حلبة المجلي وبغية المهتدي

في شرح

منية المصلي وغنية المبتدي

في الفقه الحنفي

للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري المتوفى ٧٠٥ هـ

تأليف

العلامة شمس الدين محمد بن محمد المعروف بـ ابن أمير حاج
المتوفى ٨٧٩ هـ

وفي آخر الكتاب تذييل للشارح ينطوي على فصول مهمة
تتعلق بصلوات متعددات ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات

اعتنى به وضبطه
أحمد بن محمد الغلاييني الحنفي

المجلد الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

حلبة المجلي وبغية المهتدي

في شرح

منية المصلي وغنية المبتدي

في الفقه الحنفي

للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري المتوفى ٧٠٥ هـ

تأليف

العلامة شمس الدين محمد بن محمد

المعروف بـ ابن أمير حاج

المتوفى ٨٧٩ هـ

وفي آخر الكتاب تذييل للشارح ينطوي على فصول مهمة
تتعلق بصلوات متعددات ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات

اعتنى به وضبطه

أحمد بن محمد الغلاييني الحنفي

الجزء الأول



دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

الكتاب : حلبة المجلي وبغية المهتدي
شرح منية المصلي وغنية المبتدي
في الفقه الحنفي

Title : HALBAT AL-MUJALLI
WA BUĞYAT AL-MUHTADI
ŠARH MUNYAT AL-MUSALLI
FI AL-FIQH AL-HANAFI

التصنيف : فقه حنفي

Classification: Hanafit jurisprudence

المؤلف : ابن أمير حاج (ت 879 هـ)

Author : Ibn Amir Haj (D.879H.)

الماتن : محمد بن محمد الكاشغري (ت 705 هـ)

Author of Muniat al-Mussalli: Muhammed ben Muhammed Al-Kashghri (D.705H.)

المحقق : أحمد بن محمد الغلاييني

Editor : Ahmad ben Muhammed Al-Ghalayini

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (2 Volumes) 1328 عدد الصفحات (مجلدان)

Size 17x24 cm قياس الصفحات

Year 2015 A.D - 1436 H. سنة الطباعة

Printed in : Lebanon بلد الطباعة : لبنان

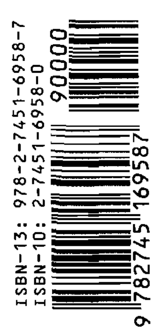
Edition : 1st (2 Colors) الطبعة : الأولى (لونان)

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.O.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ١٢/١١/٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الذي ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ والصلاة والسلام على القائل له الملك القدوس ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ أشرف خلقه المعلم والفقيه الأول سيدنا محمد ﷺ.

وبعد، فإن كتاب «**منية المصلي وغنية المبتدي**» للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري (المتوفى سنة 705 هجرية) هو عبارة عن متن مختصر في فروع المذهب الحنفي، اشتمل على مجمل الكتب الفقهية وأبوابها، وقد دارت العديد من المصنفات بعد وضعه حوله، لشرحه وتحريره وفك وتبسيط عباراته. ومنها كتابنا هذا «**حَلْبَة المُجَلِّي وبُغْيَة المُهْتَدي في شرح مُنْيَة المُصَلِّي وغُنْيَة المُبْتَدي**» للعلامة شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (المتوفى سنة 879هـ) فشرحه شرحًا يوضح مقاصده ويكشف الغطاء عن مصادره وموارده، وقد ميّز فيه المؤلف بين المشروح بحرف (**الميم**) والشرح بحرف (**الشين**) ليقع الاستغناء عن مراجعة المتن في كل استفسار، وليرتبط كل من المتن والشرح أحسن ارتباط.

ترجمة صاحب متن «مُنْيَة المُصَلِّي وغُنْيَة المُبْتَدي»

العلامة محمد بن محمد الكاشغري

(000 - 705 هـ = 000 - 1305 م)

هو محمد بن محمد بن علي الكاشغري: فقيه، أصله من كاشغر. جاور بمكة، وتصوف. ودخل اليمن، فأقام بتعز، ومات في ساحل موزع. له كتب، منها (**مجمع الغرائب ومنبع العجائب**) و(**مختصر أسد الغابة في معرفة الصحابة**) قال الجندي عنه في تاريخ اليمن: كان ماهرًا في النحو واللغة والتفسير والوعظ، صوفيًّا.

ترجمة الشارح صاحب «حَلْبَة المُجَلِّي وبغية المهتدي»

العلامة شمس الدين ابن أمير حاج

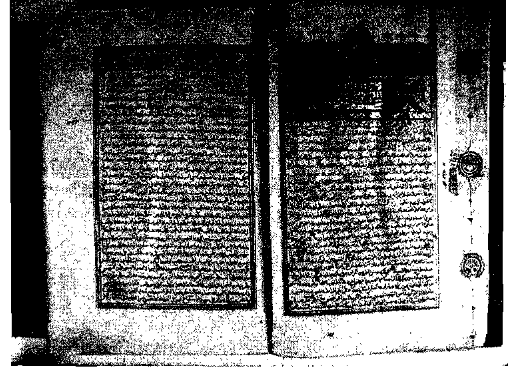
(825 - 879 هـ = 1422 - 1474 م)

هو محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت، أبو عبد الله، شمس الدين: فقيه، من علماء الحنفية، من أهل حلب. ولد في ثامن عشر ربيع الأول سنة

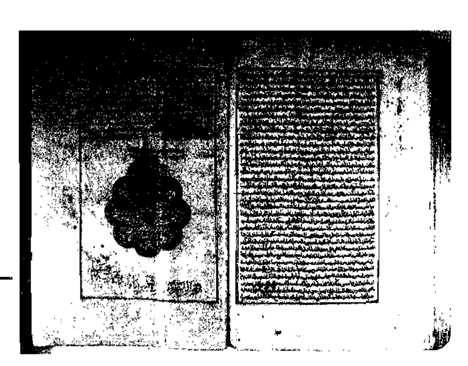
825 هـ بحلب ونشأ بها وأخذ عن الزين عبد الرزاق وغيره وارتحل إلى حماة فسمع بها عن ابن الأسفر ثم إلى القاهرة فسمع بها على الحافظ ابن حجر ولازم ابن الهمام وبرع في فنون وتصدى للإقراء والإفتاء وشَرَحَ منية المصلى وتحرير شيخه ابن الهمام والعوامل وغير ذلك واعترض على شيخه ابن الهمام باعتراضات على شرحه للهداية وأرسلها إليه فأجاب عليه بما يقتضي عدم الرضا بذلك وعدم الإصابة، ومات ليلة الجمعة التاسع والعشرين من رجب سنة 879هـ، من كتبه (**التقرير والتحبير**) في شرح التحرير لابن الهمام، في أصول الفقه، و (**ذخيرة القصر في تفسير سورة والعصر**) و (**حلبة المجلي**) كتابنا هذا في الفقه الحنفي.



صورة الصفحة الأولى من مخطوط النسخة المعتمدة



صورة بداية مخطوط النسخة المعتمدة



صورة الصفحة الأخيرة من مخطوط النسخة المعتمدة



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحَمْدُ لله عَظيم الفَضل وَالطَّول، شَديد القوّة والحَوْل، ساتِر العَيْب، وماحي الحَوْب، غافر الذنب وقابل التَّوْب.

وأشهدُ أن لا إلٰه إلا الله الإلٰه الواحد القدوس، خالق الأفلاك والأملاك والأجساد والنفوس شهادة يصرف بها عنّا في الدَّارَيْن كل نقمة وبؤس، ويجزل بها علينا فيهما من كرمه نفائس النفوس.

وأشهد أنَّ سيِّدنا محمَّداً عبده ورسوله الذي خُصَّ من ربِّ الأرباب ومولى السادات بجزيل الصِّلات وجميع السَّعادات، وجُعلت قرَّة عينه في الصلاة من بين سائر العبادات، صلَّى الله عليه وسلم صلاةً وسلاماً تقرِّبانا إليه، وتؤهلانا لحُسْن القيام بين يديه، وتبلغانه من فضل الله تعالى المقام المحمود، في ذلك اليوم الموعود، وعلى آله وأصحابه الصادقين لله سبحانه في المواثيق والعهود، والواقفين عند حدوده في الغيبة والشهود، والمتطهرين من الأدناس والأرجاس تبتُّلاً إلى الملك المعبود، والخاشعين الخاضعين لله تعالى شأنه على الجباه والخدود، فتراهُم رُكّعاً سُجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود، ثم على التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الخلود.

وبعدُ: فيقول العبد الفقير إلى الله سبحانه وتعالى ذي الكرم الجزيل والوعد الوفي محمَّد بن محمَّد بن محمَّدٍ المشتهر بابن أمير حاج الحلبي الحنفي، عاملهم الله تعالى في الدارين بجزيل إحسانه ولطفه الجلي والخفي:

قد سألني فيمَا مضى من الزَّمَان بعض الأحبَّة لدي والأعزة عليَّ من صالحي الإخوان، وصادقي المحبة من الخلّان في طاعة الرحمٰن أن أشرح لهم المقدّمة المسماة بـ «مُنْيَةُ المُصَلِّي

وَغُنْيَةُ المُبْتَدِي» شرحاً يوضح لهم مقاصدها ويكشف الغطاء عن مصادرها ومواردها لاعتنائهم بقراءتها ومدارستها، واهتمامهم بتحقيق صريحها ومعرفة كنايتها، وتقدير منطوقها وفهم إشارتها، مع فقد تعليق كفيل لهذا المرام، ظناً منهم أن عند العبد الضعيف صبابة تروي غليل ما بهم من الأوام إلى التروي من هذه المطالب الكرام، فأبديت في ترك الانتصاب لذلك والقعود عن سلوك هذه المسالك بعضاً مما كان لابس العبد وقتئذ من الأعذار الشاغلة له عن القيام بما ينبغي من تحقيق هذه الأوطار عند ذوي البصائر والأبصار، ثم تكررت من الطرفين المراودة في ذلك والمدافعة وأنا لا أظن في غضون السكوت من تكرار المراجعة، إلا أنهم قد أعرضوا عن هذا المطلوب صفحاً وطووا دون التنقير عنه كشحاً، فإذا هم لِما لهم من الاهتمام بهذه العناية مكايدون، وعلى ثغر المرابطة للفوز بهذه الغنيمة مجاهدون، فلم أرَ بُدّاً من التوجه نحو مدين مآربهم، رجاء إسعافهم بتحقيق مطالبهم، فَشَرَعت في هذا التعليق، سائلاً من فضل الله حسن التوفيق في الهداية إلى بَيان ما في هذه المقدّمة من الفوائد والتحقيق، على وجدٍ تثلج له القلوب، ويكون إن شاء الله تعالى ذخيرة نافعة عند علّام الغيوب. وقد رأيت أن أصل فيه الشرح بالمشروح مميزاً للمشروح من الشرح برسم حرف (الميم) في أول قصد، وللشرح من المشروح برسم حرف (الشين) في صدر نصه ليقع الاستغناء عن مراجعة المتن في كل مناط، ويرتبط كل منهما بالأحسن مع التمييز بينهما أحسن ارتباط، ولعله إذا تمَّ الفراغ من تحريره بعون الله وتيسيره أن يكون مسمّى بـ:

«حَلْبَة المُجَلِّي وبُغْيَة المُهْتَدِي في شَرْحِ مُنْيَة المُصَلِّي وغُنْيَة المُبْتَدي»

والله المأمول في بلوغ الآمال، والمسؤول لتيسير هذا المنال، إنه سبحانه هو المنعم المفضال، لا إله غيره، ولا يرجى إلا كرمه وخيره.





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين ....

[م] بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين

[ش] افتتح هذه المقدمة المبجَّلة بالبسملة والحَمْدلة كما هو السند المألوف للمؤلفين والطريقة المعروفة للمصنفين، اقتداءً بكتاب الله المبين وحجابةً لما نقرّ عند سيد التابعين واللاحقين بقوله ﷺ: «كل أمر ذي بال لا يُبْدَأُ فيه بذكر الله فهو أَبْتَر أو أَقْطَع» أخرجه الإمام أحمد وغيره، وفي رواية لابن حبّان حسَّنها ابن الصلاح: «كل أمرٍ ذي بال لا يُبْدَأُ فيه ببسم الله الرحمٰن الرحيم، فهوَ أَقْطَع»، وفي رواية له أخرى ولغيره أيضاً: «لا يُبْدَأُ فيه بحمد الله فهو أَجْذَم». ومعنى ذي بال: ذو حال شريف يهتم به، ومعنى أقطع: ناقص قليل البركة، وأجذم هنا بمعناه أيضاً، ويقال: في فعله جَذِم يجذم كعلم يعلم، ومعنى الحمد على ما مشى عليه غير واحد من المحققين الوصف بالجميل الاختياري على سبيل التعظيم.

والاسم الجليل اسم لواجب الوجود لذاته المعبود بحق المستحق لجميع المحامد. أضاف الحمد إليه دون غيره من الأسماء؛ لأنه أخصُّ أسمائه تعالى، بل أعرف المعارف مع ما فيه من الدَّلالة على اتصافه سبحانه وتعالى بجميع الكمالات والإشارة إلى نزاهته عن سائر النقائص والمحدثات.

والربّ قد يكون بمعنى المالك، وبمعنى المربي والمصلح، وبمعنى السيد، وبمعنى المولي، والكل صالح. إن يرادها: فإنه سبحانه مالك العالمين ومربيهم ومصلحهم وسيّدهم ومولاهم، ولا يُطلق على غير الله إلا مضافاً؛ كقوله تعالى: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: 50]، وقول القائل: ذهب رب الدابة ونحو ذلك، كذا ذكره كثير من العلماء.

نعم صحَّ عنه ﷺ: «نُهي العبد أن يقول لمالكه: ربّي، والأَمَة أن تقول لمالكتها: ربَّتي»، وصحَّ عنه أيضاً أنه قالَ في أشراطِ الساعة: «أن تَلِدَ الأَمَةُ ربَّتها وربّها»، فجمع بينهما تارة بأنّ الإطلاق لبيان

....

الجواز، والنهي للأدب وكراهةِ التنزيه لا للتحريم، وتارة بأن المراد بالنهي النَّهي عن الإكثار من استعمال هذه اللفظة واتحادها عادةً شائعة، ولم يَنْه عن إطلاقها في نادر من الأحوال، واختار هذا الجواب القاضي عياض، وهذا كله بالنسبة إلى الإضافة إلى مكلف.

أما بالنسبة إلى الإضافة إلى غير مُكَلَّف كالدَّار والدابة، فلم أقف على حكاية كراهة فيها، بل ذكر الشيخ سراج الدين الشهير بابن الملقّن رحمه الله تعالى نفي الكراهة مقتصراً عليه.

والعالمونَ جمع عالم ـ بفتح اللام ـ وهو اسم لما يُعلم به كالخاتم غلب فيما يعلم به الباري تعالى، وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض، فإنها لإمكانِهَا وافتِقَارِها إلى مؤثر واجب لذاته يدل على وجوده، وإنما جمُع ليشمل ما تحته من الأجناس المختلفة، وجُمع بالواو والياء والنون تغليباً لجانب العقلاء منهم على من سواهم، واختُلف في عددهم، فقال كعب الأحبار: لا يحصي عدد العالمين إلا الله. وقال سعيد بن المسيّب: خلق الله تعالى ألف عالم ستمائة في البحر وأربعمائة في البرّ، وقال وهب: ثمانية عشرألف عالم عالم الدنيا عالم منها، وما العمران في الخراب إلا كفسطاط في صحراء. وقال مقاتل: ثمانين ألف عالم، أربعون ألفاً في البحر وأربعون ألفاً في البرّ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

وقيل: العالم اسم وُضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين، وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع، فهو على القول الأول مشتق من العلامة، وعلى الثاني من العلم، ثم على كلٍّ منهما هو اسم موضوع للجمع، لا واحدَ له من لفظه.

وأما الكلام على ما تضمنته البسملة الشريفة من الكلمات وأوجه الإعراب ولطائف الإشارات، وما الفرق بين الحمد والشكر والمدح، وأن أداة التعريف في الحمد للعهد ذهناً وخارجاً، أو للجنس حقيقة أو استغراقاً، وأن الاسم مشتق أو غير مشتق ونحو ذلك من الاعتبارات، فغيرهذا الكتاب به أليق، وقد أتينا على جملة من هذه الجمل في شرح ديباجة المختارة.

تَنْبِيهٌ:

قال بعض الفضلاء في مثل هذا الموضع: يجب على الإنسان أن يحمد الله تعالى مِنْ ثمانِيَةِ أوجه: الأول: أن أوجده من العدم، الثاني: أن خلقه حيواناً ولم يخلقه جماداً، الثالث: أن خلقه مسلماً ولم يجعله كافراً ناطقاً ولم يخلقه غير ناطق، الرابع: أن خلقه ذكراً ولم يخلقه أنثى، الخامس: أن جعله مسلماً ولم يجعله كافراً، السادس: أن جعله سنياً ولم يجعله بدعياً، السابع: أن جعله من أهل العلم ولم يجعله مِنْ أهل الجهل، الثامن: أن وفَّقه لمعرفة هذا الربّ الكريم، انتهى.

وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَىَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، والسَّلامُ عَلى جمَيعِ الأنبياءِ والمرسَلين.

قلت: وللمزيد على هذه الأوجه مجال للمعتبر كالعافية في البدن ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحل: 18]، والحمد لله على ما أنعم.

[م] **وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَىَ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ، والسَّلامُ عَلى جمَيعِ الأنبياءِ والمرسَلين.**

[ش] الصحيح على ما عليه غير واحد من المحققين أن معنى الصّلاة الاعتناء بإظهار الشرف للمصلي عليه، وكون ذلك يتحقق من الله تعالى بالرحمة ومن غيره بالدعاء لا يوجب اختلاف معناها، كما هو ظاهر كلام كثير من العلماء. والسلام: السلامة من الآفات، وقيل: التعوذ باسم الله الذي هو السلام، كما نقول: الله معك؛ أي: متولِّيك وكفيل بِكَ، والأكثر على أن كل رسول نبيّ ولا عكس، وهو الصحيح، فهما مجتمعان في النبوة التي هي كون الإنسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق، وزاد الرسول بالأمر بالإنذار، وقيل: بمجيئه بشرع مبتدأ وأول الأنبياء والرسل آدم وآخرهم محمَّد صلَّى الله عليه وسَلم عليهم أجمعين، وهو المراد بخاتم النبيين. وكونه خاتمهم ـ بكسر التاء وفتحها ـ أي آخرهم بالكتاب والسُّنّة وإجماع الأُمة. ثم في صحيح البخاري وابن حبان وغيره عن أبي ذرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قلت: يا رسول الله! كم الأنبياء؟ قال: «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً»، قلت: يا رسول الله! كم الرسل من ذلك؟ قال: «ثلاثماية وثلاثة عشر جمّاً غفيراً»، قلت: يا رسول الله! مَن كان أوّلهم؟ قال: «آدم»، قلت: يا رسول الله! أنبيٌّ مرسل؟ قال: «نعم، خَلقَه الله بيده ونفخ فيه من روحه» انتهى.

لكن قالوا: الأوْلى أن لا يقتصر في الإيمان بهم على عدد، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: 78]. ولا يؤمن في ذكر العدد أن نُدْخل فيهم مَن ليس منهم إن ذكر عدد أكثر مِن عددهم، أو نُخرج منهم مَن هو منهم إن ذكر عدد أقل من عددهم، وإنما سُمِّي النبيّ ﷺ بهذا الاسم الشريف ـ أعني محمداً ـ لكثرة خصاله المَحمودة، والعرب تقول: رجل محمد ومحمود إذا كَثُرت خصاله المحمودة، وكيف لا يكون ﷺ كذلك وهو المحمود في الدنيا بما نفع به الخلق من العلم والحكمة والدعوة إلى الله تعالى، وفي الآخرة بالشفاعة العظمى، فطابق الاسم المسمّى، وناسب اللفظ المعنى.

ثم هنا تنبيه يتعلق بكلام المصنّف يستتبع ذكره فوائد لا بأس بالتعرض لها، وهو أن لقائل أن يقول: كان الأوْلى قران الصلاة على سيّدنا رسول الله ﷺ بالسلام عليه، وكان الأحسن قران السلام على الأنبياء بالصلاة عليهم، وحينئذ كان ينبغي أن يقول المصنف: والصلاة والسلام على رسوله محمد خاتم النبيِّين وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

فإن قلت: لعله إنما فعل ذلك إبانةً لشرفه عليهم صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين، فإن

....

الصّلاة قد صارت شعاراً للتعظيم في العرف فوق كون السلام شعاراً لذلك.

قلت: إذا سلّم ذلك فقد كان التعظيم الأتمّ في الجمع بينهما، مع أن الشيخ محيي الدين النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر في «شرح مسلم» أنه ينكر على مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ كونه ربما اقتصر على الصلاة على رسول الله ﷺ دون التسليم، وقد أمر الله تعالى بهما، فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: 56]. ثم نقل عن العلماء كراهة الاقتصار عليه مِن غير تسليم. نعم يمكن أن يقال: لم يفرد المصنّف الصلاة عليه عن السلام لدخوله أوّلاً بالذات في قوله: والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين، فقد سلَّم عليه مرتين فضلاً عن مرة، وحينئذٍ إنما يبقى السؤال عن وجه اقتصاره على السلام على سائر الأنبياء والمرسلين، ولا يقال في وجهه أنه فعل ذلك إشارة إلى أنه لا يصلّيَ على غَيْره إلا متابعة لما رُوي عن ابن عباس أنه لا يجوز الصلاة على غير النبيّ ﷺ؛ لأنا نقول: هذا خلاف الصحيح الذي عليه جمهور العلماء سلفاً وخلفاً، كيف وقد روى ابن أبي عاصم بإسنادٍ حسن عن قتادة: أن النبيَّ ﷺ قال: «إذا صلِّيتم على المرسلين فصلُّوا عليَّ معهم، فإنِّي رسولٌ من المرسلين»، غايته أنه حديث مرسل، والمرسل حجّة عند الجمهور.

وروى عبد الرزّاق وأحمد بن منيع والطّبراني عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «صلُّوا على أنبياء الله ورسله، فإن الله بعثهم كَمَا بَعَثني». وروى الطبراني أيضاً عن ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صَلَّيتم عليَّ فصلُّوا على أنبياء الله، فإنَّ الله بعثني كَما بعثهم». نعم في أسانيدهم موسى ابن عبيدة، وهو مِمَّنْ يُستأنس بحديثه، وإنْ كان ضُعِّف. قال القاضي عياض: قالوا: والأسانيد عن ابن عباس ليِّنة، انتهى.

لكن أخرج عبد الرزاق بسند رجاله رجال الصحيح عنه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، بلفظ: لا ينبغي الصلاة من أحدٍ على أحد إلا على النبيّ ﷺ، والصّواب: أن هذا منه محمول على مَن عداه ممَّن ليس من الأنبياء صلى الله عليهم أجمعين، بدليل ما قدَّمنا روايته عنه مرفوعاً. وأخرج ابن أبي شيبة وإسماعيل القاضي في الصلاة النبوية له وغيرهما عنه موقوفاً عليه: لا تصلح الصلاة على أحد إلا على النبيّ ﷺ، ولكن للمسلمين والمسلمات الاستغفار، لفظ إسماعيل. فإن الجمع بين المتعارضين واجبٌ ما أمكن، وقد أمكن مجمل ذلك النص العام منه على ما ذكرنا ولا يدع في ذلك؛ إذ ما من عامّ إلا وقد خُصَّ، وقد وُجد دليل التخصيص هنا، وقد قامت القرينة على إرادته، فتعيَّن ما قلناه، والله تعالى الموفق.

ثم الحق أن كلّاً من صنيعي المصنف غير مكروه، فإن في سنن النسائي بإسنادٍ حسن في حديث القنوت: «وصلى الله على النبي»، انتهى. فلا جرم أن قال الشيخ زين الدين بن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا دافع للاعتراض على مسلم، ولا يكاد يُجاب عنه ويشكل على من كره الاقتصار على الصلاة عليه،

اعْلَمُوا وفَّقكُمُ الله وإيَّانا أن أَنواعَ العِلْمِ كَثيرةٌ. وأَهمُّ الأَنواعِ بالتَّحصيلِ مَسائِلُ الصَّلاةِ.

انتهى. مع أن في قوله تعالى: ﴿وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: 181]، و﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: 59] إلى غير ذلك أُسوة حسنة.

ثم دخول النبيﷺ في قوله: والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين أيضاً كَمَا ذكرنا حلاوة تفيد زيادة التعظيم، والله بكل شيءٍ عليم.

[م] **اعْلَمُوا وفَّقكُمُ الله وإيَّانا أن أَنواعَ العِلْمِ كَثيرةٌ.**

[ش] وهو ظاهر لا شكَّ فيه، ومن تعاريف العلم الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، فيخرج الظنّ والتقليد والجهل المركب، والتوفيق خلق قدر الطاعة، ومقابله الخذلان وهو خلق قدره المعصية، والموفق لا يعصي؛ إذ لا قدرة له على المعصية، ذكره إمام الحرمين.

[م] **وأَهمُّ الأَنواعِ بالتَّحصيلِ مَسائِلُ الصَّلاةِ.**

[ش] أي: وأهم أنواع العلوم العملية بالاكتساب العلم الذي هو مسائل الصلاة؛ لأن الصّلاة تالية الإيمان، وهي بعده أفضل أنواع الأعْمال البدنية، كما قاله العلماء الأعيان، وذكر الترمذي الحكيم أنَّ أوَّل فرض كُتِب على هذه الأُمة الصلاة، ثم كافيك دليلاً على أفضليتها عليها ما روى أبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، عن النبيِّﷺ، قال: «إن أول ما يُحاسب الناس يوم القيامة من أعمالهم الصلاة»، قال: «يقول ربّنا عَزَّوَجَلَّ لملائكته وهو أعلم: انظروا في صلاة عبدي أتمَّها أم نقصها، فإن كانت تامَّة كُتبت له تامّة، وإن كان انتقص منها شيئاً قال: انظروا هل لعبدي من تطوّع؟ فإن كان له تطوع قال: أتمُّوا لعبدي فريضته من تطوّعه، ثم تؤخذ الأعمال على ذاكم» لفظ أبي داود، قال الترمذي: حديث حسن غريب، ورواه الطبراني في الأوسط بإسنادٍ لا بأس به.

عن عبد الله بن قرط رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول اللهﷺ: «أوَّل ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة، فإن صلحت صلح سائر عمله، وإن فسدت فسد سائر عمله»، ثم هي مع ذلك تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات، فلا جرم أن كان تحصيل مسائلها أهم أيضاً والاهتمام يفيد التقديم، فإذن يجب على المكلَّف بعد الإيمان توجيه العناية إلى التحلي بمعرفة مسائلها على اختلافها من الشروط والأركان والسنن والآداب الحسان على وجه الاستقصاء والإتقان، ولهذا صدَّر المصنف الكلام بقوله: اعلموا جرياً على ما عليه العادة من تصدير نحو هذه العبارة في افتتاح الكلام الذي ينبغي تنبيه المخاطب له من إحضار قلبه والإصغاء إليه والإقبال بكليّته عليه؛ إذ لا خفاء في أن قوله: أنواع العلوم كثيرة تمهيد لهذا، ثم لعله إنما جعل مسائل الصلاة علماً مستقلاً كما هو ظاهر العبارة مبالغةً في صرف الهمّة إليها من بين أبواب الفقه، وإلا فإنما هي بعض خاص من مسائل هذا العلم

فَلَمَّا رَأَيْتُ رِغْبَةَ المقتبِسينَ في تَحصيلِهَا التقطّتُ مِن أُصولها وفُروعِها ما كَثُر وُقُوعه وما لا بدَّ لهم منه من مُصنّفاتِ المتقدمينَ ومن مُختاراتِ المتأخرينَ، نحو الهدايةِ والمحيطِ وشرَح الأسبيجاني والغُنية والمُلْتَقطُ والذَّخيرةِ وفتاوى قَاضي خَان وجامعه.

الذي هو الفقه، كما هو معلوم.

تَنْبِيهٌ:

ثم إنما قيَّدنا أنواع العلوم بالعملية لأن أهمَّ أنواع العلوم مطلقاً بالتحصيل علم التوحيد والصّفات المسمَّى بأصول الدين الذي هو مبنى علم الشرائع والأحكام، وكيف لا! والأكثرون ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أن أول واجب على المكلف مَعْرفة الله تعالى، فكن على بصيرة من ذلك.

[م] **فَلَمَّا رَأَيْتُ رِغْبَةَ المقتبِسينَ في تَحصيلِهَا.**

[ش] أي: فلما أبصرت إرادة مَنْ هو بصدد استفادة العلم لتحصيل مسائل الصلاة بما يظهر عليهم من الحرص على اكتسابها والشغف بالفوز بها، فرأيت هنا من رؤية البصر ولهذا لم يذكر له سوى مفعول واحد، وهو رغبة وهي هنا مصدر رغب في الشيء رغباً ـ بضم الراء وفتحها ـ ورغبه إذا أراده، وفي تحصيلها متعلق برغبة. والمراد بالمقتبسين المستفيدون للعلم، وعبَّر عنهم بذلك تشبيهاً للمسائل المذكورة بالأنوار المقصورة للأخذ منها بجامع أن كلاً منهما مما يستضاء به، فهو استعارة مكنية. وذكر الاقتباس يحصل كما عُرف في علم البيان.

[م] **التقطّتُ مِن أُصولها وفُروعِها ما كَثُر وُقُوعه وما لا بدَّ لهم منه من مُصنّفاتِ المتقدمينَ ومن مُختاراتِ المتأخرينَ، نحو الهدايةِ والمحيطِ وشرَح الأسبيجاني والغُنية والمُلْتَقطُ والذَّخيرةِ وفتاوى قَاضي خَان وجامعه.**

[ش] في القاموس: التقطه: عثر عليه من غير طلب، وكأن المصنّف يحسب ما وقع له الالتقاط لهذه الجمل الكثيرة من المسائل الواقعات وما يجب على المكلّف معرفته في سائر الحالات وقع التعرُّض له في هذا التأليف، فخَلَا كثير منه في وجه التنظيم عن حسن الترصيف، فإنك تراه في كثير من المواضع في هذا المعنى كحاطب ليل وجالب رجل وخيل. ثم هذه الكتب المذكورة من الكتب المشهورة ولأصحابها مناقب مأثورة، وهي في الطبقات وغيرها مسطورة، ومما ينبغي التنبه له أن المراد بجامعه ـ أي جامع قاضي خان شرح الجامع الصغير له ـ وكثر ما يعزون إليه بدون شرح. إما على حذفه اختصاراً للعلم به، وإما على تسميتهم إياه بالجامع الصغير أيضاً بالمعنى اللغوي له وإلا قد يأخذ هذا الكتاب ناطقه بأنه شرح الجامع الصغير للإمام محمد بن الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وسمَّيته «مُنيَةُ المصَليِّ وَغُنيَةُ المبتَدِي».

وأَسأَلُ اللهَ تعالى أَن يجعلَ ما اعتمدتُه خَالصاً لوَجْهِهِ ومُكَفِّراً لِذُنُوبي بِفَضْلِهِ، وَأَنْ يَغْفِرَ لي وَلِوَالِدَيَّ وَلأُسْتاذي.

وفي بعض النسخ: جامعيه، بلفظ المثنى، أي شرحي الجامع الصغير والجامع الكبير له، وكذا الظاهر أن مُرادَه بالمحيط المحيط البرهاني للإمام برهان الدين المرغيناني صاحب الذخيرة، كما هو المراد من إطلاقه لغير واحد؛ كصاحب الخلاصة والنهاية، لا المحيط للإمام رضي الدين وبرهان الإسلام محمد بن محمد السرخسي، وقد ذكر صاحب الطبقات أنه أربع مصنّفات: المحيط الكبير وهو نحو من أربعين مجلّداً، أخبرني بعض أصحابنا الحنفيّة أنه رآه في بلاد الروم، والمحيط الثاني عَشْر مجلدات، والمحيط الثالث أربع مجلّدات، والرابع مجلدان، انتهى.

قلت: والثالث سمّاه الوسيط، والرابع الوجيز. ومن الثاني نقل العبد الضعيف في هذا الشرح، وما عسى أن أنقله عن المحيط البرهاني، فإنما هو بواسطة نقل ثقة عنه، فإني إلى الآن لم أقف عليه، وكذا ما أنقله عن شرح الأسبيجاني لمختصر الطحاوي فإنما هو عنه بواسطة ثقة فإنه لم يكن يحضرني حال الاشتغال بهذا الشرح، لكن وقفت عليه في الجملة قديماً وكذا لم أقف على الغنية؛ أعني غنية الفقهاء، وهي غير القنية، ووقفت على باقي ما ذكره وأضعاف ما ذكره، ونقلت منها في هذا الشرح وغالبه بلا واسطة، وستسمعه يُتلى عليك وتجلى نصوصه عليك مع زيادات جمة من فتح الوهاب العليم وفوائد مهمة من فيض ذي الفضل العظيم.

[م] **وسمَّيته «مُنيَةُ المصَليِّ وَغُنيَةُ المبتَدِي».**

[ش] أي: وسمَّيت هذا الملتقط هذا الاسم، لكن إذا لوحظ المعنى في هذه التسمية كان في كونه غنية للمبتدي نظر لخلوّه عن كثير مما يهم المبتدي، كمباحث صلاة الجمعة والعيدين ونحو ذلك، فلعله يريد ما في الجملة أو ادّعاء، فإن الأصل وقوع التسمية مناسبة للمسمى، ولو في الجملة أو ادعاء.

[م] **وأَسأَلُ اللهَ تعالى أَن يجعلَ ما اعتمدتُه خَالصاً لوَجْهِهِ ومُكَفِّراً لِذُنُوبي بِفَضْلِهِ، وَأَنْ يَغْفِرَ لي وَلِوَالِدَيَّ وَلأُسْتاذي.**

[ش] فصَّله عما قبله لما بينهما من كمال الانقطاع؛ لأن ما قبلَه خبر لفظاً ومعنى، وهذا وإن كان خبراً لفظاً أيضاً فهو إنشاء معنى؛ لأنه دعا لهما كمات فلان رحمه الله تعالى، وهو ممَّا يتعين فيه الفَصْل. نعم، كان يسوغ له أن يقول: وأسأل الله عطفاً على قوله: اعلموا، فتكون جملة ابتدائية معطوفة على ابتدائية أخرى. وأما على أن الواو للحال وأنا مقدرة بعدها، فتكون جملة إسمية خالية من فاعل وسميته، لكن هذا بشرط أن يكون المصنّف ذلك الحين متلبساً بهذا السؤال وهو بحاله



وهُوَ الموفّقُ للسَّدادِ، ومنه الهِدايةُ والرَّشادُ.

اعلم أنَّ الصّلاةَ فَريضَةٌ ثابتةٌ بالكتابِ والسُّنّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ.

أدرى. ومعنى اعتمدته: عانيته، ففي القاموس: اعتمد ليلته ركب يسري فيها، وخالصاً لوجهه: أي مراداً به التقرب إلى الله لا غير؛ أي دون شيء آخر معه من تصنُّعٍ لمخلوق أو اكتساب محمدةٍ عند الناس أو غيرهما من الشوائب. وحاصله أن يكون الله تعالى مفرداً بالقصد في هذا العمل، فإن الله تعالى لا يقبل من العمل إلا ما كان صواباً خالصاً، فالصواب ما كان على وفق الشريعة المطهّرة، والخالص ما أُريد به وجه الله تعالى دون شيء آخر. وقد قال المحاسبي رحمة الله عليه: يُسأل العالم يومَ القيامة عن ثلاثة أشياء: هل أفتى بعلمٍ أم لا؟ وهل نصح في الفتيا أم لا؟ وهل أخلص فيها لله أم لا؟ وتكفيرُ الذنوب ومغفرتها: سترها بترك المؤاخذة بها، وفي شرح أسماء الله الحسنى للإمام القرطبي: وبالجملة هذا الاسم يعني الغافر قريب القرابة من اسمه العفو، فالعفو مشعر بمحو الظلمة، والغفور مشعر بوضع النور بوضعها وبه تستر عورة العبد، فلذلك قرن بينهما فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [الحج: 60]. ثم إن المصنف سلك سنّة الدعاء في تقديم نفسه، وأردفه بوالديه لأنه من البرّ لهما؛ كما ورد عنهﷺ، وسنذكره مع فوائد أُخر في شرح قول المصنف: ويستغفر لنفسه ولوالديه إن كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات؛ يعني في التشهد الأخير إن شاء الله تعالى. ثم ذكر أستاذه أيضاً لأنه يكاد يوازي الوالدين في الحق، وكيف لا! والأستاذ الحقيقي متسبب في تحصيل الصفات الكمالية والحياة الهنية الأبدية.

[م] **وهُوَ الموفّقُ للسَّدادِ.**

[ش] بفتح السين المهملة، أي الميسر للصواب من القول والعمل.

[م] **ومنه الهِدايةُ والرَّشادُ.**

[ش] الهداية: الدلالة على الطريق الموصل إلى المقصود، ويقال: رشد كنصر وفرح، رُشْداً ورشداً ورشاداً: اهتدى، والرشد: الاستقامة على طريق الحق مع تصلب فيه.

[م] **اعلم أنَّ الصّلاةَ فَريضَةٌ ثابتةٌ بالكتابِ والسُّنّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ.**

[ش] أي: عبادة مقدّرة بدليل قطعي على المكلّفين مستمرة من غير نسخ بنص القرآن المجيد الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]. والحديث المتواتر عن رسولﷺ وإجماع أهل العقد والحل من هذه الأُمة المفضلة على سائر الأمم المعصوم إجماعها من الخطأ، وقد وقع في نسخة تصديرهذا الكلام بكتاب الطهارة، وفي نسخة تصديره بكتاب الصلاة، والظاهر النسخ الفاقدة لكلٍّ منهما.

أَما الكتابُ، فَقولُه تَعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾.

[م] **أَما الكتابُ، فَقولُه تَعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾** [الأنعام: 72].

[ش] أي: أدُّوها، فإن الإقامة تستعمل بمعنى جعل الشيء قائماً في الخارج، أي حاصلاً فيه، والقيام بمعنى الحصول في الخارج شائع الاستعمال، ومنه: القيوم، وهو الحاصل بنفسه المحصل لغيره، والقِوام ـ بكسر القاف ـ لما يقام به الشيء، أي يحصل به، والأوجه أن يكون نحو: أقيموا الصّلاة من الإقامة بهذا المعنى؛ أي: حصلوها وأُتوا بها على الوجه المجرى شرعاً، وهو معنى الأداء، ثم هو خطاب بصيغة الأمر، والأمر للوجوب عند عدم قرينة خلافه، ولا قرينة هنا تصرفه إلى خلافه، فكان هذا النص مفيداً للوجوب، وهو المطلوب.

[م] **وقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾** [البقرة: 238].

[ش]: أي: صلُّوا لله قائمين، وقوله تعالى: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[البقرة: 238]، كان الأوْلى أن يذكر هاتين الآيتين على ما عليه ترتيب النظم القرآني؛ إذ كان غير مقتصر على إحداهما، فإذاً لا علينا أن نذكر ما تيسَّر من تفسيرهما على ما عليه التلاوة، فنقول: أمر الله تعالى بالمحافظة على الصلوات المكتوبات الخمس في كل يوم وليلة، وأكَّد المحافظة على صلاة من يليها سماها وسطى بعطفها عليها بعد دخولها فيها، والمراد بالمحافظة عليها المداومة على أدائها في أوقاتها على الوجه المطلوب من المكلف. نعم، العدد المذكور ثابت بالأحاديث الصحيحة المتواترة المعنى.

منها ما في حديث الإسراء عنهﷺ: «ففرضَ الله على أُمَّتي خمسينَ صَلاة»... وساقه إلى أن قال: «هي خمس»، وهي خمسون لا يبدل القول لديّ.

ومنها ما عن طلحة بن عبيد الله، قال: جاء رجل إلى رسول اللهﷺ من أهل نجد ثائر الرأس يسمع دويّ صوته ولا يفهم ما يقول، حتى دنا فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول اللهﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوَّع» وساق الحديث، فالحديثان في الصحيحين وغيرهما. قيل: والسائل ضمام بن ثعلبة. قال شيخنا الحافظ قاضي القضاة العسقلاني: والصحيح أنه غيره، ومنها ما سيأتي إلى غير ذلك.

وبالإجماع المتواتر وبإشارة هذه الآية أما أولاً، فمن جهة أداة التعريف، فإن الأصل أن تكون فيها للعهد إذا كان ممكناً، والمعهود هنا محقق، وهي الصلوات الشرعية المعهودة بالافتراض؛ لأن فريضة الصلاة كانت بمكة على الصحيح، كما سننبّه على ذلك. والآية مدنية وأما ... فمن ذكر الوسطى، إذ الوسطى ما اكتنفه عددان متساويان، وأقل ذلك خمسة، وفي مثله يجب الحمل على

....

الأقل عند عدم تعيين ما فوقه.

قال الشيخ نجم الدين النسفي في تفسيره: ولا يقال: إن الثلاث بهذه الصفة؛ لأنا نقول: الثلاث لا يكتنفها عددان، فإن الذي قبلها واحد والذي بعدها واحد، والواحد ليس بعدد، فإن العدد ما إذا جُمِع بين طرفيه صار ضعفه، والواحد ليس له طرفان، فإنه ليس قبله شيء، انتهى.

لكن كون الواحد ليس بعدد بل هو مبدأ العدد فيه خلاف، ثم هذا إذا كانت الوسطى من حيث العدد؛ أعني بأن يكون المراد بها فرداً بين عددين متساويين. أمّا إذا كانت من حيث الفضلى فقط كما هو احتمال فيها، أعني بأن يكون المراد بها الفضلى، فلا يكون في ذكرها إشارة إلى الخمس، فإن وسط عبارة عن أحد معنيين: إما عن الغاية في الجودة وإما عن معنى يكون ذا طرفين نسبته إلى الطرفين من الجهتين سواء، وذلك يكون بالعدد والزمان والمكان، والله سبحانه أعلم.

ثم كون الوسطى واحدة من هذه الخمس لا أمراً خارجاً عنها هو المعول عليه عند الجماهير من العلماء سلفاً وخلفاً، إلا أنه اختلف في أنها مبهمة أم معينة، فقيل: مبهمة فيها إبهام الساعة في يوم الجمعة، وليلة القدر في رمضان أو في السنة وهو قول الربيع بن خيثم، وحكي عن سعيد بن المسيب ونافع وشريح: لأنه أبعث على المحافظة على جميعها.

والجمّ الغير على أنها معينة، فقيل: هي المغرب، وهو محكي عن قبيصة بن ذؤيب ومكحول وضمرة بن حبيب، ونقله الحافظ شرف الدين الدمياطي عن قتادة على اختلاف عنه لما رُوي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنها سيدة كل صلاة. ولما رُوي مرفوعاً: «أن أفضل الصلوات عند الله صلاة المغرب، لم يحطها عن مسافر ولا مقيم، فتح الله بها صلاة الليل وختم بها صلاة النهار»، ولأن رسول الله ﷺ داوم على تعجيلها، ولأنها وسطى في الوجوب لأن أول الصلوات في شرعنا كانت الظهر، وفي الوقت لأن وقتها متوسط بين الليل والنهار؛ لأن الشارع جعلها وتر صلاة النهار، وهي واقعة في الليل وفي عدد الركعات بالنسبة إلى سائر الصلوات، فإن عدد ركعاتها ليس بأكثرها ولا بأقلها من حيث أنها بين سريتين وجهريتين.

وقيل: هي العشاء، حكاه الحافظ الدمياطي عن علي بن أحمد النيسابوري لما جاء فيها من الآثار، ولأنها من خصائص هذه الأمة وأول من صلاها نبيّنا ﷺ.

قلت: ويشهد للأمر الأول ما في سنن أبي داود عن عاصم بن حميد السكوني أنه سمع معاذ بن جبل يقول: رقبنا النبي ﷺ في صلاة العتمة، فتأخّر حتى ظن الظان أنه ليس بخارج، والقائل منا يقول صلّى، فإنا لكذلك حتى خرج النبيّ ﷺ فقالوا له كما قالوا، فقال: «أعتموا بهذه الصلاة، فإنكم قد

....

فُضِّلتم بها على سائر الأمم ولم تصلها أُمة قبلكم». وأما الثاني، فستسمع فيه خلافاً، ولأنها جهرية بين جهريتين وبين صلاتين لا يقصران.

وقيل: هي الصبح، وهو قول مالك ونصَّ عليه الشافعي في الأم وغيره، ويؤثر عن أبي موسى، وأبي أُمامة، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وجابر بن زيد، وطاووس، وعطاء، وعكرمة ومجاهد لما جاء فيها من الآثار وما لها من الخصائص، فإنها المراد بقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78]. وصحيفة الحسنات بها نفتح ولأنها نهارية بين نهارين وليلتين، وجهرية بين جهريتين وسريتين، وبين صلاتين رباعيتين.

وقيل: هي الظهر وهو مأثور عن زيد بن ثابت، وأسامة بن زيد، وبه قال عبد الله بن شداد، وعروة بن الزبير، وعزاه الشاشي من الشافعية نقلاً عن القدوري إلى أبي حنيفة، وهو خلاف المعروف عنه عند مشايخ المذهب.

ووجه هذا القول أنها تقام وسط النهار وهي بين صلاتي نهار وليل تتقدمانها، وبين صلاتي نهار وليل تتقدمانها، وبين صلاتي نهار وليل يتأخران عنها.

وقيل: هي العصر، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد كما نقله غير واحد عنهم، منهم أبو جعفر الطحاوي في شرح الآثار، وأحمد بن حنبل وعبد الملك بن حبيب، وابن عطية من المالكية، وابن المنذر، والماوردي، والنووي من الشافعية حكاه ابن عبد البر في التمهيد والاستذكار، والقاضي عياض في الإكمال عن الشافعي أيضاً. وقال الترمذي ثم البغوي: إنه قول أكثر العلماء من أصحاب النبيّ ﷺ وغيرهم، انتهى. منهم: عمر، وعلي، وأُبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو أيوب الأنصاري، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعائشة على الصحيح من أقوال هذه الثلاثة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وسمرة بن جندب، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وحفصة، وأُم سلمة، وأُم حبيبة رَضِيَ اللهُ عَنْهُنَّ، وعبيدة السلماني، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وابن سيرين، وقتادة، وزرّ بن حبيش، وسعيد بن جبير، والضحاك، ومقاتل رحمهم الله تعالى، وهو الصحيح من الأقوال كما بيَّن ذلك ببيانه يزول الإجمال ويضمحل الإشكال ولا يدفعه ما تلمح في غيرها من محاسن الخِلال على ما في كثير منها من بحث للنظر فيه محال.

ففي صحيح مسلم عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصّلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله قبورهم وبيوتهم ناراً» ثم صلاها بين المغرب والعشاء. وأخرج الترمذي عن ابن مسعود مرفوعاً: «الصلاة الوسطى صلاة العصر» وحسَّنه وصحَّحه ورواه ابن حبان

....

في صحيحه. وأخرج الترمذي أيضاً عن الحسن عن سمرة مرفوعاً نحوه، وحسنه وصححه أيضاً. وأخرج الطبري بسندين جيّدين عن أبي هريرة وأبي مالك الأشعري مرفوعاً نحوه.

فهذه نصوص في المطلوب في المسألة لا يحتمل غيره، ثم ممَّا يؤكد ذلك أيضاً ما في الصحيحين وغيرهما عن بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال النبيّ ﷺ: «من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله»، فإنه لم يرد مثل هذا في غيرها من الصلوات رزقنا الله تعالى المحافظة عليها جميعها كما يحبُّ ويرضى.

ثم في شرح الآثار للطحاوي، فإن قال قائل: ولِمَ سُمِّيت صلاة الوسطى صلاة العصر؟ قيل له: قد قال الناس في هذا قولين، فقال قوم: سُمِّيت بذلك لأنها بين صلاتين من صلاة الليل وصلاتين من صلاة النهار. وقال آخرون في ذلك ما حدثنا القاسم بن جعفر قال: سمعت محمد بن الحكم الكيساني قال: سمعت أبا عبد الرحمٰن عبيد الله بن محمد بن عائشة يقول: إن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لما تيب عليه عند الفجر صلى ركعتين، وفدى إسحاق عند الظهر، فصلى إبراهيم أربعاً، فصارت الظهر، وبعث عزير فقيل له: كم لبثت؟ فقال: يوماً، فرأى الشمس فقال: أو بعض يوم، فصلى أربع ركعات، فصارت العصر. وقد قيل: غفر لعزير وغُفر لداود عند المغرب، فقام فصلى أربع ركعات، فجهد فجلس في الثالثة، فصارت المغرب ثلاثاً.

وأول من صلى العشاء الآخرة نبيّنا ﷺ، فلذلك قالوا: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، فهذا عندنا معنى صحيح؛ لأن أُولى الصلوات إن كانت الصبح وآخرها العشاء الآخرة قالوا ما بين الأولى والآخرة هي العصر، فلذلك قالوا: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، انتهى.

وعبيد الله المذكور إمام ثقة من كبار الآخذين عن أتباع التابعين، أخرج له أبو داود والترمذي والنسائي، وكون الصبح أول من صلاها آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لم أقف على اختلاف فيه، وإنما اختلفوا فيما سواها بالنسبة إلى من صلاها كما سنذكره إن شاء الله تعالى، فهي أولى الصلوات حينئذ في الوجوب مطلقاً، وكذا في الوجوب بالنسبة إلى النبيّ ﷺ، وإلى من توفرت في حقه شروط الوجوب من أُمته. ومن ثمة رُوي عن ابن أبي خيثمة وغيره أن النبي ﷺ أول صلاة صلاها صلاة الصبح. وأما كون إسحاق عليه الصلاة والسلام هو الذبيح فهو أحد القولين وأظهرهما أنه إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، ثم هذا القول بناء على أن المراد بالوسطى الوسطى من حيث العدد، أما لو أُريد بها من حيث الفضل كما قدمناه فوجه نسبتها بالوسطى كونها أفضل المكتوبات كما دلَّ عليه حديث بريدة الماضي وغيره، والله سبحانه أعلم.

....

وأما قول المصنف: أي صلُّوا قائمين، تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238] فهو بناء على أن المراد به طول القيام الصلاة بدعاء، وقد احتج وبالقنوت القيام وهو أحد الأقوال. وقيل: المراد به طول القيام، وقيل: الدعاء. وقد احتج بكونه من أدائه أحدهما بعض من ذهب إلى أن الوسطى هي الصبح، قال: لأن الله عقبها بالقنوت الذي هو طول القيام أو الدعاء في الصلاة، وكلاهما يختص بالصبح.

قلت: ومن هنا، والله أعلم.

قال ابن المسيب: المراد به القنوت في الصبح، كما نقله القاضي البيضاوي في تفسيره، وأجيب بأن القنوت من الألفاظ المشتركة وهو في الأصل بمعنى الطاعة؛ كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَـٰنِتُونَ﴾ [البقرة: 116]، ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: 120]، ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ﴾ [الأحزاب: 31] إلى غير ذلك، وهو هنا بهذا المعنى، ونقله الواحدي وغيره عن ابن عباس، والحسن، وقتادة، والشعبي، ومقاتل، والكلبي، وحكوا لفظهم لكل أهل دين صلاة يقومون بها عاصين، فقوموا لله أنتم في صلاتكم مطيعين. بل ذكر الواحدي وروى أبو سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نصّه عن النبيّ ﷺ قال: «كل حرف في القرآن يذكر فيه القنوت» فهو طاعة، وقد عزي إلى صحيح ابن حبان بدون قوله من القرآن، فلعله سمعه تارة هكذا وتارة هكذا، فرواه كما سمعه في المرتين إن لم يكن سقط من بعض رواتِهِ، ولعل على تقدير كونه مسموعاً له بالذكر وعدمه طوي ذكره في المرة التي لم يُذكر فيها للعلم به بقرينة مفيدة، وإلا فهو أبلغ. ثم أيّاً ما كان يترجح كون المراد مطيعين كما عزاه بعضهم إلى المفسرين. وروى الطحاوي في شرح الآثار عن مجاهد في هذه الآية، قال: من القنوت الركوع والسجود وغض البصر وخفض الجناح من رهبة الله تعالى. قال الواحدي: وكانت العلماء إذا قام أحدهم إلى الصلاة هابَ الرحمٰن أن يشد بصره إلى شيءٍ أو يلتفت أو يقلبَ الحصا أو يعبثَ بشيء أو يحدّث نفسه بشيء من الدنيا إلا ناسياً ما دام في صلاته، انتهى.

وهو هنا بمعنى السكوت، ففي الصحيحين وغيرهما عن زيد بن أرقم، قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم أحدنا أخاه في حاجته حتى نزلت هذه الآية: ﴿حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238]، فأُمرنا بالسكوت، لفظ البخاري. وزاد مسلم وأبو داود: ونُهينا عن الكلام، انتهى. وهو ظاهر قول عكرمة، وذكر الإمام تقي الدين بن دقيق العيد أنه الأرجح؛ لأنه المشعر به حتى التي للعامة، والعامة المشعرة بتعليل ما سبق عليها لما يأتي بعدها، وحمل اللفظ على ما أشعر به كلام الراوي مقدَّم على غيره، فإن المشاهدين للوحي والتنزيل يعلمون بسبب النزول والقرائن المجتمعة به ما يرشدهم إلى تفسير المحتملات وبيان المجملات، وقد قالوا: إن قول الصحابي

وَقوله تَعالى: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴾.

في الآية نزلت في كذا ينزل منزلة المسند، انتهى ملخصاً. ويشكل بما تقدم من حديث أبي سعيد الخدري، وفي تفسير الإمام نجم الدين النسفي، وقيل: مخلصين، وقيل: قارئين للقرآن، وهذا نحو ما في الكشاف وتفسير القاضي البيضاوي. والقنوت أن يذكر الله قائماً، وفي مختصر الكشف والبيان للثعلبي، وقيل: مصلين، وهذا في الصورة عكس ما ذكره المصنف، والله سبحانه أعلم.

[م] وَقَوله تَعالى: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴾ [الروم: 17].

[ش] وكان الأوْلى أن يذكر أيضاً ﴿ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: 18]، فإن فيما ذكره إشارة إلى ثلاث صلوات، وفي هذا إشارة إلى الصلاتين الأخريين على ما سيأتي.

فإن قلت: لعله إنما اقتصر على ذلك بناء على ما ذكر عن ابن عباس: كل تسبيح في القرآن فهو صلاة، كما أخرجه عنه الطبري وابن مردويه في تفسيرهما.

قلت: ليس في كلام ابن عباس هذا ما ينفي كون ما ذكرناه مشيراً إلى الصلاتين الأخريين، وقد روي عنه ذلك كما سنذكره، وقد رأيت أن أقتصر في تفسير هاتين الآيتين الشريفتين على ما ذكره القاضي البيضاوي، فإنه موجز كاف، ثم أردفه ببعض شيء يحتاج إلى التنبيه عليه، قال رحمه الله تعالى مشيراً إليهما إخبار في معنى الأمر بتنزيه الله تعالى والثناء عليه في هذه الأوقات التي تظهر فيها قدرته وتتجدد فيها نعمته أو دلالة على أن ما يحدث فيها من الشواهد الناطقة شرعية، واستحقاقه الحمد ممن له تمييز من أهل السموات والأرض، وتخصيص التسبيح بالمساء والصّباح؛ لأن آثار القدرة والعظمة فيها أظهر، وتخصيص الحمد بالعشي الذي هو آخر النهار من عشى العين إذا نقص نورها، والظهيرة التي هي وسطه؛ لأن تجدد النعم فيهما أكثر، ويجوز أن يكون عشياً معطوفاً على يمسون.

وقوله: ﴿ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الروم: 18] اعتراضاً، وعن ابن عباس: الآية جامعة للصلوات الخمس، تمسون صلاة المغرب والعشاء، وتصبحون صلاة الفجر، وعشياً صلاة العصر، وتظهرون صلاة الظهر، ولذلك زعم الحسن أنها مدنية؛ لأنه كان يقول: كان الواجب بمكة ركعتين في أي وقت اتفقت، وإنما فُرضت الخمس بالمدينة، والأكثر على أنها فُرضت بمكّة، انتهى.

قلت: وهو المتجه، وكيف لا ولم تختلفوا في أن الصلوات الخمس فُرضت في ليلة الإسراء كما تفصح به نصوص الأحاديث الصحيحة، كما قدّمنا بعضها. ولا ريب في أن الإسراء كان بمكة كما هو نص القرآن العظيم، وإن كان القرآن غير متعرض إلى الإسراء إلى السموات العلى إلى حيثما

وَقَوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾؛ أَي: فَرْضاً مُؤَقَّتاً.

وأمّا السُّنّةُ، فَما رُوي عن النَّبيِّ ﷺ أَنّه قالَ: «بُنِيَ الإِسْلامُ عَلى خَمْسٍ: شَهادةِ أَنْ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَإِقامِ الصَّلاةِ، وَإِيتاءِ الزَّكاةِ، وَصَوْمِ رَمضانَ، وَحَجِّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سَبيلاً».

شاء العلي الأعلى، وإنّما الخلاف في مقدار كمية المدة التي كانت بينه وبين الهجرة، فقيل: سنة، وقيل: ستة عشر شهراً، وقد نصَّ عطاء على أن سورة الروم مكّية من غير استثناء شيء منها، ومشى على ذلك غير واحد من المفسرين. ثم بعد كون الخمس إنما وقع ابتداء فرضها بمكّة لا يضرّ كون هذه الآية مكية أو مدنية في الدلالة عليها، هذا وفي الصحاح: العشي والعشية من صلاة المغرب إلى العتمة، ثم قال: والعشاء ـ بالكسر والمد ـ مثل العشي، والعشاءان المغرب والعتمة، وزعم قوم أن العشاء من زوال الشمس إلى الفجر، انتهى. فعلى هذا يكون تسمية العصر عشاء باعتبار القَوْل الثاني دون الأول؛ لوقوعها بعد الزوال، ولهذا سمى الظهر إحدى صلاتي العشاء.

ففي الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: صلّى النبيﷺ إحدى صلاتي العشاء، فسلّم على ركعتين، وفسرت في بعض الروايات بالظهر، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَقَوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾** [النساء: 103]؛ **أَي: فَرْضاً مُؤَقَّتاً.**

[ش] يعني: محدداً بأوقات لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها عنها عند القدرة على فعلها فيها بحسب الاستطاعة، وإلى هذا أيضاً يسير قول زيد بن أسلم منجماً كلما مضى نجم جاء نجم؛ يعني: كلما مضى وقت جاء وقت. غاية الأمر أن الأوقات كانت مجملة بيَّنها النبيﷺ بقوله وفعله كما هو مسطور في الكتب الحديثية وغيرها، وسنذكر ذلك في مَوْضعه.

[م] **وأمّا السُّنّةُ، فَما رُوي عن النَّبيِّ ﷺ أَنّه قالَ: «بُنِيَ الإِسْلامُ عَلى خَمْسٍ: شَهادةِ أَنْ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ، وَإِقامِ الصَّلاةِ، وَإِيتاءِ الزَّكاةِ، وَصَوْمِ رَمضانَ، وَحَجِّ البيتِ مَنِ استطاعَ إليه سَبيلاً».**

[ش] هذا الحديث في الصحيحين من رواية عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بلفظ: قال رسول اللهﷺ: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان» لفظ البخاري، وفي رواية مسلم: «وأن محمّداً عبده ورسوله»، وفي رواية أخرى له: «عبده»، إني سمعت رسول اللهﷺ يقول: «إن الإسلام بُني على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت»، وعلى هذه مشى المصنف إلا أنه زاد: «من استطاع إليه سبيلاً»، وهذه الزيادة غير ثابتة في هذا الحديث رواية فيما أعلم، وهي ثابتة في غيره، كما هي ثابتة بنص الكتاب والإجماع أيضاً، وذكر الخمس بدون الهاء كما هنا رواية أكثر

....

الأصول المعتمدة كصحيح مسلم، وفي بعضها: خمسة بالهاء، وكلاهما صحيح. والمراد برواية الهاء خمسة أركان أو أشياء أو أصول، وبرواية حذفها خمس خصال أو دعائم أو قواعد، وشهادة بالجر على أنها بدل من خمس بدل البعض من الكل، وباقي المعطوفات عليها مجرورة بالعطف عليها أو بالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف، وباقي المعطوف عليها مرفوع بالعطف عليها، أي على شهادة أن لا إله إلا الله إلى آخره، والاقتصار في هذه الرواية على ذكر الشهادة لله بالتوحيد إما تقصير من الراوي في حذف الشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة التي أثبتها غيره من الحفاظ، وإما أن تكون الرواية وقعت هكذا من أصلها، ويكون من باب الاكتفاء بأحد القرينتين للدّلالة على الآخر المحذوف لما بينهما من التلازم الشرعي في باب الدخول في الإسلام والاتصاف به، ثم في هذه الرواية ورواية أخرى لمسلم لهذا الحديث وقع تقديم صيام رمضان على الحج، مع إنكار ابن عمر على من قدّم الحج على الصيام، وسياق هذه الرواية الأخرى لمسلم هكذا عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، قال: «بُني الإسلام على خمسٍ على أن يوحَّد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج»، فقال رجل: الحج وصيام رمضان، قال: «لا، صيام رمضان والحج»، وهكذا سمعته من رسول الله ﷺ، انتهى. وهذا الرجل الذي ردَّ عليه ابن عمر تقديم الحج زيد بن بشر السكسكي، ذكره الحافظ الخطيب البغدادي، ووقع في الرواية الأولى مع رواية أخرى لمسلم تقديم الحج على الصيام، وهذا تعارض ظاهر، والأظهر في دفعه على ما ذكره الشيخ محيي الدين النووي في شرح مسلم أنه يحتمل أن ابن عمر سمعه من النبي ﷺ مرتين: مرة بتقديم الحج، ومرة بتقديم الصوم، فرواه أيضاً على الوجهين في الوقتين، فلما ردَّ عليه الرجل وقدّم الحج قال ابن عمر: لا تزد ما لا علم لك به، ولا تعترض بما لا تعرفه ولا تقدح فيما لا تحققه، بل هو تقديم الصوم، هكذا سمعته من رسول الله ﷺ. وليس في هذا نفي لسماعه على الوجه الآخر. ويحتمل أن ابن عمر كان سمعه مرتين بالوجهين كما ذكرنا، ثم لما ردّ عليه الرجل نسي الوجه الذي ردّه فأنكره، فهذان الاحتمالان هما المختاران في هذا، انتهى.

قلت: والأول أقرب، ثم قال: ثم اعلم أنه وقع في رواية أبي عوانة الإسفراييني في كتابه المخرج على صحيح مسلم، وشرطه عكس ما وقع في مسلم من قول الرجل لابن عمر: قدم الحج، فوقع فيه أن ابن عمر قال للرجل: اجعل صيام رمضان آخرهن كما سمعت من فيّ رسول الله ﷺ، قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: لا تقاوم هذه الرواية ما رواه مسلم.

قلت: وهذا محتمل أيضاً صحته، ويكون قد جرت القضية مرتين لرجلين، انتهى.

قلت: وهذا متجه إن كان اللفظ والسياق الذي في رواية أبي عوانة وهو عين اللفظ والسياق الذي هو محل في رواية مسلم، وإلا فالتعارض قائم، فإنه يبعُد؛ إذ كان كل منهما جائزاً مسموعاً

وقوله ﷺ: «عَلَمُ الإِيمانِ الصَّلاة».

وقوله ﷺ: «الصَّلاةُ عِمادُ الدِّينِ، فمَنْ أَقامَها فَقَدْ أَقامَ الدِّينَ، ومَنْ تَركَها فقد هَدَم الدِّين».

له من النبي ﷺ أن ينكر كلّاً منهما على قائله، ويحتج عليه بأنه سمعه من النبي ﷺ على خلاف ما ذكره ذلك القائل، وكذا يبعد أن يكون إنكاره على كل منهما ناسياً لسماعه ذلك من رسول الله ﷺ هكذا، بل إن ثمّ القول بعدم مكافأة رواية أبي عوانة المذكورة لرواية مسلم في الثبوت كما ذكره ابن الصلاح، فلا تعارض في الحقيقة؛ لعدم المقاومة التي هي شرط قيام ركن المعارضة، وإلا فصورة المعارضة قائمة، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

فإن قيل: الإسلام هو الشهادة بالوحدانية لله تعالى وبالرسالة لمحمد ﷺ، ولهذا نحكم بإسلام من تلفَّظ بهما، فلِمَ ذكر معها ما ذَكَر؟

أجيب: تعظيماً لذلك. قال ابن الصلاح: حكم الإسلام في الظاهر يثبت الشهادتين، وإنما أضاف إليهما الصلاة وما معها لكونها أظهر شعائر الإسلام وأعظمها، وبقيامه بها يتم استسلامه، وتركه لها يشعر بانحلال قيد انقياده أو اختلاله، انتهى.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير يكون الإسلام هو هذه الأمور الخمسة، والمبني لا بُدّ أن يكون غير المبني عليه.

فالجواب: إن الإسلام عبارة عن المجموع، والمجموع غير كل واحد من أركانه؛ يعني: المقصود من هذا الحديث بيان كمال الإسلام وتمامه، فلذا ذكر هذه الأمور مع الشهادة لا نفس الإسلام. ثم كما قال شرف الدين الطيبي: مثلت حالة الإسلام مع أركانه الخمسة بحالة خباء أُقيمت على خمسة أعمدة، وقطبها التي يدور عليها الأركان هي شهادة أن لا إله إلا الله، وبقية شعب الإيمان كالأوتاد للخباء، فظهر أن الإسلام غير، والأركان غير، كما أنَّ الأعمِدة غير، والبيت غير، وللكلام على هذا الحديث مجال واسع غير هذا الكتاب به أليق، فلنكتف بهذا القدر من ذلك هنا، ومن رام الاستقصاء فعليه بشروح الصحيحين، والله سبحانه الموفّق.

[م] **وقوله ﷺ: «عَلَمُ الإِيمانِ الصَّلاة».**

[ش] بفتح العين المهملة واللام؛ أي: علامته، ومثله في الشاذ، وأنه لعلم للساعة، ولم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ، وله شواهد كثيرة سنورد بعضَها عن قريب.

[م] **وقوله ﷺ: «الصَّلاةُ عِمادُ الدِّينِ، فمَنْ أَقامَها فَقَدْ أَقامَ الدِّينَ، ومَنْ تَركَها فقد هَدَم الدِّين».**

[ش] أخرج الصدر من هذا الحديث ـ أعني ـ الصلاة عماد الدين البيهقي في شعب الإيمان من حديث بسند فيه ضعف إلى عكرمة عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً، وأبو القاسم الأصفهاني في

وقوله ﷺ: «خَمَسُ صَلواتٍ افْتَرَضَهُنَّ اللهُ تعالى مَنْ أَحسنَ وُضوءَهُنَّ وَصَلَّاهُنَّ لِوَقْتِهِنَّ وَأَتَمَّ رُكُوعهنَّ وسُجودهنَّ وخُشوعهنَّ كانَ له على اللهِ عَهداً أن يغفرَ له».

وقوله ﷺ: «الفَرقُ بين العبدِ وبينَ الكُفْرِ: تَرْكُ الصَّلاة».

كتابه الترغيب والترهيب عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً بلفظ: «الصلاة عماد الإسلام»، والحارث ضعيف جداً، وأما باقي الحديث فلم أقف على تخريجه، نعم ورد ما يشهد له معنى، فعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال حماد بن زيد: وَلا أعلمه إلا قد رفعه إلى النبيّ ﷺ، قال: «عُرى الإسلام وقواعد الدين ثلاثة عليهن أسس الإسلام، مَنْ ترك واحدة منهن فهو لها كافر حلال الدم: شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان» رواه أبو يعلى بإسناد حسن.

وعن أبي أمامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، وكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهنَّ نقضاً الحكم، وآخرهن الصلاة» رواه ابن حبان في صحيحه.

[م] **وقوله ﷺ: «خَمَسُ صَلواتٍ افْتَرَضَهُنَّ اللهُ تعالى مَنْ أَحسنَ وُضوءَهُنَّ وَصَلَّاهُنَّ لِوَقْتِهِنَّ وَأَتَمَّ رُكُوعهنَّ وسُجودهنَّ وخُشوعهنَّ كانَ له على اللهِ عَهداً أن يغفرَ له».**

[ش] «ومن لم يفعل فليس له على الله عهد إن شاءَ غفر له، وإن شاء عذَّبه» أخرجه أبو داود بهذا اللفظ من حديث عُبادة بن الصامت، وفي رواية عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهنَّ ولم يضيّع منهن شيئاً استخفافاً بحقهنّ كان له عند الله عهد أن يُدخله الجنة، ومن لم يأتِ بهن فليس له عند الله عهد؛ إن شاء عذّبه وإن شاء أدخله الجنة» رواه مالك وابن حبان في صحيحه وغيرهما.

[م] **وقوله ﷺ: «الفَرقُ بين العبدِ وبينَ الكُفْرِ: تَرْكُ الصَّلاة».**

[ش] وفي نسخة: «ما بين العبد وبين الكفر: ترك الصلاة»، وفي نسخة: «الفرق بين المسلم وبين الكافر ترك الصلاة»، والمعنى في الكل واحد في الحقيقة، ولم أقف على مجموع لفظ كل من هذه النسخ مروياً في خصوص طريق، نعم المعنى ثابت وروده بألفاظٍ شتى، فلا يضرّ في ثبوته عدم ثبوت خصوص لفظ نفسه، فهذه من الألفاظ المذكورة في خصوص طريق من الطرق لهذا الحديث، ولا سيما الأمر في ذلك سهل كما سترى، ففي صحيح مسلم: «بين الرجل وبين الشرك والكفر: ترك الصلاة»، وفي كتاب الصلاة لمحمد بن نصر: «بين العبد والكفر أو الشرك: ترك الصلاة، فإذا تركها فقد أشرك»، وفي سنن ابن ماجه: «ليس بين العبد والشرك إلّا ترك الصلاة، فإذا تركها فقد أشرك»، وفيها أيضاً: «بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة»، وفي مسند أحمد: «بين الرجل وبين الكفر ترك

وَأَمَّا إِجْماعُ الأُمةِ، فإِنَّ الأُمةَ قد أَجمعَتْ مِن لَدُنَّ رسولِ اللهِ ﷺ عَلَىَ فَرضِيَّةِ الصَّلاةِ مِن غَيرِ نَكيرٍ مُنْكرٍ وَلا مُنازعة.

الصلاة»، وفي سنن النسائي: «ليس بين العبد وبين الكفر إلا ترك الصلاة»، وفي جامع الترمذي: «بين الكفر والإيمان ترك الصلاة»، والأحاديث التي تدور على هذا المعنى كثيرة.

[م] **وَأَمَّا إِجْماعُ الأُمةِ، فإِنَّ الأُمةَ قد أَجمعَتْ مِن لَدُنَّ رسولِ اللهِ ﷺ عَلَىَ فَرضِيَّةِ الصَّلاةِ مِن غَيرِ نَكيرٍ مُنْكرٍ وَلا مُنازعة.**

[ش] من منازع يعتد به في فرضيتها على المكلفين، ولا في كونها خمساً عليهم في كل يوم وليلة، ولا في إعداد ركعاتها، وهذا الإجماع القطعي الثبوت مستمر إلى يومنا هذا عصراً بعد عصر، وكذا على إكفار جاحد فرضيتها على المكلفين، أو إكفار جاحد شيء من أعداد ركعاتها. نعم إن وقع الاختلاف في وجوب العشاء على قوم لا يوجد وقتها عندهم، ففي شرح القدوري المسمَّى بجامع المضمرات والمشكلات نقلاً عن المحيط: والظاهر أنه يعني المحيط البرهاني لصاحب الذخيرة، ورد فتوى في زمن الصدر الكبير برهان الأمة، وكان فيها: إنا لا نجد وقت العشاء في بلدنا، فإن الشمس كما تغرب يطلع الفجر من الجانب الآخر، فهل علينا صلاة العشاء؟ فكتب في الجواب: إنه ليس عليكم صلاة العشاء، وهكذا كان يفتي الإمام الأجل ظهير الدين. وحكى الزاهدي في شرحه هذا من غير عزو إلى شيء، وأردفه بما لفظه:

قلت: وبلغنا أنه ورد هذه الفتوى من بلاد بلغار بأن الفجر يطلع فيها قبل غيبوبة الشفق في أقصر ليال السنة على شمس الأئمة الحلواني، فأفتى بقضاء العشاء، ثم وردت بخوارزم علي الشيخ الكبير سيف السُّنّة البقالي، فأفتى بعدم الوجوب، فبلغ جوابه الحلواني فأرسل من يسأله في عامته بجامع خوارزم: ما تقول فيمن أسقط من الصلوات الخمس واحدة، هل يكفر؟ فسأل وأحس به الشيخ، فقال: ما تقول فيمن قطع يداه من المرفقين أو رجلاه من الكعبين، كم فرائض وضوئه؟ قال: ثلاث لفوات محل الرابع. قال: وكذلك الصلاة الخامسة. فبلغ الحلواني جوابه، فاستحسنه ووافقه فيه، انتهى. واختاره صاحب الكنز والكافي لعدم سبب الوجوب، وهو الوقت، واختار غيره الوجوب، ورجحه شيخنا المحقق ومنع صحة القياس المذكور، فقال: ولا يرتاب متأمل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعيلي الذي جعل علامة الوجوب الخفي الثابت في نفس الأمر، وجواز تعدد المعرفات فإنه المشي، فانتهاء الوقت انتهاء للمعرف، وانتهاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتهاء لوجود دليل آخر، وقد وجد وهو ما لو تواطأت عليه أخبار الإسراء من فرض الصلاة خمساً بعد ما أُمروا أولاً بخمسين، ثم استقرَّ الأمر على الخمس شرعاً عاماً لأهل الآفاق لا تفضيل فيه بين أهل قطر وقطر.

وَكانَ ذلكَ إِجماعاً.

وما رُوي ذكر الدجال رسول اللهﷺ، قلنا: ما لبثه في الأرض؟ قال: «أربعون يوماً، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم»، فقيل: يا رسول الله! فذلك اليوم الذي كسنة أيكفينا صلاة يوم؟ قال: «لا، اقدروا له» رواه مسلم، فقد أوجب أكثر من ثلاثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلاً أو مثلين، وقس عليه. فاستفدنا أن الواجب في نفس الأمر خمس على العموم، غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها، فلا يسقط بعدمها الوجوب، وكذا قالﷺ: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد»، ثم هل ينوي القضاء الصحيح أنه لا ينوي القضاء لفقد وقت الأداء، ومن أفتى بوجوب العشاء يجب على قوله الوتر، انتهى. وقد نقل المتولي من الشافعية القول بالوجوب عن الشافعي أيضاً، ونقل الرافعي عن فتاوى القاضي حسين، والنووي عن المتولى أنه يعتبر في حقهم قدر ما يغيب فيه الشفق في أقرب البلاد إليهم، ولم يتعقبا ذلك برد، ومشى عليه غيرهما.

قال العبد الضعيف غفر الله له وعليه: إن ظاهر حديث الدجال المذكور يفيد أنه يقدر للصلاة بالنسبة إلى خصوص ذلك البلد، فإنهﷺ جعل الإقدار بدلاً عن مشاهدة الوقت حقيقة، ومعلوم أن الوقت مما يختلف باختلاف كثير من الأقطار، والبدل لا يخالف المبدل في مثله، كما فيما لو حجب الشمس نهاراً حاجب من سحاب مثلاً،وقد قيل في معنى الإقدار أنه ينظر في الفصل الذي وقع فيه ذلك، ثم توزع الأوقات على نسبة الأيام الواقعة فيه، وهذا يؤيد ما ذكرناه على أنه جاء في رواية لابن ماجه في سننه بسند ليس بضعيف في حديث الدجال: قال رسول اللهﷺ: «وإن أيامه أربعون سنة، السنة كنصف النهار، والسنة كالشهر، والسنة كالجمعة، وآخر أيامه كالشررة يصبح أحدكم على باب المدينة فلا يبلغ بابها الآخر حتى يمسي»، فقيل: يا رسول الله! كيف نصلي في تلك الأيام القصار؟ قال: «تقدرون فيها الصلاة كما تقدرونها في هذه الأيام الطوال، ثم صلّوا»، فهذا نص في المطلوب ثم هو علاوة، فلا يضر عدم فوته على المعارضة للسياق الأول الذي لمسلم وغيره، كما ذكرنا في ثبوت المطلوب وهو أنه يجب عليه أن يصلي العشاء في الوقت الذي يؤدي إليه اجتهاده أنه وقت العشاء لولا هذا العارض، ثم أنه إنما لا ينوي القضاء فيها إذا صلاها في الوقت الذي أدّى اجتهاده. أما لو صلاها بعد انقضائه يقيناً كما لو صلاها في ثاني يوم، فإنه ينوي القضاء، والله سبحانه أعلم وهذا بحث عزيز فاغتنمه ثم إنه لا حاجة إلى قول المصنف:

[م] وَكانَ ذلكَ إِجماعاً.

[ش] فإنه معلوم أن الأُمة إذا اجتمعت على شيءٍ من الأحكام الشرعية كان ذلك الإجماع إجماعاً شرعاً.

وَإِجْمَاعُ المُسْلِمينَ حُجَّةٌ؛ لقولِهِ عليه الصَّلاةُ والسَّلام: «لا تَجْتَمِعُ أُمتي على الضَّلالة».

[م] **وَإِجْمَاعُ المُسْلِمينَ حُجَّةٌ.**

[ش] قطعية، فلا اعتداد بمن أنكر ذلك من الخوارج والشيعة، ومن الأدلة السمعية على ذلك ما أشار إليه المصنّف بقوله:

[م] **لقولِهِ عليه الصَّلاةُ والسَّلام: «لا تَجْتَمِعُ أُمتي على الضَّلالة».**

[ش] فإن معنى هذا الحديث مشهور، بل متواتر له أسانيد كثيرة من رواية جماعة من الصحابة بألفاظ مختلفة، غايته أن طرق ألفاظه آحاد، ولا ضَيْر في ذلك، ولا بأس بذكر بعض طرقه وألفاظه.

ففي مسند أحمد، والمعجم الكبير للطبراني، وتاريخ أبي بكر ابن أبي خيثمة عن أبي هانىء الخولاني، عمَّن أخبره، عن أبي نضرة الغفاري قال: قال رسول اللهﷺ: «سألت ربي أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة؛ سألت ربي أن لا تجتمع أُمتي على ضلالة، فأعطانيها. وسألته أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم الذين من قبلهم، فأعطانيها. وسألته أن لا يُظهر عليه عدواً من غيرهم، فأعطانيها. وسألته أن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، فمنعنيها»، قال شيخنا الحافظ قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: رجاله رجال الصحيح، إلا التابعي المبهم، وله شاهد مرسل رجاله رجال الصحيح، أخرجه الطبري في تفسير سورة الأنعام عن يعقوب الدورقي، عن ابن عُلية، عن يونس بن عبيد، عن الحسن البصري، فذكره مرسلاً.

وأخرج الحاكم من طريق عبد الرزاق عن إبراهيم بن ميمون، عن عبد الله بن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس مرفوعاً: «لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة»، ورجاله رجال الصحيح إلا إبراهيم بن ميمون، فإنهما لم يخرجا له وهو ثقة، والكلام على ما يتعلق بالإجماع تعريفاً وشروطاً وما ينعطف على ذلك موضعه علم أصول الفقه.

هذا وبالجملة فرضية الصلوات الخمس على المكلفين قد صارت مما عُلم من الدين ضرورة، والاستدلال عليها من باب تحصيل الحاصل، إلا أن المصنف لما أشار إلى طرق ثبوتها في الأصل لم يرَ الإحلال بما يقتضيه الحال من وصفه الكلام على ذلك بكثير الفائدة وتعميماً للعائدة، ولله الحمد والمنّة.

تَنْبِيهٌ:

واعلم أن من جملة الصَّلوات الخمس في اليوم والليلة صلاة الجمعة في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الظهر في حق من توفرت في حقه شروط وجوب الأداء، ولقد أخطأ خطأً فاحشاً من ينسب

....

من جهله الطلبة وغيرهم إلى الإمام أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى أن الجمعة سُنّة في حق المكلف المتوفر في حقه الشروط المذكورة، فإنه لم يقل بذلك أحد منهم، بل نصَّ غير واحد من المشايخ؛ منهم صاحب الاختيار، وصاحب البدائع على أن الجمعة آكد من الظهر في الفرضية، وبإكفار جاحدها، فالجدير من الإصغاء إلى هذا الافتراء الصراح، والله ولي التوفيق والنجاح.

تذنيب:

ومن المستغرب على ما زعم بعضهم أن فرضية الصلوات الخمس كما هي ثابتة بالكتاب والسُّنّة والإجماع، كذلك هي ثابتة بالمعقول أيضاً؛ لأن لكل شيء من أحوال هذا العالم مراتب خمساً مرتبة الحدوث، ومرتبة الوقوف، ومرتبة الكهولة، وفيها نقصان خفي ومرتبة الشيخوخة، والخامسة أن يبقى آثاره بعد موته ثم تمحى، والشمس حصل لها بحسب طلوعها وغروبها هذه الأحوال الخمس، فإنها حين تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود، ثم لا تزال تَزْدادُ عند انحطاطها وقربها من الغروب، ثم إذا ظاهر فيضعف ضوءها وحرها وتزداد إلى أن تبلغ وسط السّماء، فتقف هناك ساعة ثم ينحدر ويظهر فيها نقصان خفي إلى وقت العصر، ثم من العصر يظهر فيها نقصان ظاهر فيضعف ضوءها وحرّها وتزداد عند انحطاطها وقربها من الغروب، ثم إذا غربت تبقى آثارها في أفق المغرب وهي الشفق، ثم تمحى تلك الآثار وتصير الشمس كأنها ما كانت، فأوجب الله عند كل من هذه المراتب والأحوال الخمس صلاة، فأوجب عند الطلوع صلاة الفجر شكراً لنعمة زوال الظلمة وحصول النور، وزوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي الحياة، ولما وصلت إلى غاية الارتفاع ثم ظهر منها أثر الانحطاط أوجب صلاة الظهر تعظيماً للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية من الضد إلى الصد، وإظهاراً لسِمَة العبودية التي من شأنها الانحطاط بين يدي المولى وتحية الظهر وتعفير الوجه بالأرض وجثوه على الركبتين بالثناء على خالقه والمدح له، ثم لما دخلت في أول زمان الشيخوخة أوجب صلاة العصر، ثم لما غربت الشمس وهو حال الموت أوجب صلاة المغرب، ثم لما غاب الشفق وهو آثارها أوجب صلاة العشاء، فهذه أمور محسوسة ومعانٍ بديعة يشترك في إدراكها العرب والعجم.

والإمام فخر الدين الرازي نحو هذا لكن من غير تعرض لإفادته افتراض الخمس عقلاً، فقال: هذه الأحوال الخمس للشمس تشبه أحوال الإنسان مدة عمره، فخروجه إلى الدنيا كظهورها، ونشوه كارتفاعها، وشبابه كوقوفها إذا قربت من وسطها، وكهولته كانحطاطها إلى الجانب الغربي، وشيخوخته كانحطاطها إلى الغروب، وموته كغروبها وبقاء ذكره بعد موته قليلاً كآثارها إلى الأفق،

....

فكانت هذه الصلوات في هذه الأوقات تذكيراً لهذه الأحوال، انتهى.

وقريب من هذا ما ذكر أبو عبد الله الحكيم الترمذي في علله: علة نصب الفجر أن الشمس آية عظيمة، والفجر آية عظيمة، فإذا ظهرت فحقيق بالعباد أن ينهضوا إلى الطاعة، وعلة الظهر زوال الشمس وهو سجودها لله تعالى، فإنها إذا زالت مالت إلى السجود، وهو منها بمنزلة الركوع، فإذا بلغت متوسط الانحطاط فهو انحدارها للسجود، ولذا سُمِّيت العصر عصر الانحطاط. وعلة وقت المغرب ظهور سلطان الليل وهو آية عظيمة وآخر هذه الآية ظلمة الليل ونعمة السكون، انتهى.

وجمهور العلماء على أن نصب هذه الأوقات أسباباً أمر تعبدي غير معقول المعنى.

قلت: على أن هذه المتلمحات إذا لاحظها بمجردها العقل لا يراها مقتضية لإيجاب الشكر على المكلف لبارئه تعالى بخصوص هذه العبادة على ما هي عليه من المقدار الخاص والكيفية الخاصة دون غيرها من المقادير والكيفيات الممكنة، فالحق أن مفيد ذلك إنما هو السميع، والله يعلم وأنتم لا تعلمون.

تذييل:

وفي الرَوضة للروندسي: سألت أبا الفضل: لِمَ كانت صلاة الفجر ركعتين، والظهر والعصر والعشاء أربعاً، والمغرب ثلاثاً؟ فقال: الشرع، فقلت: زدني، فقال: لأنَّ كل صلاة صلاها نبي، فآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ صلى الفجر؛ لأنه حين خرج من الجنة أظلمت عليه الدنيا وجنّ الليل ولم يكن رأى قبل ذلك شيئاً من ذلك فخاف خوفاً شديداً، فلمّا انشق الفجر صلى ركعتين شكراً لله تعالى، الأولى شكراً للنجاة من ظلمة الليل، والثانية شكراً لرجوع ضوء النهار، فكان ذلك منه تطوعاً، فأمرنا بذلك ليدفع عنا ظلمة المعاصي وينوّر علينا بنور الطاعة. وأول من صلى بعد الزوال إبراهيم، فالأولى شكراً لذهاب غم الولد، والثانية لمجيء الغد، والثالثة لرضى الله تعالى، والرابعة شكراً لصبر ولده على الذبح، وما كان ذلك منه تطوعاً، فأمرنا بذلك لأنه تعالى وفّقنا على إبليس كما وفقه بذبح الولد وأنجانا من الغم كما أنجاه، وفدانا من النار كما فداه، ورضِيَ عنا كما رَضِيَ عنه. وأول من صلى العصر يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ أنجاه الله تعالى من أربع ظلمات، وقت العصر ظلمة الزلة، وظلمة الليل، وظلمة البحر، وظلمة بطن الحوت شكراً، وكان ذلك تطوعاً منه، فأمرنا بذلك لينجينا الله تعالى من أربع ظلمات: ظلمة الذنب كما أنجاه الله من ظلمة الزلة وظلمة القيامة، وظلمة القبر، وظلمة جهنم. وأول من صلى المغرب تطوعاً وشكراً عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حين خاطبه الله تعالى بقوله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: 116]، وكان ذلك بعد غروب الشمس، فالأولى

....

لنفي الألوهية عن نفسه، والثانية لنفيها عن والدته، والثالثة لإثباتها لله تعالى، فأمرنا بذلك ليهوّن علينا الحساب في يوم القيامة وينجينا من النار ويؤمنّا من الفزع الأكبر.

وأول من صلى العشاء موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حين خرج من المدائن فضلَّ الطريق، فكان في غمّ المرأة وغم أخيه هارون وغمّ عدوّه فرعون وغمّ أولاده، فلما أنجاه الله تعالى من ذلك كله ونودي من شاطىء الوادي: الأيمن صلى أربعاً شكراً تطوّعاً، فأمرنا بذلك ليهدينا كما هداه ويكفينا كما كفاه ويجمع بيننا وبين الأنبياء كما جمع بينه وبين أولاده وأخيه وأعطانا الظفر على عدونا كما أعطاه، فلذلك كانت خمس صلوات، انتهى.

وهذا يخالف ما قدّمناه من شرح الآثار عن عبيد الله بن محمد ابن عائشة في العصر والمغرب والعشاء، وذكر الرافعي مِنَ الشافعية في شرح المسند الصحيح: الصبح صلاة آدم، والظهر لداود، والعصر لسليمان، والمغرب ليعقوب، والعشاء ليونس. وأورد في ذلك خبراً، فهذا يوافق ما تقدم في الصبح لا غير. ومنهم من قال: هذه الصلوات تفرقت في الأنبياء وجمُعت في هذه الأمة، ثم وافق ما في الروضة في الفجر والظهر والمغرب، إلا أنه قال: صلاها عيسى ركعتين؛ ركعة عن أُمة وركعة عن نفسه. وأوفق في العصر ما ذكره الرافعي، ثم قال: وأمّا العشاء فخصت بها هذه الأمة، والله سبحانه أعلم.

وذكر الإمام فخر الدين الرازي في بيان وجه الحكمة: وجعل الصلوات سبع عشرة ركعة أن زمن اليقظة في اليوم والليلة سبع عشرة ساعة، فإن النهار المعتدل اثنتي عشرة ساعة، وسهر الإنسان أول الليل ثلاث ساعات ومن آخره ساعتان من طلوع الفجر، فجعل لكل ركعة ساعة، انتهى.

وقيل غير ذلك، والكل قول بالتخمين من غير دليل، واليقين فيه عنْد من لا يُسأل عما يُفعل وهم يسألون، فعلى المكلف الامتثال عملاً وعقلاً، والاعتراف بأن ذلك منه تعالى ليس بسدى، وهو عزّ وعلا أعلم بمراده من التكليفات بخصوص أمور دون غيرها لعباده، وإنما ذكرنا هذا وأمثاله لعظم موقع معرفته في بعض النفوس، حتى إن بعضهم ليظن أن من لم يعلم ذلك فقد حرم جليلاً من المنفوس. والصواب أنْ يكون السبيل فيه وفي أمثاله ما بينّاه، والحال فيه على ما أوضحناه، فلا ينبغي العدول في أمره عن ما شرحناه، والله ولي التوفيق.

خاتِمَة:

بقي لو ترك الصلاة عمداً غير جاحد لوجوبها، بل كسلاً لفعلها حتى خرج الوقت، هل يكفر

....

كَمَا هو ظاهر الأحاديث الماضية، أم لا؟ فقال الحافظ زكيّ الدين عبد العظيم المنذري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قد ذهب جماعات من الصحابة ومَن بعدهم إلى تكفير من ترك الصلاة متعمداً لتركها حتى يخرج جميع وقتها، منهم عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل، وجابر بن عبد الله، وأبو الدرداء. ومن غير الصحابة: أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وعبد الله بن المبارك، والنخعي، والحكم ابن عتيبة، وأيوب السختياني، وأبو داود الطيالسي، وزهير بن حرب، انتهى وغيرهم.

وأخرج الترمذي والحاكم بإسنادٍ ذكر أنه صحيح على شرطهما عن أبي هريرة، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ لا يرون شيئاً من الأعمال تركه كفر غير الصَّلاة، وذهب الجمهور منهم أصحابنا ومالك والشافعي وأحمد في رواية إلى أنه لا يكفر، ثم اختلفوا في أنه هل يُقتل بسبب هذا الترك؟ فقال الأئمة الثلاثة: نعم، على ما فيه من اختلاف وتفصيل سنذكرهما. ثم هل يكون حداً أو كفراً، فالمشهور من مذهب مالك وبه قال الشافعي أنه حدّ، وكذا عند أحمد في هذه الرواية الموافقة للجمهور في عدم التكفير، وقال في الرواية المكفّرة: إنه يقتل كفراً، وهي المختارة عند جمهورالعلماء أصحابه على ما ذكره ابن هبيرة، وإذا قُتل يقتل بضرب عنقه بالسيف عند مالك وأحمد وفي الصحيح عند الشافعية، وقال بعض المالكية والشافعية: ينخس بالسيف أو بحديدة نخساً حتى يصلي أو يموت، ثم إذا مات غسل وصُلِّي عليه ودُفن في مقابر المسلمين؛ لأنه مُسلم.

وقيل: لا يغسل ولا يصلَّى عليه ولا يُرفع نعشه ويطمس قبره إهانة له بإهماله هذا الفرض الذي هو شعار ظاهر من الدين، ثم المشهور من مذهب مالك أنه يؤاخذ تارك الصلاة بها في آخر الوقت الضروري لا الاختياري، فإن امتنع من فعلها وقال: لا أصلي؛ يُهدَّد ويضرب ليصلي، فإن لم يصلِّ قُتل، وإن امتنع فعلاً لا قولاً، فظاهر المذهب القتل، وقيل: لا يُقتل. وعن أشهب أنه لا يقتل حتى يخرج الوقت، فإن خرج الوقت ولم يُصلِّ قُتل.

وقال بعضهم وهو الأقيس: لأن الموجب هو الترك ولا تحقق إلا بعد ذَهَاب الوقت وإيقاع المسبب قبل سببه محال، والوقت الضروري عندهم ما يكون فيه ذو العذر من حيض أو نفاس أو صبي أو جنون أو كفر مودياً، وقيل: مِنْ غير كراهة وهو من حين يضيق وقت الاختيار عن صلاته إلى مقدار تمام ركعة.

وقيل: إلى الركوع قبل طلوع الشمس في الصبح، وقيل: الغروب في العصر، وقيل: الفجر في العشاء وفي الظهر والعصر معاً، والمغرب والعشاء معاً قولان:

....

أحدهما: أن يبقى من وقت العصر مقدار الظهر وركعة فوقها، ومن وقت العشاء مقدار المغرب وركعة فوقها، وهذا معزواً إلى مالك وابن القاسم وأصبغ وأكثر أصحابه.

وثانيهما: أن ينفي زيادة ركعة على مقدار الثانية، وهو قول ابن الماجشون وابن مسلمة وسحنون، والصحيح عند الشافعية قتله بترك صلاة واحدة بشرط إخراجهما عن وقت الضرورة، وهو الوقت الذي يجمع تلك الصلاة فيه، فلا يقتل بترك الظهر حتى تغرب الشمس ولا بالمغرب حتى يطلع الفجر؛ لأن الوقت مشترك بين أرباب الأعذار فصار شبهة في تأخيرالقتل إليه، ولم يعتبر الروياني منهم وقت الضرورة، وقال: إنه المذهب. قالوا: ويُستتاب قبل الإقدام على قتله، فإن تاب بأن صلى لم يُقتل، وإن لم يتب قُتل. واختلفوا في أن الاستتابة واجبة أم مستحبة، وظاهر كلام الرافعي والنووي في الروضة الوجوب، وصرَّح النووي في التحقيق بالندب، وعلى القول بالوجوب تكفي الاستتابة في الحال في أظهر القولين، وقيل: يُمهل ثلاثة أيام.

واختلفت الرواية عن أحمد متى يجب قتله على ثلاث روايات:

الأولى: أنه متى ترك صلاة واحدة وتضايق وقت الثانية ودُعي إلى فعلها ولم يصلّ، وهو اختيار أكثر أصحابه. وفرَّق أبو إسحاق بن شاقلا منهم بين أن يترك صلاة إلى وقت صلاة أخرى لا يجمع معها، مثل أن يترك الفجر إلى الظهر، والعصر إلى المغرب فيُقتل، وبين أن يترك صلاة إلى وقت صلاة أخرى يجمع معها؛ كالمغرب إلى العشاء، والظهر إلى العصر فلا يقتل.

الثانية: إذا ترك ثلاث صلوات متواليات وتضايق وقت الرابعة ودُعي إلى فعلها ولم يُصل؛ قُتل.

الثالثة: أنه يدعى إليها ثلاثة أيام، فإن صلى وإلا قُتل؛ رواها المروزي، واختارها الخرقي. وقال أصحابنا في جماعة منهم الزهري: لا يُقتل، بل يعزّر ويحبس حتى يموت أو يتوب، وتابعهم المقري واختاره الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي والد ابن دقيق العيد، وأنشد لنفسه وأحسن:

خَسِرَ الذي ترك الصلاة وخابَا وأبى معاداً صالحاً ومآبا
إن كان يجحدها فحَسْبُك أنه أمسى بربّك كافراً مُرتابا
أو كان يتركها لنَوْع تكاسلٍ غطى على وجهِ الصواب حِجابا
فالشافعيُّ ومالك رأيا له إن لم يَتُب حدَّ الحُسام عِقابا



ثمَّ اعلمْ بِأَنَّ للصَّلاةِ شَرائطَ قَبْلَها وفَرائضَ وأَرْكاناً ووَاجِباتٍ وسُنناً وآداباً وكراهيةً ومَناهي فيها.

وأبــو حنيفة قــال يُـتـرك مـرة ... هـمـلاً ومـــرّة يُـحـبـس إيجابا

والظاهر المشهور مـن أقواله ... تـعـزيـره زجــراً لـه وعـقـابـا

والـــرأي عـنـده أن يـؤدبـه الإمـا ... م بـكـل تـأديـب يــراه صـوابـا

ويـكـفّ عنه القتل طـول حياته ... حتى يلاقي فـي الـمـآب حسابا

فالأصل عصمته إلـى أن يمتطي ... إحـدى الثلاث إلى الهلاك رِكابا

الكفر أو قتل المكافىء عامداً ... أو محصن طلب الـزّنـا فأصابا

وممّا يشهد لهم ما أشار إليه الناظم من الحديث المتفق عليه: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، وزنى بعد إحصان، وقتل نفس بغير حق»، وما تقدم من حديث عُبادة بن الصامت؛ لأن التارك لو كفر بالترك لامتنع دخوله الجنة ولم يدخل تحت المشيئة؛ لأن من يُشرك بالله فقد حرَّم الله عليه الجنّة، وما استدل به المكفِّرون من الحديث محمول على حاجته نحو الوجوب جمعاً بينه وبين غيره مما يفيد عدم الكفر.

وقال ابن حبان: تأويل هذا الحديث أن الرجل إذا ترك الصلاة ارتقى إلى ترك غيرها من الفرائض، وأدى ذلك إلى الجحد فأطلق على البداية اسم النهاية.

وقال الغزالي في الإحياء في قولهﷺ: «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر»؛ أي قارب أن ينخلع من الإيمان بانحلال عروته وسقوط عماده، كما يقال لمن قارب البلد أنه بلغها ودخلها، انتهى.

ويشكل على القائلين بأنه يُقتل حداً أن التوبة لا تفيد إسقاط الحد، وهو نظير من سرق نصاباً ثم رده، فإنه لا يسقط عنه القطع بالرد، وقد ذكرنا عنهم أنه يسقط القتل عن التارك بالتوبة، وهو إتيانه بتلك الصلاة. وما أجاب به بعضهم من أن هذا القتل لا يضاهي الحدود التي وُضعت عقوبة على معصية سابقة، بل حملاً على ما توجه عليه من الحق، وأن قتله يسقط إثم الترك فقط هو عين الإشكال، والله سبحانه أعلم بحقيقة كل حال.

[م] **ثمَّ اعلمْ بِأَنَّ للصَّلاةِ شَرائطَ قَبْلَها وفَرائضَ وأَرْكاناً ووَاجِباتٍ وسُنناً وآداباً وكراهيةً ومَناهي فيها.**

[ش] وفي بعض النسخ صدر هذا الكلام بكتاب الطهارة، والظاهر تركه كما هو كذلك في غير نسخة، ثم الشرط مصدر شرط يشرط بفتح العين في الماضي، وضمها وكسرها في المضارع

....

ويجمع على شروط، وأما جمعه على شرائط كما فعل المصنّف وغيره كما يفيده كلامه عليها مفصّلة، فهو على خلاف المعروف من القاعدة التصريفية، فإن فعائل لم تحفظ جمعاً لفعل بفتح الفاء وسكون العين، وهو في اللغة العلامة، وفي الاصطلاح: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، والمراد هنا ما يجب تقديمه على الصلاة واستمراره فيها حقيقة أو حكماً. وقوله قبلها: بيان للواقع، فهو قيد إضافي[1] لا قصدي، كما في قول القدوري باب شروط الصلاة التي يتقدمها وركن الشيء جانبه الأقوى، وفي الاصطلاح: ماهية الشيء أو جُزءٌ منها يتوقف تقوّمها عليه، فالشرط والركن متباينان حينئذ لاعتبار الخروج عن ماهية المشروط في ماهية الشرط، وكون الركن نفس الشيء أو جزؤه الداخل فيه، والفرض في اللغة: التقدير والقطع، وفي الاصطلاح: ما ثبت بدليل قطعي من الكتاب أو السُّنّة أو الإجماع، فيشمل الشرط والركن فحينئذٍ ذكر الفرائض هنا مستدرك؛ لأن الفرض لا يوجد للصلاة بهذا المعنى إلا وهو أحدهما، فذكرهما فعن[2] عنه، على أن المصنف سيفيد كلامه أنه لم يرد به سوى الأركان على ما في بعضها من خلاف.

فإن قلت: فهل ما تقدم من المناقشة في إيراد لفظ شرائط آتٍ هنا؟ قلت: لا، فإنه سيفيد أنه استعملها جمعاً لفريضة وفعيلة يطرد جمعها على فعائل كصحيفة وصحائف، والواجب في اللغة اسم فاعل مِنَ الوجوب بمعنى اللزوم أو السقوط أو الاضطراب، وفي الاصطلاح: ما ثبت لزومه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد وهو المراد به هنا، ومن خاصته أن للصلاة اعتباراً مع الإخلال به لكن مع الانتباه[3] إذا كان عمداً وبدون الانتباه مع خبر له بالسجود إن كان سهواً، وفي المعنى الاصطلاحي المعنى اللغوي، فإنه لازم عملاً وساقط علماً ومضطرب بينهما أو بين الفرض والسُّنة في اللغة الطريقة، وأما في الاصطلاح ففيها عبارات منها الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، ومنها ما فعله النبيّ ﷺ وتركه أ- ,اناً بلا عذر، وللناس أيضاً في تعريف الأدب عبارات، ولا سيما بالنسبة إلى ما يضاف إليه الأدب، فمن تعاريفه مطلقاً ملكة نفسانية تعصم من قامت به عما يشين، ومنها رعاية الأمور المستحسنة بحسب العادات، ومن تعاريفه بالنسبة إلى المشروعات ما في تحفة الفقهاء والبدائع وغيرهما، وقد مشى عليه غير ما شارح من شارحي الهداية ما فعله رسول الله ﷺ مرة أو مرتين ولم يواظب عليه.

(1) اتفاقي.

(2) مغنٍ.

(3) الإساءة.



....

قلت: وهو قاصِرٌ على بعض الآداب والذي يعمها وهو ما ظهر للعبد الضيف غفر الله تعالى له أن يقال: وغاية ما راعاه النبيﷺ أحياناً من غير عذر في الترك أو مواظبة مع ما ينفي افتراضه ووجوبه واستنانه أو ما رغب فيه مع وجود هذا النافي المذكور، والظاهر مساواة الأدب للمندوب، ولعله يعبر عن أدب الصَّلاة برعاية ما راعاه النبيّﷺ أحياناً من غير عذر في الترك أو مواظبة مع ما ينفى افتراضه من الأمور المنسوبة إلى الصّلاة قولاً أو فعلاً أو كفاً أو رغب فيه ولم يقم دليل على افتراضه ولا وجوبه ولا استنانه، وباستقراء الآداب تظهر فوائد هذه القيود. والمكروه ضد المحبوب، قال اللامشي: هو ما يكون تركه أولى من فعله وتحصيله، انتهى. وهذا في الظاهر محض المكروه كراهة تنزيه، ولو أريد أولى وجوباً وندباً ليشمل المكروه كراهة تحريم أيضاً، إلا أنه خلاف ظاهر العبارة، والمنهي خلاف المأمور، فإن كان المنهي المتعلق به قطعي الثبوت والدلالة فحرام، وإن كان ظني الثبوت دون الدلالة أو بالعكس فمكروه تحريماً، وإن كان ظنِّي الثبوت والدلالة فمكروه تنزيهاً.

واعلم أن المكروه تنزيهاً مرجعه إلى ما هو خلاف الأولى، والظاهر أنهما متساويان كما أشار إليه اللامشي، ولا ينافيه إطلاق المكروه تنزيهاً على ما تعلق به نهي ظنِّي الثبوت والدلالة، فإنه لا يفيد الحصر؛ بل هو إطلاق له على بعض أفراده، وكذا لا يمنع من إطلاق خلاف الأولى عليه، وقد يفرّق بينهما بأن خلاف الأولى لا صنعة نهي فيه؛ كترك الضحى، بخلاف المكروه على الحرام، كما قال القدوري في مختصره تنزيهاً، وهذا أمر يرجع إلى الاصطلاح والتزامه ليس بلازم، كما أنه قد يطلق المكروه على الحرام كما قال القدوري في مختصره. ومن صلَّى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل الإمام ولا عذر له كره له ذلك.

وقد نُقل عن الشافعي أيضاً إطلاق الكراهة على الحرام، فيتفرَّع على هذا أنه إذا كان المكروه أعم مطلقاً يطلق على الحرام والمكروه كراهة تنزيه مساوياً لما هو خلاف الأولى كان المكروه أعم مطلقاً من النهي، وكل منهي مكروه، وليس كل مكروه منهياً لصدق المكروه على ما ليس فيه صنعة نهي مما هو خلاف الأولى وعدم صدق المنهي عليه، وإذا كان المكروه لا يطلق على الحرام والمكروه تنزيهاً بألا يطلق إلا على ما فيه صنعة نهي كان المنهي أعم مطلقاً من المكروه، فكل مكروه منهي وليس كل منهي مكروهاً لصدق المنهي على الحرام، وعدم صدق المكروه عليه. وإذا كان المكروه لا يطلق على الحرام، لكن المكروه تنزيهاً مساوٍ لما هو خلاف الأولى كان بين المكروه والمنهي عموم وخصوص من وجه لصدقهما على المكروه وتحريماً لصدق المنهي دون المكروه على الحرام على ما هو خلاف الأولى مما لا صنعة نهي فيه.

ثُمّ إن المصنف ذكر فصلاً للمكروه ولم يذكر فصلاً للمنهي، فلعله جانح إلى أن المكروه

أما الشَّرائطُ فَسِتَّةٌ: الطَّهارةِ مِنَ الحَدَثِ، وَالطَّهارَةِ مِنَ النَّجاسةِ، وَسَتْرِ العَوْرَة، وَاستقبالُ القِبْلَةِ، والوَقْتُ، والنِّيَّةُ.

أَمَّا الشَّرطُ الأَوَّل، وَهُوَ الطَّهارةُ من الحدثِ، فَالاغتسالُ والوضوءُ عندَ وجودِ الماءِ والقُدرةُ عندَ عدَمِهما التَّيمُّمُ.

أعم، وعلى هذا فذكر المناهي مستدرَك إلا أن يكون من باب عطف الخاص على العام، ويمكن أن يكون جانحاً إلى أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، ويكون ذكره للفصل الذي بعد السنن لإفادة بعض ما لم يدخل في فصل المكروه، وإن كان غالب ما في هذا الفصل من المكروهات أيضاً، ثم كان ظاهر سرد هذه الجملة أن يكون الكلام في تفاصيلها على منوال هذا الترتيب، لكنه كما سترى يذكر المكروه قبل المسنون، والأدب كأنه اهتماماً به، فإن طلب ترك المكروه آكد من فعل المسنون والأدب، ولعله إنما قدَّم المسنون والأدب في السرد على المكروه؛ لأن المسنونات والآداب مكمّلات في المعنى والمكروه عارض مخلّ بالكمال والأصل عدمه، فاللائق به التأخير فقدَّمه في مجرد الذكر لهذا المعنى، ثم لم يذكر لتفصيل الآداب فصلاً على حِدَة اكتفاءً بإشارته إليه إجمالاً في فصل السنن، وإنما ذكر من إفرادَها في غضون ما تقدم على أنا قد قدَّمنا أن المصنف لم يُراعِ في كثير من المواضع للترتيب حقه، فما لم يتم فيه الاعتذار، فهو جارٍ على ذلك المضمار، فكُنْ منه على تذكار.

[م] أما الشَّرائطُ فَسِتَّةٌ: **الطَّهارةِ مِنَ الحَدَثِ، وَالطَّهارَةِ مِنَ النَّجاسةِ، وَسَتْرِ العَوْرَة، وَاستقبالُ القِبْلَةِ، والوَقْتُ، والنِّيَّةُ. أَمَّا الشَّرطُ الأَوَّل، وَهُوَ الطَّهارةُ من الحدثِ.**

[ش] أي: النظافة والنزاهة من الوصف الحكمي الذي اعتبر الشارع قيامه بالأعضاء مسبباً عن الجنابة والحيض والنفاس والبول والغائط وغيرهما من نواقض الوضوء ومنع من قربان الصلاة وما في معناها معه حال قيامه بمن قام به إلى غاية استعمال ما يعتبره زائلاً به، لكن المصنف أطلق الطهارة التي هي حكم شرعي إثر التطهير وأراد بها هنا التطهير من باب إطلاق المسبب وإرادة السبب، كما في: أمطرت السّماء نباتاً بقرينة الإخبار عنها بقوله.

[م] **فَالاغتسالُ والوضوءُ عندَ وجودِ الماءِ والقُدرةُ عندَ عدَمِهما التَّيمُّمُ.**

[ش] ويسمّى الحدث بهذا المعنى المذكور إذا كان مسبباً عن الجنابة أو ما في معناها من الحيض والنفاس حدثاً أكبر، وإذا كان مسبباً عن البول والغائط وما في معناهما حدثاً أصغر وهو المتبادر عن إطلاق الحدث، ويسمى التطهير بالماء عن الأول غسلاً واغتسالاً وطهارة كبرى، وعن الثاني وضوءاً وطهارة صغرى، وبالتراب عنهما تيمماً، وسنذكر الوجه لكلٍّ منهما.

وَلِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُما فَرائِضُ وسُنَنٌ وآدابٌ ومَناهٍ. أما فَرائِضُ الوضُوءِ فأَربعةٌ؛ كما قالَ اللهُ تعالى في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ الآية، والمرفَقانِ والكَعْبانِ يَدْخُلانِ في فَرْضِ الغُسْلِ، وكذا ما بينَ العِذارِ والأُذنِ يَجِبُ غَسْلُه، والمفروضُ في مَسْحِ الرَّأسِ رُبعُ الرَّأسِ، لِما رَوى المغِيرة بن شُعبة رَضِيَ اللهُ عَنهُ أن النَّبيَّ ﷺ أَتى سِباطةَ قَوْمٍ فَبالَ وَتَوضَّأَ ومَسح على نَاصِيَتِه وَخُفَّيْهِ.

وأما التطهير عند الحدث مراداً به النجس الخارج، فهو من باب التطهير من النجاسة الحقيقية كما سيأتي، ثم أن المصنف استعمل وجود الماء المطلق مريداً به وجدانه، فاحتاج إلى اشتراط وجدان القدرة معه؛ لأن مجرّد وجدانه لا يتعين عليه استعماله حتماً، وإنما يتعين إذا انضمَّ إليه وجدان استطاعة استعماله شرعاً، فأتى بالقدرة عاطفاً لها على الماء.

وفي بعض النسخ: مع القدرة، وقال عند عدمهما: التيمم؛ أي: والتطهير عند عدم وجدان الماء ووجدان القدرة عليه التيمم، ولو اقتصر على قوله: عند القدرة على الماء؛ لكان أَوْلى؛ لأن المراد بالقدرة على الماء استطاعة استعماله شرعاً كما ذكرنا بالإجماع، ولا يخفى أن وجدان الماء داخل في ذلك مع أن الوجود في قوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ﴾ [النساء: 43] مراداً به القدرة بالإجماع أيضاً على ما قيل.

وإنما الكلام في أن المراد بها القدرة الحقيقية أو الشاملة لها وللتقديرية، ففي ذلك خلاف نذكره إن شاء الله تعالى في فصل التيمم، وكان يكفيه حينئذ أن يقول: وعند عدمها؛ أي: عدم القدرة على الماء المطلق، ثم هذا الحكم المذكور على هذا الوجه من الترتيب ثابت بالنص والإجماع.

[م] **وَلِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُما.**

[ش] أي: من الاغتسال والوضوء.

[م] **فَرائِضُ وسُنَنٌ وآدابٌ ومَناهٍ. أما فَرائِضُ الوضُوءِ فأَربعةٌ؛ كما قالَ اللهُ تعالى في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾** [المائدة: 6] **الآية، والمرفَقانِ والكَعْبانِ يَدْخُلانِ في فَرْضِ الغُسْلِ، وكذا ما بينَ العِذارِ والأُذنِ يَجِبُ غَسْلُه، والمفروضُ في مَسْحِ الرَّأسِ رُبعُ الرَّأسِ، لِما رَوى المغِيرة بن شُعبة رَضِيَ اللهُ عَنهُ أن النَّبيَّ ﷺ أَتى سِباطةَ قَوْمٍ فَبالَ وَتَوضَّأَ ومَسَحَ على نَاصِيَتِه وَخُفَّيْهِ.**

[ش] قدم بيان الطهارة الصغرى التي هي الوضوء على الطهارة الكبرى التي هي الغسل؛

....

لوقوع بيانهما هكذا في النصّ القرآني كما تضمنته الآية الشريفة التي تلى بعضَها، وأشار إلى باقيها إجمالاً بقوله: الآية بالنصب أو الرفع اختصاراً، وما ذاك والله أعلم إلا لشدة الاحتياج إلى العلم به بالنسبة إلى الغسل فإنه غالباً تدعو حاجة المكلف إليه في اليوم والليلة خمس مرات، ولا كذلك الغسل وشدة الاحتياج تقتضي الاهتمام، والاهتمام يقتضي التقدم، ثم الوضوء بضم الواو على الأشهر مشتقّ من الوضاءة وهي الحسن والنظافة، وهو في الشرع اسم لغسل ومسح في أعضاء مخصوصة، وفيه المعنى اللغوي لأنه ينظف الأعضاء ويحسنها ويحصل به الضياء من ظلمة الذنوب. وأما الوضوء ـ بفتح الواو ـ فهو الماء الذي يُتوضأ به على الأشهر أيضاً، واختلف في سبب وجوب الوضوء بالمعنى الأول وحقق شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه وجوب ما لا يحل إلا به لما عُرف من أن إيجاب الشيء يتضمن إيجاب شرطه. نعم الحدث شرط لعمل السبب؛ لأن تحصيل الحاصل محال، ثم أركانه كما عبّر عنها بالفرائض أربعة، الأول: غسل الوجه، الثاني: غسل اليدين إلى المرفقين، الثالث: المسح بالرأس، الرابع: غسل الرجلين إلى الكعبين، إلا أن قوله: فرائض الوضوء جمع، فقوله: فأربعة لا يخلو عن شيء؛ لأن فرائض إن كانت جمع فرض فقد عرفت امتناعه، وإنْ كانت جمع فريضة فالواجب حذف التاء من أربعة، ثم أياً ما كان فالمراد به المفروض.

ولعل هذا اللحظ شجعه على إدخال التاء أو اعتباره إياها جمع فريضة مع تأويله الفريضة بالركن، قالوا: وإضافة الفرض إلى الوضوء إضافة تامة كما في خاتم جديد؛ لأن الفرض قد يكون من الوضوء وقد يكون غيره وليس ببعيد، ثم كون النص القرآني مفيداً فرضية هذه الأمور الأربعة ظاهر إلا غسل الأرجل على قراءة جرها، فإنها محتملة أن تكون وظيفتها الغسل، وللناس في تعيينه طرق أحسنها وجهان: أحدهما قولي، وهو ما صحَّ عنه ﷺ من حديث عمرو بن عبسة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: ثم يغسل قدميه إلى الكعبين كما أمره الله، أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، فإنه صريح في أن الله أمر بالغسل في الآية الكريمة أو في غيرها، وما في صحيح البخاري عن عبد الله بن عمرو، قال: تخلف النبيّ ﷺ في سفره فأدركنا وقد أَرْهَقَنا العصر، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، فنادى ـ أي بأعلى صوته ـ: «ويلٌ للأعقاب من النار» مرتين أو ثلاثاً. وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود والنسائي وابن ماجه، واللفظ لأبي داود: أنه ﷺ رأى قوماً يتوضؤون وأعقابهم تلوح، فقال: «ويلٌ للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء». وفي رواية لمسلم: «ويل للعراقيب من النار».

ثانيهما: فعلي، وهو ما صحَّ بروايات متكثرة عن جماعة من الصحابة أنه ﷺ كان يغسل رجليه ولم ينقل عنه المسح عليهما، وقياماً بطريق يصلح معارضاً لما ثبت من كون وظيفتهما الغسل قولاً وفعلاً، فانتفى المسح وتعين الغسل، ثم بقي الشأن في أن النص هل يفيد دخول المرفقين في غسل

....

اليدين ودخول الكعبين في غسل الرجلين، وهل يدخل البياض الذي بين العذار وبين الأذن من الجانبين في غسل الوجه؟ وهل المراد بالمسح بالرأس جميعه أو بعضه مطلقاً أو مقدار منه معيّن؟

فأشار المصنف إلى ما هو المذهب في هذه المقامات الثلاثة مستدلاً للمذهب في المقام الثالث دون المقامين الأولين، ونحن بتوفيق الله نذكر ما في ذلك من خلاف مع بيان الوجه في جميعه إن شاء الله تعالى.

فنقول في المقام الأول: وهو أن المرفقين هل يدخلان في غسل اليدين؟ والكعبين هل يدخلان في غسل الرجلين؟ المرفقان ـ بكسر الميم وفتح الفاء وبالعكس تثنية مرفق ـ بالوجهين المذكورين وهو مجتمع طرق الساعد والعضد والكعبان، وهما العظمان الناتئان، أي: المرتفعان في أسفل الساق يجب غسلهما في الوضوء عند جمهور أهل العلم منهم الأئمة الأربعة.

وقال زفر ومالك في رواية أشهب عنه: لا يجب؛ لأن هذه الغاية لا تدخل تحت المُغَيَّا؛ كالليل في الصوم. قلنا: الغاية قد تكون بحيث يتناولها وما وراءها صدر الكلام لو اقتصر عليه، فتكون الغاية حينئذ لقصر حكم الصدر عما وراءها، فلا يدخل ما وراءها في ذلك الحكم، وتدخل فيه عملاً بصدر الكلام، كأنه لم يذكر الغاية وتسمّي هذه غاية إسقاط، وما نحن فيه من هذا النوع؛ لأن اليد تتناول ما من رؤوس الأصابع إلى الإبط، والرجل تتناول من رؤوس الأصابع إلى الفخذ، فيكون ذكر المرفقين والكعبين لإخراج ما وراءها من أن يكون داخلاً في حكم اليد والرجل الذي هو الغسل، ويبقى المرفقان والكعبان داخله في الحكم المذكور، وقد تكون بحيث لا يتناولها ولا ما وراءها صدر الكلام لو اقتصر عليه فلا تدخل في ذلك الحكم، بل يكون ذكرها لمبدأ الحكم إليها، والصوم من هذا النوع؛ لأن إطلاقه يتناول مطلق الإمساك شرعاً حتى لو حلف لا يصوم فصام ساعة حنث، فلا تدخل الغاية تحت حكم الصدر، أو تقول كما في الكشاف وغيره أن إلى تفيد معنى الغاية مطلقاً، فأما دخولها في الحكم وخروجها منه فأمر يدور مع الدليل، وهذا هُوَ الذي اختاره شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الأصول، وزيف ما سواه. ثم مما فيه دليل على الخروج قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: 280]؛ لأن الإعسار علة الإنظار، وبوجود الميسرة تزول العلة؛ إذ لو دخلت الميسرة لكان منظراً في الإعسار والإيسار، وليس كذلك. وممَّا فيه دليل على الدخول قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 1]؛ لوقوع العلم بأنه لا يسري به إلى المسجد الأقصى من غير أن يدخله. وقوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ و﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6] لا دليل فيه على أحد الأمرين، فذهب كافّة العلماء إلى دخولها في الغسل احتياطاً؛ إذ لم يُرْوَ عنهﷺ قط ترك غسلها مع ما تقدّم من قوله: «ويل

....

للعراقيب من النار»، وهي بفتح العين جَمع عرقوب، بضمها وهو العصب الغليظ المُوَتَّرُ فوق عقب الإنسان، وهي بسكون القاف وكسرها مؤنثة مؤخر القدم، فكان ذلك قرينة على تناول النص لها؛ أعني: للمرافق والكعبين، والله أعلم.

تَنْبِيـــهٌ:

وما روى هشام عن محمد بن الحسن أن الكعبَ هو المفصل الذي عندَه معقد الشراك على ظهر القدم، قالوا: سهوٌ منه، فإنَّ محمداً إنما قال هذا في مسألة المحرم إذا لم يجد النعلين فليقطع الخفين أسفل الكعبين، وفسَّر الكعب بهذا.

وممَّا يؤيد أن المراد بالكعب العظم الناتيء كما سلف ما روى مسلم في صحيحه أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ غسل رجله اليمنى إلى الكعبين، ثم اليسرى كذلك، وهذا هو الحكمة في أنه ذكر أعضاء الوضوء في الآية بلفظ الجمع إلا الكعب؛ لأنه قد أريد بمقابلة الجمع بالجمع انقسام الآحاد على الآحاد، كما في قوله تعالى: ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ﴾ [نوح: 7]، فلو ذكر الكعب بلفظ الجمع للزم منه أنَّ في كل رجل كعباً واحداً كما تقتضيه المقابلة، وليس القصد إلى ذلك، فذكر الكعب بلفظ المثنى تنبيهاً على أن المراد به ما ذكرنا؛ لأنه لا يمكن أن يراد به انقسام الآحاد على الآحاد، والله تعالى أعلم.

فروع:

قطعت يده ورجله فلم يبق من المرفق والكعب شيء يسقط الغسل، ولو بقي وجب، ولو طالت أظفاره حتى خرجت عن رؤوس الأصابع وجب غسلها، ولو خلقت له يدان على المنكب فالتّامة هي الأصلية يجب غسلها والآخرى زائدة، فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله، وما لا فلا بل يندب، وكذا يجب غسل ما كان مركباً على اليد من الأصابع الزائدة، والكف الزائدة والسلعة وإيصال الماء إلى ما بين الأصابع إذا لم تكن ملتحمة.

ونقول في المقام الثاني: وهو أن البياض الذي بين العذار والأذن من الجانبين هل يدخل في غسل الوجه؟ والعذار هو الشعر النابت على العظم الناتيء بقرب الإذن. قال أبو يوسف ومالك في رواية ابن وهب عنه في المجموعة: لا يجب؛ لأنه لما سقط غسل ما تحت العذار مع قربه إلى الوجه، فلأن يسقط ما بعده مع بعده أولى.

وقال أبو حنيفة ومحمد ومالك في المشهور، والشافعي في الأصح، وأحمد: يدخل وهو

....

الصحيح لدخوله في حد الوجه؛ إذ الوجه ما يواجه به، وهو من مبدأ سطح الجبهة سواء كان عليه شعر أو لا، إلى أسفل اللحيين طولاً وما بين شحمتي الأذنين عرضاً. وأما القول بأنه من قصاص الشعر بتثليث القاف والضم أعلى؛ يعني من حيث تنتهي نبتته من مقدمه، فخارج مخرج الغالب، فلو كان أصلع لا يجب عليه الغسل من قصاصه، ويجري في مسح الرأس المسح على الصلعة على الأصح إذا كانت مقدار ربع الرأس وسقوط غسل ما تحت العذار للحائل، ولا حائل هنا.

ثم هنا **تتمّات** مهمّة رأينا الإسعاف بها حسناً:

التتمة الأولى: لا يجب إيصال الماء إلى ما تحتَ اللحية الكثّة، فإن كانت خفيفة، ففي مشاهير كتب المذهب: لا يجب إيصال الماء إلى ما تحتها؛ كاللحية الكثة. وقال مالك والشافعي: يجب، وأفاد الزاهدي أن شمس الأئمة الحلواني ذكر في شرح الأصل ما يدل على الاتفاق على الوجوب. قال الزاهدي: فقال ـ يعني الحلواني ـ: إذا كانت اللحية حقيقة ترى البشرة تحت الشعر، فإيصال الماء إلى البشرة غير ساقط، وإلا سقط. وهكذا ذكره في السهيلي، ثم قال: ولا خلاف فيه بين المذهبين، انتهى ـ يعني مذهبنا ومذهب الشافعي ـ. قال العبد الضعيف غفر الله له: وهو ظاهر كلام قاضي خان أيضاً، حيث قال في فتاواه: ويغسل شعر الشارب والحاجبين وما كان من شعر اللحية على أصل الذقن، ولا يجب إيصال الماء إلى منابت الشعر إلا أن يكون الشعر قليلاً تبدو المنابت منه، انتهى. وهو متجه، ويمكن رفعُ الخلاف بأن الحقيقة على نوعين ما ترى بشرتها تحت الشعر وما لا تُرى بشرتها تحتَها، فالمطلقون لنفي الوجوب من مرادهم بها ما لم تكن بشرتها مرئية من تحت الشعر كما يشير إليه قول صاحب البدائع في الجواب عن وجه قول الشافعي: أن السقوط لمكان الحرج، والحرج في الكثيف لا في الخفيف بما نصه: السقوط ليس في الكثيف، ليس لمكان الحرج، بل لخروجه من أن يكون وجهاً لاستتاره بالشعر، وقد وجد ذلك في الخفيف، انتهى. فلا ينافيه قول القائلين: يجب في الحقيقة إذا كانت البشرة ترى من تحت الشعر لعدم تواردهما على محل واحد، لكن على هذا قد يقال للأولين: ما المميز للخفيفة من الكثيفة، والحال أن كلّاً منهما لا يُرى ما تحتها من البشرة؟ ويمكن أن يقولوا: العرف، فما عدّه العرف خفيفة كانت خفيفة، وما عدَّه كثيفة كانت كثيفة، كما هو وجه عند الشافعي، والأصح عندهم أن الخفيفة ما ترى بشرتها في مجلس التخاطب. وأطلقت المالكية أن الشعر الخفيف ما يظهر البشرة من تحته، والكثيفة ما لم تظهر البشرة من تحته، وهو موافق في المعنى لما تقدَّم عن شمس الأئمة الحلواني.

التتمة الثانية: في وظيفة شعر اللحية الملاقي للخدين وظاهر الذقن من غير استرسال. روايات مختلفة، منها: أنه لا يجب في ذلك شيء، لا غسل ولا مسح، وهو رواية ابن شجاع عن الحسن عن

....

أبي حنيفة وزفر على ما في البدائع، وهذا ظاهر في أن المفروض هو الربع؛ فلا جرم أن اقتصر غير واحد في هذه الرواية.

ومنها: أنه يجب مسح الجميع، وهذا مرويّ عن كل من علمائنا الثلاثة، ونصَّ قاضي خان على أن هذا الحكم هو الأصح، وتابعه صاحب المجمع.

ومنها: أنه يجب غسل الجميع، وهذا هو الأصح رواية ودراية، فقد ذكر في التحفة أنه أصح الروايات. وفي البدائع بعد ما ذكر الأولى والثانية وهذه الرواية مرجوع عنها، والصحيح أنه يجب غسله؛ لأن البشرة خرجت من أن تكون وجهاً لعدم معنى المواجهة لاستتارها بالشعر، وصار ظاهر الشعر الملاقي إياها هو الوجه؛ لأن المواجهة تقع إليه. وإلى هذا أشار أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: وإنما مواضع الوضوء ما ظهر منها، والظاهر هو الشعر لا البشرة، فيجب غسله. وفي المحيط لرضي الدين وأشار محمَّد في الأصل إلى أنه يجب غسل كله، فإنه قال: مواضع الوضوء ما ظهر منه، وهذا الشعر ظاهر منه وهو الأصح لأنه قام مقام البشرة، فتحول فرض البشرة إليه كما في شعر الحاجبين، وقياساً على السن النابت يجب غسله في الجنابة؛ لأنه قائم مقام اللثة، فكذا هذا، انتهى. فلا جرم أن قال في الفتاوى الظهيرية: وعليه الفتوى.

وأمَّا الشعر المسترسل من اللحية، فلا يجب غسله عندنا. وقال مالك في المشهور، والشافعي: يجب؛ لأنه تابع ما اتصل، وحكم التبع حكم الأصل، واحتج مشايخنا بما معناه بأنه ليس من الوجه ولا تقام مقام ما هو منه. أما الأول: فلأن المواجهة إنما تكون عادة إلى المتصل لا إلى المسترسِل. وأما الثاني: فلأنه إنما يوازي الحلقوم ونحوه مما ليس من الوجه ثم ذلك المواري ليس بواجب الغسل، فكذا الموازي، والله أعلم.

التتمة الثالثة: في التحفة والبدائع: وعلى هذا الخلاف غسل ما تحت الشارب والحاجبين يعنيان الخلاف المحكي في وجوب إيصال الماء إلى تحت اللحية الخفيفة بين أصحابنا وبين الشافعي، وقد قدَّمنا من الفتاوى الخانية ما يفيد تقييد ذلك بما إذا لم يبدُ منابت الشعر، وهو قياس ما ذكره الحلواني أيضاً في اللحية الخفيفة كما تقدم، وهو حسن، فعلى هذا ما في شرح القدوي للزاهدي، وكذا لا يجب إيصال الماء إلى ما تحت شعر الحاجبين والشارب باتفاق الروايات، انتهى. وهذا كله بعد أن لا يكون الشارب طويلاً يستر حمرة الشفتين كما سيأتي ما يقتضيه، ومن هنا قال في المقدمة السراجية: وتخليل الشارب الساتر حمرة الشفتين واجب، انتهى. لأنه إذا كان ساتراً لها منع ظاهراً وصول الماء إلى جميعها أو بعضها، لا سيما إن كان كثيفاً وتحليله محقق لوصوله إلى جميعها، وقد عرف أن ما يتوقف عليه حصول الواجب مما هو داخل تحت قدرة المكلف يكون

....

واجباً، ويمكن أيضاً أن يكون ما نقله الزاهدي عن صلاة البقالي إذا قصَّ الشارب لا يجب تخليله، وإن طال يجب تخليله محمولاً شقه الثاني على ما إذا كان هكذا، وما كان بحيث تبدوا منه منابت الشعر إذا لم يتيقن بوصول الماء إليها بمجرَّد غسل الوجه. وأمّا الشق الأول فظاهر؛ لأن الظاهر في حالة قصه، ولا سيما مع الاستقصاء فيه وصول الماء إلى حمرة الشفتين وإلى منابت الشعر بمجرد غسل الوجه. وأبدى شيخنا[1] المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ معنى آخر حسناً، فقال: وكأن وجهه أن قطعه مسنون، فلا يعتبر قيامه في سقوط غسل ما تحته بخلاف اللحية، فإن إعفاءها هو المسنون بخلاف ما لو نبتت جلدة لا يجب قشرها وإيصال الماء إلى ما تحتها، بل لو أسال عليها جاز؛ لأنه مخيَّر في قشرها؛ إذا لم ينقل فيه سنَّة، والأصل العدم، فلم يعتبر قيامها مانعاً من الغسل، وسيأتي الكلام في الشفتين في آخر الكلام في هذه الطهارة من كلام المصنف.

التتمة الرابعة: يجب إيصال الماء إلى أهداب العين ومؤقهما على ما يذكر أيضاً إن شاء الله ثمة، ولا يجب إيصاله إلى داخلهما، ولا يسنّ أيضاً لما فيه من الحرج المدفوع عنا شرعاً، وقد قالوا: عمي ابن عمر وابن عباس بواسطة تكلفهما لذلك. قلت: وكون الأمر كذلك بالنسبة إلى ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا ظاهر سياق ما يعزى إلى موطأ مالك وغيره أن ابن عمر كان ينضح في عينيه الماء في وضوءه ولم يتركه حتى عمي، فلا يقدح فيه مجرد احتمال أن يكون بسبب كثرة البكاء، فإنه كان كثير البكاء كما ذكروا في مناقبه. وأما كون ابن عباس كُفَّ بصره، فلا كلام في ثبوته، لكن الله أعلم في كون ذلك هو السبب؛ بل رُوي أنه رأى رجلاً مع النبيﷺ فلم يعرفه، فسأل عنه رسول اللهﷺ فقال: «أرأيته»؟ قال: نعم، قال: «ذاك جبريل، أما إنك ستفقد بصرك»، فعمي بعد ذلك في آخر عمره، وفي ذلك يقول:

إن يأخذ الله من عيني نورهما ... ففي لساني وقلبي منهما نور
قلبي ذكي وعقلي غير ذي دخل ... وفي فمي صارم كالسيف مأثور
وإن أحس شيئاً أنت مظهره ... صبراً إذا ما جرى بالكره مقدور

وثبوت المطلوب وإن كان لا يتوقف على ثبوت كون فقد بصرهما كان بسبب ذلك، لكن لما ذكروا ذلك عنهما ذكرنا ما حضرنا في ذلك زيادة في الفائدة، والله تعالى أعلم.

ونقول في المقام الثالث وهو: هل المراد بالمسح بالرأس جميعه أو بعض منه مطلق أو معيّن

(1) العلامة الإمام المحقق ابن الهمام.

....

مقداره؟ ذهب مالك وأحمد في أظهر الروايات عنه إلى أنه يجب مسح جميع الرأس؛ لأن المسح فعل متعدٍّ بنفسه، فالباقي مفعوله الذي يقتضي أن يتعدى إليه بنفسه صلة تفيد التأكيد؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]. وقال الشافعي: يجب أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح ولو مقدار شعرة، وهو رواية عن أحمد؛ لأن الباء تفيد التبعيض، وهو غير مقدر، فيخرج عن العهدة بمسح أدنى ما ينطلق عليه اسم المسح عملاً بإطلاق النص.

والرواية المختارة عن أصحابنا عند غير واحد من المشايخ المذهب، منهم أبو الحسن الكرخي وأبو جعفر الطحاوي ومَن تابعهما وجوب مسح ربع الرأس والأفضل أن تكون الناصية. واحتجَّ غير واحد من مشايخنا على ذلك بحديث المغيرة بن شعبة على الوجه الذي ذكره المصنف منهم صاحب الهداية قال: والكتاب مجمل، فالتحق بياناً به، وهذا الحديث بهذا السياق والله أعلم وكأنه منتزع من حديثين عند ابن ماجه أن رسول الله ﷺ أتي سباطة قوم فبال قائماً، وعند مسلم: أن النبي ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة ومحل الخفين، فإذا هو محل النزاع [illegible]ا في الآية على أن مسح على ناصيته لا يلزم منه استيعاب الناصية لجواز أنه ذكرها لدفع توهم [illegible] على أحد جانبي الرأس وهما القَوْدَان أو مؤخره وهو القذال على أنه لو ثبت أنه مسح ناصيته كم هو ظاهر رواية أبي داود عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية، فأدخل يديه تحت العمامة فمسح مقدم رأسه. الظاهر استيعاب تمام مقدم الرأس، وهو المسمّى بالناصية فمجرد ذلك لا يستلزم نفي الجواز الأقل. نعم يستلزم نفي وجوب مسح الجميع على أن الآية أيضاً ليست مجملة فيه عند التحقيق على ما يُعرف في علم الأصول، فيبقى نفي جواز الأقل محتاجاً إلى دليل، وحينئذ نقول: الباء هنا إنما هي للإلصاق، فإنه المعنى المجمع عليه لها بخلاف كون التبعيض معنى مستقلاً لها، فإن المحقق من أهل العربية على إنكاره والفعل الذي هو المسح قد تعدى إلى الآلة العادية له بنفسه وهي اليد دون المحل الذي هو الرأس، فيقتضي استيعاب اليد دون الرأس؛ كما في: مسحت يدي بالحائط أو بالمنديل واستيعابها ملصقة بالرأس لا يستغرق غالباً سوى ربعه، فتعين مراداً من الآية وهو المطلوب، فتأمله.

ثم اعلم أنهم قد ذكروا عن الأصل أن المذكور فيه تقدير المفروض من مسح الرأس بثلاث أصابع اليد، فلا جَرم أن قال غير واحد منهم صاحب المحيط والتحفة أنه ظاهر الرواية، وزاد في التحفة مطلقاً بقدر ثلاث أصابع اليد، وهو غير مناف عند التحقيق لما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وبعضهم بثلاث أصابع من أصغر أصابع اليد، وهوالصحيح، انتهى. لكن كون هذا هو الصحيح فيه نظر؛ لأن وجهه أن يراد على ما تقدم، إلا أن الأصابع أصل اليد، ولذا يلزم كمال دية

....

اليد بقطع أصابعها، والثلاث أكثرها، وللأكثر حكم الكل، ولا يخفى أن هذا ممنوع كما ذكر شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ معللاً بأن هذا من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل إلى تمام اليد، فإنه به يتقدر قدرها من الرأس وفيه يعتبر عين قدره. وقولنا: عين قدره؛ لأنه لو أصاب المطر قدر الفرض سقط، ولا يشترط إصابته باليد؛ لأن الآلة لم تقصد إلا للإيصال إلى المحل، فحيث وصل استُغني عن استعمالها، انتهى.

قلت: وكذا المراد بغسل الأعضاء الماضية انغسالها، ولا يشترط أن يغسلها هو، وبه قالت الشافعية أيضاً، والله سبحانه أعلم.

تَنْبِيهٌ:

ومحل المسح ما فوق الأذنين، فلا جرم أن نقل الزاهدي عن المحيط، والظاهر أنه البرهاني مسح شعر رأسه، فلو وقع على شعر تحته رأس يجوز، ولو كان تحته جبهه أو رقبة لا يجوز، ولو رادّ ذؤابته على رأسه فمسح عليها لا يجوز في الأصح؛ أرسلها أم لا.

فـروع:

مسح بثلاثة أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لم يجز؛ لأنه لم يأتِ بالقَدر المفروض، ولو مدّها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز عند علمائنا الثلاثة، وعند زفر: يجوز. ولو وضعها ولم يمدّها لم يجر على قياس رواية الربع، وجاز على قياس رواية الأصل، ذكره في التحفة والمحيط والبدائع. واقتصر قاضي خان في فتاواه على أنه روى هشام عن أبي حنيفة وأبي يوسف وابن رستم عن محمد أنه يجوز، ولو مسح بأصبع واحدة بجوانبها الأربع الأصح أنه لا يجوزُ، قاله شمس الأئمة السرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي، ونص في التحفة والبدائع على أنَّ الصحيح أنه يجوز. والظاهر تقييده بوقوعه في أربعة مواضع كما قيَّده قاضي خان بوقوعه في ثلاثة مواضع لوضعه إياها فيما لو مسح بأصبعٍ واحدة ظهراً وبطناً وجنباً، وعليه أن يقال: إن كان المراد جنباً واحداً فينبغي أن لا يجوز؛ لأن الجنْبَ الواحد منهما لا يكون كمقدار ظهرها أو بطنها عادةً، ولا يكون ذلك كمسح ثلاث أصابع. وإن كان المراد كِلا الجنبين، فينبغي أن يفيد بكونه في أربعة مواضع كما ذكرنا لما يفيده كلامهم من أن اتخاذ الموضع يمنع اعتبار ذلك متعدداً، ثم هذا الاختلاف بناء على اختلاف الرواية في مقدار الفروض، وقد عرفت أن الوجه لرواية التقدير بالربع، فالوجه لما يتفرع عليها، والله تعالى أعلم.

....

ثم المغيرة ـ بضم الميم وحُكي كسرها ـ والأول المشهور، وبكسر الغين المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة وراء مفتوحة، صحابي مشهور أسلم عام الخندق، وشهد الحديبية وقصَّ له رسول الله ﷺ شاربه على سؤال، وهذه منقبة لا تُعرف لغيره من الصحابة، وكان يقال له: مغيرة الرأي، لكمال عقله. ورُوي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كُسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام المغيرة بن شعبة فنظر إليها، فذهبت عينه. وقيل: أصيبت عينه يوم اليرموك أحصن في الإسلام ثلاثمائة امرأة، وقيل: ألف امرأة، ووُلي لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فتوحاً وولّاه البصرة، ثم عزله ثم ولّاه عثمان ثم عزله، ثم ولاه معاوية. قال أبو عبيد: توفي وهو أميرها سنة تسع وأربعين. وقال الخطيب: مات سنة خمسين بالإجماع، وزاد ابن حبان: بالطاعون في شعبان وهو ابن سبعين سنة، وأنه أول من سلم عليه بالإمرة.

وشعبة: بضم الشين المعجمة وسكون العين المهملة بعدها باء مفتوحة.

والسباطة ـ بضم السين المهملة وتخفيف الباء الموحدة وبعد الألف طاء مهملة ـ قيل: هي الخربة، وفي المغرب الكناسة، والمراد في الحديث ملقى الكناسات على تسمية المحل باسم الحال، عن الخطابي، انتهى.

قلت: وفيه نظر، فإن المعنى الحقيقي ممكن الإرادة هنا، ولا داعي يصرف اللفظ عنه إلى مجازية المذكور، وخصوصاً أن فيه أنه بال قائماً، ومن المعلوم أنه ﷺ إنما يفعل ذلك إذا كان المحل ليناً بحيث لا يرجع إليه شيء منه، والمزبلة من شأنها ذلك عادةً بخلاف محلها. وممّا يؤكد هذا ما في رواية هذا الحديث لحذيفة عند ابن ماجه: أتى سباطة قوم فبال قائماً. قيل: والإضافة في سباطة قوم للاختصاص دون الملك، وقيل: للملك. وأياً ما كان فهو مما خاص برسول الله ﷺ لأنهم لا يكرهون ذلك منه. وأما عام له ولغيره لأنهم كانوا أذنوا به لمن أراد قضاء الحاجة، إما بصريح الإذن أو بما في معناه. وقيل: كانت للناس عامة أضيفت إليهم لقربها منهم، وتباح عموماً لكل نائل. ولعلنا سنرجع لحكم البول حالة القيام في أثناء الكلام في المناهي إن شاء الله تعالى.

تكميل:

ثم المشهور أن الغسل هو الإسالة كما في المبسوط والهداية والبدائع وغيرها، قال:

فيا حُسْنها إذ يغسِلُ الدّمْعُ كُحْلَها وإذ هي تُـذْري دَمْعها بالأنامل

والمسح هو الإصابة، وذكر غير واحد من المشايخ، منهم الناطفي في روضته وصاحب البدائع أنه لو غسل أعضاء وضوءه ولم يُسِل الماء بل استعمله مثل الدهن لم يجز في ظاهر الرواية.

....

ورُوي عن أبي يوسف أنه يجوز لفظ البدائع، ومعناه في التحفة، ولفظ الروضة: وإن أمرَّ الماء على وجهه وعلى مواضع الوضوء في المغسولات ولم يُسل جاز في قول أبي يوسف، وقال محمد: لا يجوز، وذكر الزاهدي أبا حنيفة مع محمد.

قلت: والصحيح ظاهر الرواية كما صرَّح به بعضهم. قال في البدائع: وعلى هذا لو توضأ بالثلج ولم يقطر منه شيء لا يجوز، ولو قطر قطرتان أو ثلاث جاز؛ لوجود الإسالة. وسُئل الفقيه أبو جعفر الهندواني عن التوضيء بالثلج، فقال: ذلك مسح وليس بغسل، فإن عالج حتى يسيل يجوز. وعن خلف بن أيوب أنه قال: ينبغي للمتوضيء في الشتاء أن يسيل أعضاءه بالماء شبه الدهن، ثم يسيل الماء عليها؛ لأن الماءَ يتجافى عن الأعضاء في الشتاء.

قال العبد الضعيف غفر الله له: ثم بهذا ظهر أن محل الخلاف إنما هو في تفسير الغسل، فأبو يوسف على هذه الرواية يقول: هو مجرد بل المحل بالماء كما صرَّح به في التحفة، وهما يقولان الإسالة وحقيقتها إجراء المائع على المحل، إلا أن من المعلوم أن التقاطر لازم له عادة إذا لم يعرض له تخفيف، فيشترط التقاطر عند عدم التخفيف ليقع اليقين بالإسالة ويزول احتمال أنه أصابه أو متردد بينها وبين الإسالة؛ لأنهم متفقون على أن الغسل هو الإسالة. ثم اختلفوا في تفسيرها، ففسّراها بالتقاطر، وفسرها بإجراء الماء على العضو، كما صرح به بعضهم لبُنُوِّ عبادتهم عنه غايته أن ظاهر هذا المروي عن أبي يوسف بعيد، وهو كذلك.

ومن ثمة قال في الذخيرة وغيرها: ولكن قبل تأويل ما رُوي عن أبي يوسف أنه سال من العضو قطرة أوقطرتان ولم يتدارك، انتهى. وفي شرح الزاهدي: لأن الله تعالى أمر بالغسل، والغسل هو التسييل، ولهذا جعل الأعضاء في الوضوء جنسين: مغسولة وممسوحة، ولو كان المسح بالماء غسلاً لكانت جنساً واحداً، وعلى هذا يجب صبّ الماء على الوجه من فوق وتسييله على البياض بين العذار والأذن وما تحت الحاجبين، وإلا لم يجرِ، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله له: لكن هذا مشكل، فإنه إذا صبّ الماء بيديه على خديه أولاً مثلاً ومدّه على بقية الوجه أعلاه أو أسفله بحيث جرى الماء على ذلك كله وقطر عنه قطرة أوقطرات، وقلنا: إن الماء ما دام متردداً على العضو لا يعطى له حكم الاستعمال كما صرّحوا به. كيف يستقيم أن يقال: إنه لم يغسل وجهه غسلاً يخرج به عن عهده الفرض، كما هو معنى قوله: لم يجز، وما المانع من اعتبار ذلك إذا كانت البداءة بالجزء الأخفض قبل الأرفع دون العكس، فلا فرق مؤثر بينهما فيما يظهر يفيد هذه التفرقة، كما أنه لا نصَّ في ذلك يفيدها. نعم إن قيل بأن البداءة بالصبِّ من فوق أدب في غسل الوجه لم يكن بعيداً ولا تعد في أن يحمل على هذا أيضاً ما في الفتاوى الحانية.

....

ثم يغسل وجهه يضع الماء على جبينه حتى يصل إلى أسفل الذقن، ولا يضع على خده وعلى أنفه ولا يضرب على جبينه ضرباً عنيفاً، انتهى.

وهذا النهي الأخير قرينه على أن حكم القرائن السابقة حكمه، والله سبحانه أعلم.

تَنْبِيهٌ:

فإن قلت: كيف يتجه إطلاق الفرض على غسل المرفقين والكعبين ومسح ربع الرأس، ولم يثبت منها شيء بقطعي، ومن ثم لم يكفر المخالف في ذلك إجماعاً. والفرض إنما يطلق على ما ثبت بقطعي كما تقدم.

قلت: الفرض كما يقال على هذا يقال أيضاً على ما يفوت الجواز بفواته، كما ذكر في الكافي ـ يعني بالنسبة إلى رأي المجتهد القائل بأنه فرض وإلى من يقلّده ـ ويسمى فرضاً عملياً، ومن هنا قال الشيخ حسام الدين السغناقي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الفرض نوعان: قطعي وهُوَ كثير معروف، وظنِّي وهو الفرض على رغم المجتهد؛ كإيجاب الطهارة بالفصد والحجامة عند أصحابنا، فإنهم يقولون: يفترض عليه الطهارة عند إرادة الصَّلاة، أو تقول: يطلق اسم الفرض على الوجوب كما يطلق اسم الوجوب على الفرض في قولهم: الزكاة واجبة اتساعاً لا لبقائها في معنى اللزوم على البدن، فيحمل الإطلاق المذكور في السؤال على أحد هذين، والله تعالى أعلم.

فائدة:

فإن قيل: ما الحكمة في افتراض الغسل والمسح في هذه الأعضاء؟

أجيب: بوجوه، **أحدها**: أن الله تعالى لما أمر عباده بالقيام إلى الصلاة التي هي مقام المناجاة ومحل القرب أمرهم بتطهير هذه الأعضاء الظاهرة ليذكّرهم تطهير باطنهم من الحقد والحسد والكبر وسوء الظن ونحو ذلك.

ثانيها: أنه أمر بتطهيرها تكفيراً لما ارتكبت هذه الأعضاء من الأجرام، فقد ثبت في صحيح الأخيار كون الوضوء مكفراً للذنوب والخطايا.

ثالثها: أمر بتطهيرها لأن العبد إذا توجه لخدمة ملك جدد نظافته وأيسرها تنقية الأطراف التي تنكشف، وأنه متى أبصرت نقية من الوسخ نظيفة من الدَّرن قَبِلها القلب واستحسنها القلب، والله تعالى شرع لنا، وما ذكر أنه فطرته التي فطر الناس عليها فشرع ما استحسنوه في عقولهم وارتضوه



وأما سُننه.

فيما بينهم.

قلت: وقد صرَّح مشايخنا رحمهم الله تعالى بأن الاقتصار على هذه الأعضاء غير معقول المعنى وهو المتجه، وبه قال إمام الحرمين واختاره الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وكون كل من هذه التلميحات ممكنة لا يقتضي تعيينها على أن القول بأن المقصود منه النظافة يشكل عليه أن فيه مسحاً وهو لا يفيدها هذا، وقد اختلَف العلماء في أن الأمور التعبدية ـ أعني التي لا يظهر فيها بالنسبة إلينا وجه حكمة ـ هل شرعت لحكمةٍ عند الله ولكنها خفيت علينا؟ أو ليست كذلك وإنما المقصود منها الامتثال للثواب؟ والأكثر على الأول، وهو متجه؛ لأن استقراء عبادة الله تعالى في تكاليفه للعباد يوقف على كونه سبحانه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد.

ولهذا يؤثر عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: إذا سمعت نداء الله تعالى فهو إما يدعوك لخير أو يصرفك عن شر، ويقرب لك هذا مثال في الخارج وهو أنا إذا رأينا ملكاً عادته يكرم العلماء ويهين الجهّال ثم أكرم شخصاً لم نعرفه غلب على ظننا أنه عالم، فالله تعالى إذا شرح حكماً حكمنا بأنه شرعه لحكمة، فإن ظهرت لنا قلنا هو معقول المعنى، وإن لم يظهر قلنا: إنه بعيد، والله سبحانه العليم الحكيم.

نكتةٌ حسنة:

تشتمل على معنى بديع تضمنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: 6] الآية، نختم بها الكلام في أركان الوضوء، وهو سبعة أمور كلها مثنى مثنى طهارتان مستوعبة وغير مستوعبة، وهما: الوضوء والغسل، ومطهران أصل مائع وبدل جامد، وهما: الماء والصعيد، وفعلان تركبت منهما الطهارة التي ليست بمستوعبة، وهما: الغسل والمسح، وشرطان لوجوب هاتين الطهارتين وهما: الحدث والجنابة، ومسحان للعدول إلى البدل وهما: المرض والسفر، وكنايتان وهما: الغائط والملامسة، وكرامتان وهما: تطهير الذنوب وتمام النعمة، والحمدُ لله والمنة.

[م] **وأما سُننه.**

[ش] أي: سنن الوضوء، وهي جمع سُنّة، وقد عرفت معناها وإضافتها إضافة تامة بمعنى من، كما مرّ في فرائض الوضوء، ومنهم من قال: إنها من باب إضافة الشيء إلى محله؛ لأن الوضوء محل لهذه السنن فعلى هذا تكون الإضافة بمعنى في، ولعل الأقل أولى.

فَغسلُ اليَدَيْنِ قَبلَ إِدْخالهما الإِناء إلى الرُّسُغِ ثَلَاثاً.

[م] فَغسلُ اليَدَيْنِ قَبلَ إِدْخالهما الإِناء إلى الرُّسُغِ ثَلَاثاً.

[ش] ولا يخفى أن الأحسن بغسل اليدين إلى الرسغ ثلاثاً قبل إدخالهما الإناء، والرسغ ـ بضم الراء وسكون السين المهملة بعدها غين معجمة ـ المفصل الذي ينتهي إليه الكف، ثم إنما تكون البداءة بغسلهما اليد ثلاثاً سُنة إذا لم تكن عليهما نجاسة حقيقية. أما إذا كانت عليهما نجاسة حقيقية فالبداءة بغسلهما حتى تزول النجاسة المذكورة واجبة. ثم إنما قلنا باستنان البداءة بغسلهما المذكور في الحالة المذكورة لأنه ثبت عنهﷺ ما يفيد ذلك منه ما عن حمران مولى عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أنه دعا بإناءٍ فأفرغ على كفيه ثلاث مرات فغسلهما ثم أدخل يمينه في الإناء، فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثاً ويديه إلى المرفقين ثلاث مرات، ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول اللهﷺ: «من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غُفر له ما تقدم من ذنبه» متفق عليه، واللفظ للبخاري.

وما عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه أن رجلاً أتى النبيﷺ فقال: يا رسول الله! كيف الطهور؟ فدعى بماء في إناء فغسل كفيه ثلاثاً ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثم مسح برأسه وأدخل أصبعيه السباحتين في أذنيه ومسح إبهاميه على ظاهر أذنيه وبالسباحتين باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثاً ثلاثاً، ثم قال: «هكذا الوضوء، فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم» أو «ظلم وأساء» الشك من الراوي، وهو حديث صحيح عند المحققين، وأخرجه أبو داود وغيره. قال شيخنا الحافظ: وإسناده قوي.

ثم في هذين الحديثين وغيرهما من الأحاديث التي حكى فيها الحاكون من الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وضوء رسول اللهﷺ مشتملاً على تقديم البداءة بغسل اليدين من غير تقييد يكون ذلك عن نوم دليل واضح على كون غسلهما إلى الرسغ في ابتداء الوضوء سُنة مطلقاً، كما هو ظاهر إطلاق محيط رضي الدين وتحفة الفقهاء وجمع نجم الأئمة البخاري وغيرها، فلا جرم أن يكون هو الصحيح.

نعم، هو في الاستيقاظ إذ توهم النجاسة آكد، وقولهﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلهما ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده» أخرجه مسلم وغيره، وفي رواية لأبي داود: «وأين كانت تطوف يده». لا يقصر الاستنان على هذه الحالة كما ذهب إليه بعض العلماء من أهل المذهب وغيرهم، ولا على كون ذلك بعد الاستيقاظ من نوم الليل دون نوم النهار كما ذهب إليه الإمام أحمد بناءً على أن المبيت لا يكون إلا بالليل لما ذكرنا.

ثم كيفية غسلهما على ما توارد عليه غير واحد من المشايخ، وحكاه في الذخيرة عن الفقيه

....

أبي جعفر الهندواني أنه إن كان الإناء صغيراً، بحيث يمكن رفعه لا يدخل يده فيه، بل يرفعه بشماله ويصبّ على كفِّه اليمنى ويغسلها ثلاثاً، ثم يأخذ الإناء بيمينه ويصبّ على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثاً. قال في المحيط: لأن الجمع بينهما في الغسل كل مرّة غير مسنون؛ لأنه ربما يؤدي إلى تنجيس موضع الأخذ من الإناء، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفيه نظر، فإنه إنما يتجه إذا كانت اليد متنجسة وكان الإناء مفتوح الرأس ليس له عروة يأخذه بها وأخذه بشفته وفرض المسألة فيما إذا كانت اليد غير معلوم تنجسها، ثم في سنن أبي داود عن أبي علقمة أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دعى بماءٍ فتوضى فأفرغ بيده اليمنى على اليسرى، ثم غسلهما إلى الكوعين، فذكره ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ مثل ما رأيتموني توضّأت.

وعن عبد خير قال: صلّى علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الغداة ثم دخل الرحبة فدعى بماءٍ، فأتاه الغلام بإناء فيه ماء وطيب، قال: فأخذ الإناء بيده اليمنى فأفرغ على يده اليسرى فغسل كفيه ثلاثاً، فذكره وأفاد ما معناه أنه وضوء رسول الله ﷺ.

وظاهر هذين الحديثين أن السُّنة الجمع بين اليدين معاً في الغسل، وأنه أيضاً لم يقع الصبّ سوى مرة واحدة، وكانت الصابّة هي اليمنى والمصبوب عليها هي اليسرى، وهو خلاف ما تقدم أيضاً. وفي السنن أيضاً عن ابن عباس قال: دخل عليّ بن أبي طالب وقد أهراق الماء، فدعى بوضوء فأتيناه بتورٍ فيه ماء حتى وضعناه بين يديه، فقال: يا ابن عباس، ألا أريك كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ قلت: بلى، قال: فأصغى الإناء على يده فغسلها ثم أدخل يده اليمنى فأفرغ بها على الأخرى ثم غسل كفيه، فذكره. وظاهر هذا أن الصابّة هي اليسرى وأنه غسل أولاً اليمنى وجدها ثم صبّ على اليسرى، وجمع معها اليمنى في الغسل، فيوافق ما تقدم في تقديم غسل اليمنى بمفردها أولاً لا غير.

نعم، قول حمران في حكاية وضوء عثمان فأفرغ على كفيه ثلاث مرات فغسلهما، وفي رواية: فأفرغ على يديه. وقول عبد الله بن زيد في صفة وضوء رسول الله ﷺ، فأكفأ على يديه من التور فغسلهما ثلاثاً كما في الصحيحين أيضاً، وقول محمد جد عمرو بن شعيب في حديثه الماضي: فغسل كفيه ثلاثاً كما يصدق على غسلهما مجموعتين يصدق على غسلهما مفرقتين مبتدأ بالإفراغ على اليمنى ثم على اليسرى، لكن مجرد هذا لا نعنيه منسوباً دون غيره من الاحتمالات، ثم الذي تعطيه هذه الأحاديث التي قدمناها من السنن أنه إذا غسل اليمنى منفردة عن اليسرى مبتدأ أولاً بصب الماء باليسرى عليها سوى غسل اليسرى منفردة أيضاً أو جمع إليها اليمنى ما ساق أنه إذا

....

قصد الجمع بينهما في الغسل من غير تفريق يصب باليمنى على اليسرى ثم يغسلهما معاً، ولا شك في جواز الكل، وإنما الشأن في ترجيح البعض على البعض، وقد ذكرت المالكية خلافاً بين ابن القاسم وأشهب في أن هذا الغسل للتعبد أو للنظافة، فذهب ابن القاسم أنه تعبد ومذهب أشهب أنه للنظافة، قالوا: وعلى التعبد بغسلهما من كان نظيف اليدين كما لو أحدث في أثناء وضوئه بعد غسلهما ويحتاج إلى نية، ويغسلهما مفترقتين، وعلى أنه للنظافة خلاف الجميع، وهذا الخلاف مأتي عندنا أيضاً، فإن مشايخنا مختلفون في أن هذا الغسل سنة مطلقاً، ولمن استيقظ كما تقدم، ومنهم أيضاً من فصل في الاستيقاظ فقال بالاستنان في حق المستيقظ إذا كان غير مستنجٍ أو كان مستنجياً بالأحجار دون من لم يكن كذلك، لكن لا يظهر لهذا الخلاف ثمرة على مقتضى أصولنا إلا فيما إذا كان نظيف اليدين، سواء كانت النظافة لقرب عهده بغسلهما كما فيمن أحدث في أثناء الوضوء أولاً لقرب عهده بذلك.

وقد بحث في هذا بعض المتأخرين من المالكية بأنه لا يجوز أن يقال: يسن لتنظيف اليد الغسل، ولو قلت أنه تنظيف كما في غسل الجمعة فإنه شرع أولاً للتنظيف مع أنا نأمر به من كان نظيف الجسد، فانظر ما الفرق وهو بحث حسن. وأما الباقي فلا نأتي على قول مشايخنا لاتفاقهم على عدم اشتراطهم النية في صحة الوضوء مع قولهم بأن الاقتصار عليه تعبد غير معقول المعنى كما قدمنا، ثم لا شك في أن اليدين بمنزلة عضو واحد حتى لا يجب الترتيب بينهما في الغسل عند من يقول بوجوب الترتيب في الوضوء، وإنما يستحب البداءة بغسل يده اليمنى عند تفريق غسلهما عنده وعند غيره، وليس بلازم لكون غسلهما تعبداً أن يغسل كلاً منهما على حِدة، ثم قد نص غير واحد من العلماء من غير أهل المذهب على أنه لا يستحب تقديم اليمنى على اليسار في غسل الكفين والخدين والمنخرين ومسح الأذنين، بل يستحب غسلهما دفعة واحدة إلا إذا تعذر ذلك، فحينئذ نقدم اليمنى منهما، وهو متجه لا ينبو عن القواعد الشرعية وتؤنسه بالنسبة إلى مشايخنا ما ذكروه في صفة المسح على الخفين أنه يضع يده اليمنى على ظهر القدم اليمنى، واليد اليسرى على ظهر القدم اليسرى ويمدها إلى الساق وسنذكره مرفوعاً إلى النبيﷺ، والله سبحانه أعلم.

وإن كان الإناء كبيراً بحيث لا يمكن رفعه، فإن كان معه إناء صغير يدخل أصابع يده اليسرى مضمومة في الإناء دون الكف ويرفع الماء ويصب على يده اليمنى ويدلك الأصابع بعضهما ببعض يفعل كذلك ثلاثاً، ثم يدخل اليمنى في الإناء بالغاً ما بلغ. قالوا: فالنهي محمول على ما إذا كان الإناء صغيراً أو كبيراً ومعه آنية صغيرة، وفيما إذا كان كبيراً وليس معه آنية صغيرة على إدخال الكف، ثم هنا تنبيهات على أمور أخر رأينا ذكرها مزيداً في الإسعاف.

....

أحدها: الظاهر أنه لو نقص غسلهما عن الثلاث كان آتياً بالسنة تاركاً لكمالها، على أنه في رواية عند أصحاب السنن الأربع لحديث المستيقظ أنه ﷺ قال: مرّتين أو ثلاثاً، وقال الترمذي: حسن صحيح، وسنذكر عن ميمونة حكاية عن فعله مثل ذلك.

ثانيها: اختلف المشايخ في أن غسلهما قبل الاستنجاء أو بعده، فقال بعضهم: قبله، وقال بعضهم: بعده، وقال بعضهم: قبله وبعده تكميلاً للتطهير، ذكره في البدائع وغيرها.

قلت: لكن المذكور في الأصل هو الأول، فإن فيه على ما قالوا إذا أراد الرجل أن يتوضأ يبدأ ويغسل يديه ثلاثاً ويستنجي ويغسل وجهه ثم يغسل ذراعيه ويشهد له ما أخرج الجماعة عن ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: وضعت لرسول الله ﷺ ماء يغتسل به، فأفرغ على يديه فغسلهما مرتين أو ثلاثاً ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يديه بالأرض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثاً ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم غسل يديه بالأرض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثاً ثم أفرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه، فإنها ذكرت غسل اليدين قبل الاستنجاء ولم تذكره بعده عند الشروع في الوضوء.

والظاهر أنه لو غسلهما ثانياً لذكرته، وكان وجه القول الثاني ما تواطأ عليه كثير من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الحاكين لوضوء رسول الله ﷺ من تقديم غسل يديه في ابتداء الوضوء، وقد قدّمنا ذلك عن عثمان وعليّ وعبد الله بن عمرو بن شعيب، وعبد الله بن زيد، ولكن هذا لا يفيد تخصيص استنانه قبل الوضوء لا غير، وإذ قد ثبت قبل الاستنجاء كما تضمنه حديث ميمونة، وعند الشروع في الوضوء كما في الأحاديث المتقدمة كان دليلاً لأهل القول الثالث، ولا يضرهم عدم حكاية ميمونة غسل يديه. ثانياً فإنها أيضاً لم تنفه على أنه لا بُدّ في المطلوب من ثبوت تركه في بعض الأحيان، وإلا لكان واجباً، فليُحمل عدم ذكرها له على تركه إياه في هذه المرة كما هو الظاهر، فيتم بذلك المطلوب. ثم إذ قد ظهر وجه هذا القول ظهوراً تاماً فلا جرم أن ذهب إليه الأكثر كما ذكره الزاهدي وقاضي خان وغيره على أنه الأصح هذا. وقد أبدى بعض العلماء حكمة في استنان غسل اليدين قبل الاستنجاء، وهي أنه مظنة ملاقاة يده الأيدي، وهي إذا لاقته يابسة ربما علق بها فلا يؤمَن من بقاء رائحة فيها، وإذا كانت رطبة منعت الرطوبة ذلك للزوجته وحالت دون الأذى، وعليه أن يقال: فعلى هذا ينبغي الاكتفاء بالاقتصار على غسل اليد اليسرى كما ذكره ابن الحاجب في مختصره الفرعي.

قلت: بل ويفيد ذلك أيضاً بما إذا كان الاستنجاء بالماء من الغائط، لكن يقال في الجواب عنه: أن الحكمة تراعى في الجنس ولا يلزم وجودها في كل فرد من أفراده كما عرف في أصول الفقه، والله أعلم.

وَتَسْمِيةُ اللهِ تَعالى في ابْتداءِ الوُضوءِ.

ثالثها: هل يكفي هذا الغسل لهما عن الغسل المفروض؟ قال شمس الأئمة: الأصح عندي أنه يعيد غسل اليدين ظاهرهما وباطنهما؛ لأن الأول كان سُنّة افتتاح الوضوء فلا ينوب عن فرض الوضوء. قال في الذخيرة: وأنه مشكل؛ لأن المقصود هو التطهير، فإذا حصل بأي طريق حصل فقد حصل المقصود، فلا معنى لإعادة الغسل هنا، انتهى.

قلت: وظاهر هذا ماش على أن غسلهما للنظافة لا تعبد، وقد أسلفنا أن الأصح خلافه، لكن على كل حال عدم وجوب إعادة غسلهما أشبه بأصول مشايخنا، فلا جرم أن قال غير واحدٍ منهم أنه لا يُعيد، فهو حينئذ فرض تقديمه سنة.

قلت: ويشهد لهم أيضاً الاقتصار على ذكر غسل الذراعين فيما تقدم من حديث عمرو بن شعيب، وفي الأصل أيضاً والله سبحانه أعلم.

رابعها: ما تقدم مِن إدخال أصابع يده اليسرى دون الكف في الإناء الكبير إذا لم يكن معه إناء صغير مقيد بما إذا لم تكن على يده نجاسة؛ لأن وضع المسألة في ذلك كما أشرنا إليه فيما تقدم أيضاً. قال في الخلاصة: فإن كانت يحتالُ بحيلةٍ أخرى، انتهى. ولم يذكرها وقد أفادها غيره، ففي مفاتيح المسائل ومصابيح الدلائل لحجة الدين البلخي المسافر يجد ماء قليلاً ويداه نجستان وليس معه شيء يغترف به الماء، فإنه يأمن غيره أن يغترف بيده فيصب على يديه فيغسلهما، وإن لم يجد غيره يرسل في الماء منديلاً أو ثوباً وأحد طرفيه بيده ثم يُخرجه من البئر فيغسل يده بقطراته ثم يغسل اليد الأخرى أو يأخذ الثوب بأسنانه فيغسل إحدى يديه ثم يرفع الماء باليد الطاهرة فيصب على اليد النجسة ويدلك أصابعه ويغسلها، وإن كان لا يمكنه ذلك فإنه يتيمَّم ويصلي ولا إعادة عليه، والله تعالى أعلم.

[م] **وَتَسْمِيةُ اللهِ تَعالى في ابْتداءِ الوُضوءِ.**

[**ش**] وهذا موافق لما في المبسوط ومحيط رضي الدين والتحفة وغيرها، واختاره القدُّوري، وقال المرغيناني: هو الصحيح، وبه قال الشافعي وأحمد في رواية وجهه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم عنهﷺ: «لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله»، فإنه لا يمكن حمل نفي الوضوء بالنسبة إلى عدم ذكر اسم الله تعالى على نفي الجواز كما في نفي الصلاة بالنسبة إلى عدم الوضوء؛ لأن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في وصفه لوضوء رسول اللهﷺ، وصلاته بالليل في قصة مبيته عند خالته ميمونة زوج النبيﷺ، منهم عثمان، وعلي، وعبد الله بن عمرو بن شعيب، وعبد الله بن زيد. فيحمل نفي الوضوء عند ترك التسمية على نفي الفضيلة والكمال كما في: «لا صلاة

وَالأَصَحُّ أَنْ يُسَمِّي مَرَّتَيْنِ: مَرَّة قَبْلَ كَشْفِ العَوْرَةِ وَمَرَّة بَعْدَ سَترِها عِنْدَ ابْتِداءِ غَسْل سائِرِ الأَعضاءِ.

لجار المسجد إلا في المسجد»، وهذا إذا سلم الحديث المذكور من المقال، لكن الأظهر أنه إن لم يسلم منه لا ينزل عن درجة الحسن لاعتضاده بكثرة الطرق والشواهد، ثم يعين كون التسمية في ابتداء الوضوء ما روى الدارقطني عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كان رسول الله ﷺ إذا مسّ طهوره سمى الله تعالى ثم يفرغ الماء على يديه.

وهذا وإن كان إسناده ضعيفاً يشهد له ما عن أنس قال: طلب بعض أصحاب رسول الله ﷺ وضوءاً فلم يجدوا، فقال رسول الله ﷺ: «هل مع أحد منكم ماء»؟ فوضع يده في الإناء وقال: «توضؤوا باسم الله»، قال: فرأيت الماء يخرج من بين أصابعه حتى توضؤوا من عند آخرهم، وكانوا نحواً من سبعين، أخرجه النسائي وابن ماجه وابن خزيمة والبيهقي، وقال: إنه أصح ما في التسمية. وقال النووي: إسناده جيد مع أن الوضوء اسم لأركان مجتمعه، فتشترط في الابتداء لتكون للوضوء كله لا لبعضه، ولهذا قال غير واحد من مشايخنا: لو نسبها في أوله ثم ذكرها بعد غسل البعض وسمى لا يكون مقيماً للسنة. وفي الخلاصة: وفي ظاهر الرواية ما يدل على أنه أدب. وقال صاحب الهداية: الأصح أنها مستحبة، ولم يبيّن وجهه، ويمكن أن يكون وجهه أنه لم يشتهر أنه ﷺ واظب عليها مع ترك أحياناً، ولعلّ ما نُقل عنه من التسمية بعد ثبوته على وجه يفيد المواظبة مع ترك أحياناً إنما هو لكون الوضوء فعلاً من الأفعال المهتم بها، والمستحب فيه البداءة بذكر الله تعالى كما أفاده قوله ﷺ: «كل أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر»، وبذكر الله وقد تقدم تخريجه في الكلام على صدر خطبة الكتاب. ثم أين ذلك المفيد، فإن حديث عائشة ضعيف الإسناد، وفي شهادة حديث أنس له على هذا المطلوب نظر غير خاف بقليل تأمل، وإني لمتعجب ممّن استدل به وحده على الاستنان، وكذلك غاية ما يفيده الاستدلال الماضي بقوله: ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى عليه الاستحباب، فإنه كما ثبت نفي الفضيلة والكمال بترك التسمية يثبت بترك المستحب في الجملة، فيترجح بهذا البحث القول بالاستحباب فإنه كما يثبت نفي الفضيلة والكمال بترك التسمية يثبت بترك المستحب في الجملة، فيترجح بهذا الحديث القول بالاستحباب، والله تعالى أعلم بالصواب.

[م] **وَالأَصَحُّ أَنْ يُسَمِّي مَرَّتَيْنِ: مَرَّة قَبْلَ كَشْفِ العَوْرَةِ وَمَرَّة بَعْدَ سَترِها عِنْدَ ابْتِداءِ غَسْل سائِرِ الأَعضاءِ.**

[ش] موافقة للهداية والفتاوى الخانية والخلاصة ونسبه الزاهدي إلى الأكثر لما في الصحيحين عن أنس أن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء قال: «اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث»، وزاد

....

سعيد بن منصور وأبو حاتم وابن السكن في صحاحه في أوله بسم الله، وصحح ابن حبان والحاكم من حديث زيد بن أرقم أنهﷺ قال: «إن هذه الحشوش مختصرة، فإذا دخل أحدكم الخلاء فليقل: أعوذ بالله من الخبث والخبائث»، والخبث بضم الخاء المعجمة والباء الموحدة، ويجوز تسكينها على الأصح، جمع خبيث. والخبائث جمع خبيثة، قيل: المراد بهما ذكر أن الشياطين وإناثهم، ورجحه بعضهم؛ لأن هذه الأماكن محلهما، وقيل غير ذلك. ثم الأوجه أن يكون المراد إذا أراد دخول المكان المعد لقضاء الحاجة كالمراحيض، فإن ذكر الله تعالى يصان عن التكلم به في المكان المشمول بالنجاسة كما دلّ على غير ما فرع من فروع الأحكام، ويؤكده رواية للبخاري تعليقاً: كان إذا أراد أن يدخل. وعلى هذا فقد كان الأولى أن يقول المصنف والأصح أن يسمي مرة عند إرادةِ الاستنجاء في غير محل النجاسة قبل كشف العورة، ومرة بعد سترها عند ابتداء الوضوء، وتقدم ما يفيد وقوع التسمية عند ابتداء الوضوء، فلا جرم أن يأتي بها في كل من الأمرين.

ويبقى بعد هذه الجملة علاوة عليها ما ذكروا في وجه القول بالتسمية بعده؛ لأن حال الاستنجاء حال كشف العورة وذكر الله وقتئذٍ ليس من باب التعظيم، ثم يظهر أن فيما سلكناه عملاً بكل من القولين على وجه جميل.

تَنْبِيهٌ:

ثم في شرح الزاهدي، واختلف في لفظ التسمية، فقال الطحاوي يقول: بسم الله الرحمٰن الرحيم، والحمد لله على الإسلام؛ فحسن لورود الآثار فيهما، انتهى. وعزى غير واحد إلى المحيط، والظاهر أنه البرهاني لو قال: لا إلٰه إلا الله أو الحمد لله أو أشهد أن لا إلٰه إلا الله يصير مقيماً للسّنة.

قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ اللَّهُ: وهو بناء على أن لفظ باسم أعمّ مما ذكرنا، انتهى.

قلت: يعني في حديث «لا وضوء لمن لم يسم»، كما هو بهذا اللفظ في الهداية وغيرها، والأمر كذلك. ولو قلنا بالاستحباب على أن لفظ لم يسم لم يجده المخرجون، بل إنما وجدوا الحديث بلفظ: «ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه» كما تقدم، ويؤيده رواية «كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بذكر الله»، ثم هذا كله في التسمية عند ابتداء الوضوء.

أما عند الاستنجاء، فقد عرفت المروي الصحيح في ذلك عنهﷺ، ثم قد كان الأوْلى ذكر هذا قبل ذكر غسل اليدين كما لا يخفى ليكون التقديم المذكور في التعداد مطابقاً لما هو الأكمل في الوجود الخارجي شرعاً، فإن المستحب أن يؤتى بالتسمية قبل غسل اليدين على الوجه الذي ذكرنا، والله سبحانه الموفق.

وَالمَضَمَضَةُ وَالِاسْتِنْشَاقُ..

[م] وَالمَضَمَضَةُ وَالِاسْتِنْشَاقُ.

[ش] لأن الجم الغفير من أصحاب رسول الله ﷺ حكوا وضوءه وذكروهما فيه، منهم عبد الله بن زيد بن عاصم كما أخرجه حفاظ السُّنة عن النبي ﷺ، ولفظه في إفادتهما: ثم أدخل يده في التور فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثاً بثلاث غرفات، فيكونان سُنة كما هو قولنا وقول مالك والشافعي، وإن كان الظاهر من الحال المواظبة لكنه غير ظاهر في المواظبة بلا ترك أصلاً فقد ذكر جد عمرو بن شعيب كيفية وضوئه ولم يذكرهما فيه كما تقدم، وهذا قرينة أيضاً على أن الأمر فيما عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أمر رسول الله ﷺ بالمضمضة والاستنشاق أخرجه الدارقطني وصحح إرساله مراد به السنة، فانتفى القول بوجوبهما أو بوجوب الاستنشاق كما في كل منهما رواية عن أحمد.

تَنْبِيهٌ:

ثم في شرح الزاهدي نقلاً عن الشفاء: المضمضة والاستنشاق سُنة مؤكدة من تركهما يأثم، ثم قال الزاهدي: قلت: ولهذا سنن أن من عنده ما يكفي للوضوء مع المضمضة والاستنشاق أو ثلاثاً بدونهما، فإنه يتوضأ مرة مع المضمضة والاستنشاق، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ويشكل هذا بتركه ﷺ إياهما في حديث عمرو بن شعيب الماضي مع تثليثه للغسل، وكون المقام مقام تعليم وإطلاق ما في السقاية(1) أشكل، ولعل ما في الشفاء محمول على ما إذا جعل تركهما عادة له من غير عذر كما قالوا مثله في ترك التثليث على ما سنذكر هناك إن شاء الله تعالى.

تكميل:

ثم معنى مضمضة الشيء في اللغة تحريكه، ومنه مضمض النعاس في عينيه إذا تحرك. وفي الخلاصة وجد المضمضة استيعاب الماء جميع الفم، انتهى. فلم يشترط فيها الإدارة ولا المج وهو الأصح عند الشافعية، ولعل من شرط المج جرى على الأغلب، فإن العادة غالباً عدم ابتلاعه، وهي رواية عن أبي يوسف جنح إليها في الخلاصة في فضل الغسل احتياطاً كما سنذكره هناك إن شاء الله تعالى. والاستنشاق مأخوذ من التنشق وهو جذب الماء ونحوه بريح الأنف إلى داخله، وفي

(1) الأصح الشفا، وليس السقاية، وهو خطأ من الناسخ، والله أعلم.

بِمَاءَيْنِ جَدِيدَيْنِ.

الخلاصة وحدُّ الاستنشاق أن يصل الماء إلى المارن، انتهى. وهو ما لان من الأنف، ثم قال بعض أهل اللغة وغيرهم على أن معنى الاستنشاق والاستنثار واحد، وهو ما ذكرنا. وقيل: هما متغايران وهو الأظهر لعطف الاستنثار على الاستنشاق، والأصل في العطف المغايرة. والاستنثار على هذا دفع الماء ونحوه للخروج من الأنف مأخوذ من التنزه وهو طرف الأنف.

قلت: ويؤيده ما في صحيح البخاري وسنن أبي داود بسند رجاله رجال الصحيح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماءً ثم لينثر»، وما قيل أن الاستنثار داخل في الاستنشاق بحكم التبع والأمر الضروري الذي لا يقصد فيه نفسه؛ إذ لا بد من طرح الماء من الأنف ضرورةً فصار كالمج في المضمضة بل أشد؛ لأن ما في الأنف لا يمكن إمساكه بل يسترسل بنفسه بخلاف ما في الفم لا ينفي عند التأمل تغايرهما في الجملة، والله أعلم.

[م] بِمَاءَيْنِ جَدِيدَيْنِ.

[ش] يعني: إذا تضمض مرة واحدة واستنشق مرة واحدة، فإنه ثبت عنه ﷺ من حديث الربيع بنت معوذ بن عفراء أنه مضمض واستنشق مرة، كما أخرجه أبو داود. وأما كون كل منهما بماء جديد فلأنه الاحتمال الظاهر من هذا الحديث ومن حديث عبد الله بن زيد الماضي كما سيأتي على أن كلاً من الفم والأنف عضو على حدة، وما كان كذلك فالأصل في وظيفته أن يقام بماء جديد. ثم من السنة فيهما التثليث كما في سائر الأعضاء المغسولة، والسنّة في كونه سنة فيهما عندنا أن يأخذ لكل مرة من الثلاث في كل منهما ماءً جديداً كما هو الاحتمال الظاهر في حديث عبد الله بن زيد المذكور آنفاً، وقد جاء مصرحاً به في حديث ابن عمرو اليامي كما رواه الطبراني بسند لا ينزل عن درجة الحسن، ولفظه: أن رسول الله ﷺ توضأ فمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً يأخذ لكل واحدة ماء جديد، وغسل وجهه ثلاثاً، فلما مسح رأسه قال: «هكذا» وأومأ بيده من مقدّم رأسه حتى بلغ بهما إلى أسفل عنقه من قبل قفاه، ثم هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: في شرح الزاهدي: ولو رفع الماء ثلاثاً من كف واحدة للمضمضة جاز، وللاستنشاق لا يجوز لصيرورة الماء مستعملاً، انتهى.

قلت: ومن ثمة قال المرغيناني: لو أخذ الماء بكفه فتمضمض ببعضه واستنشق بالباقي جاز، وعلى العكس لا يجوز، انتهى. ويشهد للأول ما في صحيح البخاري عن ابن عباس أنه أخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق وساقه، وقال في آخره: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ. وفي سنن ابن ماجه عنه أن رسول الله ﷺ تمضمض واستنشق من غرفة واحدة. وفي سنن أبي داود عن

....

عبد خير قال: رأيت علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أتي بكرسي فقعد عليه ثم أتي بكور من ماء فغسل يديه ثلاثاً ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد وأفاد عن رسول الله ﷺ فعله كذلك، وعند الطبراني من حديث وائل في صفة وضوء رسول الله ﷺ، حفن حفنة من ماء فمضمض بها واستنشق واستنثر ثلاثاً، لكن يشكل على هذه الرواية إن تمّ أمرها في الحجيّة، وعلى ما أخرجه البزار عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في وصف وضوء رسول الله ﷺ، فذكر فيه أنه تمضمض بغرفة ثلاثاً ثم استنشق بأخرى ثلاثاً ما ذكره الزاهدي من أنه لو استنشق ثلاثاً من كف واحدة لا يجوز. وما ذكره المرغيناني من أنه لو رفع الماء بكفّه فاستنشق منه ثم تمضمض لا يجوز إن تمّ أمر هذه أيضاً في الحجبة، وقد أنكر هذه ابن الصلاح وقال بعض المتأخرين: وليست منكرة، والله أعلم.

والتنبيه الثاني:

لا يكره ترك التكرار مع الإمكان كما في شرح جواهر زاده، ويدل عليه حديث عمرو بن شعيب ثم ظاهر سياق حديث الربيع المذكور بعضه آنفاً، ثم ينبغي أن يكون هذا مقيداً بما إذا لم يجعل الترك له عادة كما أشرنا إليه من قريب، والله أعلم.

ومن السُّنة في المضمضة والاستنشاق أيضاً المبالغة وعدّها المصنف من آداب الوضوء وسنتكلم عليها ثمة، ومن السُّنة فيهما أيضاً تقديم المضمضة على الاستنشاق كما هو ظاهر غير ما حديث صحيح.

فائدة:

ثم الحكمة في تقديم المضمضة والاستنشاق على فروض الوضوء من غسل الوجه وغيره أن المعتبر في صفات الماء في التطهير لون يدرك بالبصر، وطعم يدرك بالذوق، وريح يدرك بالشم، واللون مشاهد مقدماً لاختيار حال الماء من جهة الصفتين الأخريين قبل فعل الفرض به.

لطيفة:

وقدمت المضمضة على الاستنشاق لشرف منافع الفم على منافع الأنف، فإنه محل تلاوة كتاب الله تعالى والإقرار بالشهادتين اللتين بتحقيقهما يتم تحصيل السعادتين إلى غير ذلك من الأمور الواجبة والمندوبة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذكر الله تعالى ومدخل الطعام والشراب اللذين هما قوام الحياة، والحمد لله.

والسّواك..

[م] والسّواك.

[ش] أي: الاستياك أو استعمال السّواك، فحذف المضاف وأعطى ما يستحقّه من الإعراب للمضاف إليه لأمن الإلباس؛ كما في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾، فإنّ السواك ـ بكسر السين المهملة ـ يطلق على الفعل وعلى العود الذي يتسوك به ويسمى العود المذكور مسواكاً أيضاً، وجمع السواك سُوُك ـ بضمتين ـ ككتاب وكتب. وذكر صاحب الحكم أنه يجوز أيضاً سؤك ـ بالهمزة ـ انتهى. يعني: بهمزة مضمومة وقد تسكن، ثم قيل: هو مشتق من ساك إذا دلك. وقيل: مشتق من تساوكت الإبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال، ثم كون الاستياك سُنة من سنن الوضوء عندنا هو المشهور. وأصرح ما استدلّ به على ذلك قوله ﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وُضوءٍ»، رواه النسائي وابن خزيمة في صحيحه وصححه الحاكم وذكره البخاري تعليقاً، وفي رواية للطبراني بإسنادٍ حسن: «مع كل وضوء»،لكن هذا عند التحقيق إنما يفيد الاستحباب، فلا جرم أن قال في حيز مطلوب وهو الصحيح، وفي الاختيار قالوا: والأصح أنه مستحب. ثم هنا تتميمات لا يُستغنى عنها:

التتميم الأول: في فتاوى الحجة قال عبد الله بن المبارك: لولا أن أهل قرية اجتمعوا على ترك سنة، السواك نقاتلهم كما نقاتل المرتدين كيلا يجترىء الناس على ترك سنة السواك، وهو من أحكام الإسلام، انتهى.

قلت: وهذا يفيد أنه من سنن الدين كما حكاه قولاً في المفيد، وليس ببعيد، والله أعلم.

التتميم الثاني: له أن يستاك بأي سواك كان أراكاً كان أو غير أراك، وكيف كان أخضر أو يابساً مبلولاً بالماء أو غير مبلول به، وعلى أي حال كان طاهراً كان أو محدثاً أو جنباً أو حائضاً مفطراً أو صائماً وفي أي وقت أراد من ليل أو نهار، إلا أنه يستحب في مواضع منها عند الوضوء وعند القيام إلى الصلاة وعند تغير رائحة الفم وعند اصفرار الأسنان وعند القيام من المنام، والأوْلى أن يكون من أراكٍ. ففي صحيح ابن حبان عن عبد الله بن مسعود: كنت أجني لرسول الله ﷺ سواكاً من أراك. وفي صحيح الحاكم: أن سواكه ﷺ كان من أراك رطب، قال: صحيح الإسناد. وفي كتاب مرج البحرين لابن دحية: وكان أحب السواك إلى رسول الله ﷺ صرع الأراك، واحدها صريع، وهو قضيب ينطوي من الأراك حتى يبلغ التراب فيبقى في ظلها فهو ألين من فروعها، وفي الأراك من جهة المعنى طيب الطعم والرائحة والشعيرة اللطيفة التي تدخل في الأسنان، فإن لم يوجد فمن جريده ورطبه، وقد ذكر ابن دحية في كتابه المذكور أن سواكه ﷺ كان من عسيب النخل فيما رواه القاسم بن الحسن، وهو الجريد ما لم ينبت عليه خوص، قال: والعرب تستاك بالعسيب، فإن لم

....

يوجد فمن غيرها من الأشجار المرّة. قال في الخلاصة والكافي وغيرهما: ويكون في غلظ الخنصر وطول الشبر. قال الحكيم الترمذي: وما زاد عليه ركب عليه الشيطان، والله تعالى أعلم. ويكون رأسه ليناً ومحرفاً، ذكره الغزنوي؛ لأنه أنفى للخلوف مع عدم المضرة، وقد ذكر غير واحد من العلماء كراهته نقصان الرمّان والريحان لأنه مضر، والله تعالى أعلم.

وكرهه بالمبلول بالماء للصائم أبو يوسف وأحمد في رواية، وحرَّمت المالكية بكراهته له بالأخضر الذي يجد له طعماً، ونصَّ الشافعي في المختصر على كراهته مطلقاً بعد الزوال للصائم، وعليه جمهور أصحابه وهو رواية عن أحمد. وقال قاضي خان وغيره: أنه لا بأس بالأخضر عند الكل؛ يعني في ظاهر الرواية. وعند أبي يوسف والشافعي وفي بعض نسخ الترمذي عن الشافعي أنه لم يرَ بأساً بالسواك للصائم أول النهار وآخره. قال النووي في شرح المهذب: وهذا النقل غريب وإن كان قوياً من جهة الدليل، وبه قال المزني وأكثر العلماء وهو المختار، انتهى. وتعقب بأنه لا غرابة فيه، فقد نص عليه الشافعي في البويطي أيضاً، فقال في كتاب الصيام: لا بأس بالسواك للصائم في الليل والنهار، والله تعالى أعلم.

التتميم الثالث: إذا أراد الاستياك يبتغي أن يأخذ السواك بيده اليمنى، ففي سنن أبي داود: حدثنا حفص بن عمر، ومسلم بن إبراهيم قالا: حدثنا شعبة وساقه عن عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ يحب التيمن ما استطاع في شأنه كله؛ في طهوره وترجله وتنعله. قال مسلم: وسواكه، لم يذكر شأنه كله. قال أبو داود: رواه عن شعبة معاذ، ولم يذكر سواكه، انتهى.

قلت: ومسلم بن إبراهيم ثقة أخرج له الأئمة الستة، وزيادة الثقة مقبولة إذا لم يعارضها ما هو أولى منها، ولم يوجد هنا ذلك المعارض، فيترجح القول بهذا على القول بأخذه بالشمال مطلقاً كما عن أحمد أو إذا كان المقصود به إزالة التغيّر إلا إذا كان المقصود به العبادة كما ذهب إليه بعضهم.

نعم إذا كان باليمين علة، فلا بأس بأخذه باليسار كما في غيره من الأمور المستحب فعلها باليمين، ثم ذكر الحكيم الترمذي في كيفية أخذه أن يجعل الخنصر من يمينك أسفل السواك تحته، والبنصر والوسطى والسبابة فوق السواك، واجعل الإبهام أسفل رأس السواك تحته كذلك السُّنة فيه كما رواه ويبدأ بالاستياك ابن مسعود قال: ولا يقبض القبضة على السواك، فإن ذلك يورث البواسير، انتهى. والله أعلم به.

ويبدأ بالأسنان العليا من الجانب الأيمن ثم الأيسر ثم بالسفلى من الجانب الأيمن ثم بالأيسر ويستاك عرضاً وطولاً، ذكره الغزنوي ونقل الرافعي عن إمام الحرمين والغزالي أنه يستحب ذلك،

....

فإن اقتصر على أحدهما فالعرض أوْلى. وذكر آخرون أنه يستاك عرض الأسنان، فأما في طولها فمكروه لأنه مخرج لحم الأسنان، ويمكن أن يوجه قول الأوّلين بأنه ورد ما يفيد كلاً منهما، ففي مراسيل أبي داود عن عطاء بن أبي رباح رفعه: «إذا استكتم فاستاكوا عرضاً». وعن بهز بن حكيم: كانﷺ يستاك عرضاً، إلى غير ذلك. وفي مسند الإمام أحمد عن أبي موسى قال: دخلت على النبيّﷺ وهو واضع طرف السواك على لسانه ويستن إلى فوق، فوصف حماد كأنه يرفع سواكه، قال حماد: ووصفه لنا عيلان قال: كأنه يستاك طولاً، فقالوا: بالجمع فيهما عملاً بحمله المروي في ذلك. وقالوا: عند الاقتصار على أن أحدهما الاقتصار على العرض أوْلى لإطلاقه المروي فيه مع تعدّد طرقه لكن للآخرين أن يقولوا: الاستياك طولاً إنما ورد في اللسان خاصة، والاستياك عرضاً ورد مطلقاً، فيبقى الأول على خصوصه، ويحمل المطلق على ما إذا كان في الأسنان لما ذكرنا من المعنى، ولعله أوجه، والله أعلم.

قال الغزنوي: ولا تقدير فيه ـ أي في الاستياك ـ ويستاك إلى أن يطمئن قلبه بزوال الخلوف، والمستحب فيه ثلاث مرات بثلاث مياه، ويستاك بالمداواة خارج الأسنان وداخلها أعلاها وأسفلها، ورؤوس الأضراس وبين كل سنين، انتهى. قال الحكيم الترمذي: وابلع ريقك أول ما تستاك، فإنه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت، ولا تبلع بعده شيئاً فإنه يورث الوسوسة، يرويه زياد بن حلاقة. وقال أيضاً: ولا تمس بالسواك شأفان ذلك يورث العمى، ولا يضع سواكه السواك إذا وضعته عرضاً وانصبه نصباً فإنه يروى عن سعيد بن جبير قال: من وضع سواكه بالأرض فجنّ من ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه، انتهى. والله تعالى أعلم بذلك.

واستحبَّ بعضهم أن يقول في أوله: بيض به أسناني وسدّ به لساني وبيت به لهاثي، وبارك لي فيه يا أرحم الراحمين.

قال النووي: وهذا لا بأس به، فإن لم يكن له أصل فهو دعاء حسن.

التتميم الرابع: وقت استعماله على ما في روضة الناطفي والبدايع ونقله الزاهدي عن كفاية البيهقي والوسيلة والشفاء: قبل الوضوء، وربما يشهد له ما في صحيح مسلم عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن رسول اللهﷺ أنه تسوّك وتوضأ ثم قام فصلى. وفي سنن أبي داود عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن النبيﷺ كان لا يرقد من ليل ولا نهار فيستيقظ إلا تسوَّك قبل أن يتوضأ. وفي المحيط وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء ومبسوط شيخ الإسلام حالة المضمضة تكميلاً للإنقاء وسننبهك على ما عساه عليه.

التتميم الخامس: ولا يقوم الأصبع مقام السّواك عند وجوده، فإن لم يوجد يقوم مقامه، ذكره

وإيصالُ الماءِ إلى ما تَحتَ الشَّارِبِ والحاجبينِ...

في الكافي وغيره؛ يعني: ينال ثوابه كما ذكره في الخلاصة بما روى البيهقي والحافظ ضياء الدين المقدسي في أحكامه بإسنادٍ قال: لا أرى به بأساً عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «يجري من السواك الأصابع»، وأخرج الطبراني عن أبي أيوب قال: كان رسول الله ﷺ إذا توضأ استنشق ثلاثاً ومضمض وأدخل أصبعه في فمه.

وهذا ما تقدم الوعد بالتنبيه على أنه ربما يدل على أن وقت الاستياك في الوضوء حال المضمضة، فإن الاستياك بالإصبع يدل عن الاستياك بالسواك، والأصل الاشتغال بالبدل وقت الاشتغال بالأصل، ثم بأي أصبع استاك لا بأس، والأفضل أن يستاك بالسبابتين يبدأ بالسبابة اليسرى ثم باليمنى، وإن شاء استاك بإبهامه اليمنى والسبابة اليمنى يبدأ بالإبهام من الجانب الأيمن يستاك فوقاً وتحتاً ثم بالسبابة من الجانب الأيسر يستاك فوقاً وتحتاً ويدعو عند ذلك: اللهمَّ طيب نكهتي، ونوِّر قلبي، وطهر أعضائي، ومحض ذنوبي، وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين، ذكره الغزنوي.

فرع غريب:

عن كتاب الاستحسان من المحيط: العلك للمرأة يقوم مقام السواك لأنها تخاف من السواك سقوط سنها؛ لأن سنها أضعف من سنّ الرجال، وهو ما ينقي الأسنان، انتهى.

فإن قلت: من فوائده أنه يشدّ اللثة، فكيف يستقيم هذا؟ قلت: لا يعد في كون المواظبة عليه قد يفضي إلى سقوط الأسنان من بعض أفراد الإنسان، ومما يشهد به ما أخرجه الطبراني في الأوسط برجال الصحيح أنه ﷺ قال: «لزمت السواك حتى خشيت أن يُدْرِدَني»، والدَّردُ: سقوط الأسنان، لكن الوجه أن يقال: لا يستحب لمن هذه حالته المواظبة عليه؛ بل يستحب له فعله أحياناً.

[م] **وإيصالُ الماءِ إلى ما تَحتَ الشَّارِبِ والحاجبينِ.**

[**ش**] موافق لمختارات النوازل وعدَّه في التجنيس من الآداب، وقدمنا في أثناء الكلام في فروض الوضوء ما يفيد أن هذا إذا كان لا يبدو منابت الشعر من تحتها. أما إذا كانت يبدو يجب إيصال الماء إلى ما تحتها، وأن في صلاة البقالي: إن كان الشارب مقصوصاً لا يجب تخليله، وإن طال يجب تخليله. وأورد فتواه بكلام فيه، فراجعه. ثم الحاجب معروف، قيل: سمي به لمنعه العين من الأذى أو من شعاع الشمس، والحجب المنع، والشارب هو الشعر النابت على الشفة العليا، قيل: سمي به لانغماسه في الشراب عند الشرب، وكون الشارب واحد هو الذي عليه الجمهور،

وَمَسْحُ ما استَرسلَ من اللِّحْيَةِ وتَخْلِيلُها ....

ووقع في جماعة ذكره مثنى وأول بإرادتهم ما على جانبي الشفة العليا، وقيل: أرادوا ما على الشفتين وهو بعيد.

[م] وَمَسْحُ ما استَرسلَ من اللِّحْيَةِ.

[ش] أي: ما طال منها وخرج عن حدّ الوجه، ولم أقف على تصريح لهم بذلك فيه خاصة، وإنما المذكور للجم الغفير منهم لا يجب إيصال الماء إلى الشعر المسترسل من اللحية عندنا خلافاً للشافعي، ويذكرون الوجه من الطرفين كما بيّنّاه فيما سلف، ومعلوم أنه لا يلزم من نفي الوجوب ثبوت الاستنان. نعم في الفتاوى الخانية: ويستحب أن يمسح ثلث اللحية أو ربعها. وفي بعض الروايات: يمسح كلها، وهو الأصح، انتهى. وهذا نعم المسترسل وغيره، لكن قدمنا أن الصحيح وجوب غسل ما ليس بمسترسل وبدأ الوجه في ذلك ثم الذي يظهر استنان غسل المسترسل كما سيظهر لك مما سنذكره عن قريب على أن ابن أبي هبيرة ذكر أنه رُوي عن أبي حنيفة أنه لا يجب إمرار الماء على ما استرسل من اللحية، ورُوي عنه وجوبه، انتهى. لكن العبد الضعيف لم يقف على الوجوب عنه فيما حضره من الكتب الشهيرة في المذهب، والله أعلم.

واللحية بكسر اللام وفتحها، وجمعها: لحى ولحاً بكسر اللام وضمها.

[م] وتَخْلِيلُها.

[ش] أي: وتخليل اللحية، وهذا قول أبي يوسف وذكره شمس الأئمة السرخسي وصاحب الإيضاح وصاحب البدائع، فقال: عن محمد في كتاب الآثار، وعند أبي حنيفة ومحمد من الآداب ذكره في المحيط والبدائع والإيضاح. وذكر القدوري في مختصر الكرخي وصاحب الهداية فيها أنه جائز عندهما، قالوا: ومعناه أنه لا يكره ولا يبدع فاعله كما يبدع ماسح الحلقوم، وذكر فخر الإسلام في مبسوطه محمداً مع أبي يوسف.

قلت: والظاهر أن هذا كله إنما هو في اللحية الكثة، أما الخفيفة التي تندو بشرتها، فيجب إيصال الماء إلى ما تحتها كما قدمناه، ثم يقول أبي يوسف على ما حررناه قال مالك في أظهر أقواله والشافعي وأحمد: ومما يدل عليه حديث عثمان أن رسول الله ﷺ كان يخلل لحيته، أخرجه جماعة منهم الإمام أحمد وابن حبّان في صحيحه والترمذي، وقال: حسن صحيح. وقال في علله الكبير: قال محمد بن إسماعيل ـ يعني البخاري ـ: أصح شيء عندي حديث عثمان، وهو حديث حسن، انتهى. وحديث أنس: كانﷺ إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلّل به لحيته، أخرجه وقال: هكذا أمرني ربّي، أخرجه أبو داود وسكت عليه وصحَّحه الحاكم وصح مِن حديث جماعة

وَاسْتِيعابُ جمَيعِ الرَّأْسِ في المَسْحِ بَماءٍ واحِدٍ.

وَكَيْفِيَّةُ الِاسْتِيعابِ: أَنْ يَأْخُذَ الماءَ ويبُلّ كَفَّيْهِ وَأَصابِعَهُ، ثُمَّ يُلْصق الأَصابعَ وَيَضعَ على مُقَدَّمِ رَأْسِهِ مِنْ كُلِّ يَدٍ ثَلاثُ أَصابعَ، وَيُمْسِكُ إِبْهامَهُ وَسبَّابتيهُ، ويجافي بَطنَ كَفَّيهِ وَيَمدّهما إلى قَفاهِ، ثُمَّ يَضعُ كَفَّيْهِ عَلى جانِبَي الرأسِ وَيَمْسَحهما بكَفَّيْهِ، ويَمْسَحُ ظَاهرَ أُذنيهِ بَبَاطِنِ إِبهامَيْهِ وَباطِنَ أُذُنَيْهِ بِبَاطِنِ مُسَبِّحتيهِ، وَيَمسحَ رقَبتهُ بِظهورِ أَصابِعهِ الثَّلاث، ذَكرهُ في المحيطِ.

أن لحيته الكريمة كانت كثة، أي غزيرة الشعر، فلا جرم أن قال في المبسوط: وخبر مطلوب هو الأصح.

تتميم: قال: والتخليل بعد التثليث، وصفة التخليل أن يُدخل أصابع يده اليمنى من أسفلها في خللها؛ أي بين شعرها ليصل الماء إلى باطنها. قلت: ويشهد له ما في سنن ابن ماجه بسند هو حجة عن ابن عمر، قال: كان رسول اللهﷺ إذا توضأ عرك عارضيه بعض العرك ثم شبك لحيته بأصابع من تحتها، والله تعالى أعلم.

[م] **وَاسْتِيعابُ جمَيعِ الرَّأْسِ في المَسْحِ بَماءٍ واحِدٍ.**

[ش] لما في حديث عبد الله بن زيد في صفة وضوء رسول اللهﷺ: فمسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة، متفق عليه إلى غير ذلك.

[م] **وَكَيْفِيَّةُ الِاسْتِيعابِ: أَنْ يَأْخُذَ الماءَ ويبُلّ كَفَّيْهِ وَأَصابِعَهُ، ثُمَّ يُلْصق الأَصابعَ وَيَضعَ على مُقَدَّمِ رَأْسِهِ مِنْ كُلِّ يَدٍ ثَلاثُ أَصابعَ، وَيُمْسِكُ إِبْهامَهُ وَسبَّابتيهُ، ويجافي بَطنَ كَفَّيهِ وَيَمدّهما إلى قَفاهِ، ثُمَّ يَضعُ كَفَّيْهِ عَلى جانِبَي الرأسِ وَيَمْسَحهما بكَفَّيْهِ، ويَمْسَحُ ظَاهرَ أُذنيهِ بَبَاطِنِ إِبهامَيْهِ وَباطِنَ أُذُنَيْهِ بِبَاطِنِ مُسَبِّحتيهِ، وَيَمسحَ رقَبتهُ بِظهورِ أَصابِعهِ الثَّلاث، ذَكرهُ في المحيطِ.**

[ش] اعلم أن هذه الكيفية مذكورة في غير موضع مع بعض اختصار وتواردها غير واحد من المتأخرين من غير تعقب، بل بعد أن ذكر صاحب الخلاصة، فها هذه الكيفية عللها بقوله: حتى يصير ماسحاً لم يصر مستعملاً. نعم أشار قاضي خان إجمالاً إليها، وأنها ليست بضربة لازب بالقيام بهذه الوظيفة مع ما فيها من المشقة، فقال في فتواه: والاستيعاب في مسح الرأس سُنة، وصورة ذلك أن يضع أصابع يديه على مقدم رأسه وكفيه على فودتيهما فيمدهما إلى قفاه، فيجوز. وأشار بعضهم إلى طريق آخر احترازاً عن استعمال الماء إلا أن ذلك لا يمكن إلا بكلفة ومشقة، فيجوز

....

الأول ولا يصير الماء مستعملاً ضرورة إقامة السّنة حال الاستعمال، انتهى. فإن الرعاية منصوصة في المبسوط على أن الماء لا يعطى له حكم الماء المستعمل حال الاستعمال، فقال: ألا ترى أن في المسنون يستوعب الحكم جميع الرأس كما في المغسولات، فكما أن في المغسولات في العضو لا يصير مستعملاً، فكذلك في حكم إقامته السّنة في الممسوح، وقد ذكر عن الزاهدي عن الصورة التي أوضح بها القاضي أنها مروية عن أبي حنيفة ومحمد؛ فلا جرم أن نص فخر الدين الزيلعي شارح الكنز على أنها الأظهر، ثم قال: ولا يكون الماء مستعملاً بهذا؛ لأن الاستيعاب بماءٍ واحد لا يكون إلا بهذا الطريق، وما قاله بعضهم من أنه يجافي كفيه تحرُّزاً عن الاستعمال لا يفيد؛ لأنه لا بد من الوضع والمد، فإن كان مستعملاً بالوضع الأول فكذا بالثاني، فلا يفيد تأخيره ووافقنا استحباباً المحقق على ذلك، ونفى أن يكون لهذا القول أصل في السّنة، ثم قال: ولأن أحداً ممن حكى وضوء رسول الله ﷺ لم يؤثر عنه ذلك، ولو كان ذلك من الكيفيات المسنونة وهم شارعون في حكايتها لترتكب وهي غير متبادرة لنصوا عليها، انتهى.

قلت: وأما ما في شرح الزاهدي بعد عزوه الكيفية المذكورة في الكتاب بنحو ما فيه إلى البحر المحيط: هكذا روت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: مسح رسول الله ﷺ، فالله تعالى أعلم به.

نعم ما اشتملت عليه الكيفية المذكورة من أنه يمسح ظاهر أذنيه بباطن إبهاميه وباطن أذنيه بباطن مستحسه، وكذا هو أيضاً في الخلاصة هو السنّة في مسحهما كما تقدم ذكره في حديث عمرو بن شعيب، وأخرجه ابن ماجه أيضاً بسند صحيح عن ابن عباس عن النبيّ ﷺ بمعناه.

تتميم: قد كان الأوْلى أن يذكر بعد واستيعاب الرأس بالمسح ومسح الأذنين وإن تضمن بيان كيفية استيعاب مسح الرأس التعرض لمسحهما، فإنه ليس فيه تعرض لكونه سُنة والتعرض له مطلوب ثم كون مسح الأذنين سنّة عليه جمهور أهل العلم لا إجماع الأمة كما ذكره في الفتاوى الظهيرية، فإنّ الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه وابن مسلمة والأبهري من المالكية على وجوب مسحهما، ثم السنّة عندنا وعند أحمد في مسحهما أن يكون بماء الرأس خلافاً لمالك والشافعي وأحمد في رواية اختارها الخرقي، ومن الحجة لنا في ذلك ما أخرج ابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن ابن عباس: ألا أخبركم بوضوء رسول الله ﷺ، فذكره. وفيه: ثم غرف غرفة فمسح بها رأسه وأذنيه. وأما ما أخرج الحاكم ثم البيهقي من حديث عبد الله بن زيد أنه رأى رسول الله ﷺ يتوضأ فأخذ لأذنيه ماء خلاف الذي لرأسه، وقال: إسناده صحيح، فيحمل على أنه لغا البلّة قبل مسحهما توفيقاً بينه وبين ما رويناه، وبه نقول لعدم التمكن حينئذ من الإتيان بهذه السنّة بدون أخذ ماء جديد كما لو انعدمت البلة في عضو واحد قبل استيعابه بما هو وظيفته من غسل أو مسح، والله أعلم.

وَمَسْحُ الرَّقَبَةِ بِماءٍ جَديدٍ، وَقالَ بَعْضُهم: هو أَدبٌ.

[م] وَمَسْحُ الرَّقَبةِ بِماءٍ جَديدٍ، وَقالَ بَعْضُهم: هو أَدبٌ.

[ش]فإن قلت: ليس هذا تكراراً لقوله: ويمسح رقبته بظهور أصابعه الثلاث؛ لأن البلة التي بظاهر الأصابع لم يستعمل، فالمسح بها مسح بماء جديد.

قلتُ: التعرض لمسحها واقع أولاً على سبيل التتمة للمنقول مع أنه في بعض النسخ مفقود، ثم هو ليس بتكرار فإنه لم يذكر: هل مسحهما بذلك سنّة أم غير سنّة؟ وهو مقصود الإفادة، فأفاد به سنّة تعطفه له على ما تقدم من السنن، وهو قول أبي بكر الأعمش، ثم أفاد أنه أدب عند بعضهم، وهو أبو بكر الإسكاف. ثم ظاهر كلام سوق المصنف يفيدُ جنوحه إلى أنه سنّة، ثم قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير والصحيح: أنه ليس بسنّة، إن شاء فعل وإن شاء ترك. ونص في الخلاصة على أن كونه أدباً هو الصحيح.

فإن قلت: قد روى البزار من حديث وائل بن حجر في صفة وضوء رسول الله ﷺ: ثم مسح كل رأسه ثلاثاً وظاهر أذنيه ثلاثاً، وظاهر رقبته. قلت: مجرد هذا غير كاف في إثبات السنِّية، فإنها إنما ينسب بالمواظبة مع ترك أحياناً ومع انتفاء ما ينفي الاستنان، وليس في هذا المحكي ما يقوم بحمله ذلك على أن في سنده محمد بن حجر بن عبد الجبار، قال الذهبي في الميزان: له مناكير. وقال البخاري: فيه بعض نظر.

نعم، يظهر بهذا وبحديث كعب اليامي السابق في شرح قوله: بماءين جديدين أن قول من قال أنه ليس بأدب ولا سنّة غير ظاهر، ثم كما قال قاضي خان في فتاواه: وعند اختلاف الأقاويل كان فعله أوْلى من تركه، انتهى. كيف لا، وقد جاء فعله عن النبي ﷺ ولم يرد المنع منه، بل ورد الترغيب فيه، فروى أبو نعيم في تاريخ أصبهان عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أنه كان إذا توضأ مسح عنقه، ويقول: قال رسول الله ﷺ: «من توضأ ومسح عنقه لم يغل بالأغلال يوم القيامة». وقال شيخنا الحافظ قاضي القضاة شهاب الدين بن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقرأت جزءاً رواه أبو الحسن بن فارس بإسناده عن فليح بن سليمان، عن نافع، عن ابن عمر؛ أن النبيَّ ﷺ قال: «من توضـأ ومسح بيديه على عنقه وُقي الغل يوم القيامة»، وقال: هذا إن شاء الله صحيح، انتهى.

وروى أبو عبيدة في كتاب الطهور عن موير بن سالم قال: من مسح قفاه مع رأسه وقي الغل يوم القيامة، وهو مرسل جيد وله حكم الرفع؛ لأن هذا لا يقال من قبل الرأي.

قلت: ويحصل من هذه الجملة الشهادة لما روى الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «مسح الرقبة أمان من الغلّ»، انتهى. فإن له أصلاً فلا يقوى الحكم عليه بالوضع

وَتَخليلُ الأَصابعِ ....

كما في شرح المهذب، ثم ظاهر كل من حديث وائل وكعب المذكورين يصلح شاهداً للمشايخ على أن مسح الحلقوم بدعة، والله أعلم.

[م] وَتَخليلُ الأَصابعِ.

[ش] أي: أصابع اليدين والرجلين إذا لم تكن ملتحمة بعد العلم إلى وصول الماء إلى ما بينهما، ولا يخالفه ما نقله الزاهدي عن المحيط أنها إذا كانت مضمومة وتوضأ من الإناء، فالتخليل فرضٌ، ولو كانت مفتوحة أو مضمومة لكن أدخل رجليه في الماء الجاري أو الحوض وترك التخليل جاز، انتهى. لأن الماء شيء لطيف لا يمنع ماء أصابع الرجل عليه من الاجتماع الطبيعي عادة لها من ولوج الماء بينها، وجريانه على ذلك على سبيل الاستيعاب له إذا أدخل رجليه في الماء الجاري أو الحوض ونحوه؛ فلا جرم أن يكون التخليل لها بعد ذلك سنّة؛ يعني: إذا لم يتكرر إدخال الرجلين فيه، وإلا فكل إدخال بمنزلة تخليل. وأما إذا كانت مفتوحة وتوضأ من الإناء فلأن الظاهر أيضاً جريان الماء على ما بينهما لما ذكرنا من أن الماء شيء لطيف ولعدم المانع بخلاف ما إذا كانت مضمومة وغسل رجليه من الإناء، فإن الماء وإن كانت مفتوحة وتوضأ بحيث يدخل فيما بينها في الجملة لكنه لا يقع العلم ظاهراً باستيعابه لما بينها، فيتعين التخليل أولاً ليخرج عن العهدة بيقين ثم يقع الزائد عليه إلى الثلاث سنّة.

قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأمثل أحاديث التخليل ما في سنن الأربعة من حديث لقيط بن صبرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا توضأت فأسبغ الوضوء وخلِّل بين الأصابع»، قال الترمذي: حسن صحيح. وروى هو وابن ماجه عن ابن عباس قال ﷺ: «إذا توضأت فخلل أصابع يديك ورجليك»، وقال: حسن غريب. وعندي أنها كلها للوجوب، والمراد الأمر بإيصال الماء إلى ما بينها إفادة أنه لا يجوز ترك ما خفي مما هو بينها كما هو في داخل اللحية، والتخليل بعد هذا مستحب لعدم ثبوت المواظبة مع كونها إكمالاً في المحل، انتهى.

قلت: لكن القول بكون تثليث الغسل سنّة يقتضي كون التخليل سنّة كما سنذكر، وكونه إكمالاً في محل الفرض لا ينفي السنّية بل يقتضيها، والله تعالى أعلم.

تكميل: ثم قيل: الأوْلى في تخليل أصابع اليدين أن يكون بالتشبيك وأما صفة تخليل أصابع الرجلين فهو أن يخلل بخنصر، وإما كونه بخنصر يده اليسرى، قال الزاهدي في الفتية: كذا ورد، قال شيخنا المحقق: والله أعلم، ومثله فيما يظهر أمر إيقافي لا سنّة مقصودة، انتهى.

قلت: ولفظه في شرح القدوي، ورُوي أنه ﷺ كان يخلل أصابع رجليه بخنصر يده اليسرى

وَتَكْرارُ الغَسْلِ إلى الثَّلاثِ ....

من أسفل، وكان مستحباً، انتهى. لكن الذي في سنن ابن ماجه عن المستورد بن شداد قال: رأيت رسول اللهﷺ توضأ فخلَّل أصابع رجليه بخنصر، وإما كونه بخنصر يده اليسرى، وبكونه من أسفل، فالله تعالى أعلم به ويشكل كونه بخنصر اليد اليسرى أن هذا من الطهارة والمستحب في فعلها أن يكون باليمين، ولعل الحكمة في كونه بالخنصر كونها أدق الأصابع، فهي بالتخليل أنسب. ولعل الوجه في استحباب كون التخليل من أسفل أصابع الرجل أنه أبلغ في إيصال الماء إلى ما بينها وإلى ما عساه خفي من بطونها، وأما البداءة بخنصر اليمنى منها والحكم بخنصر اليسرى فأفاد الشيخ عز الدين بن عبد السلام كونه من المندوبات وعلله بأن خنصر الرجل اليمنى هي يمنى أصابعها وإبهامها هو يمين إبهام الرجل اليسرى يمين التي تليها، وكذلك إلى آخرها، انتهى. يعني: والتيامن سنّة ومستحب. ورجح النووي أيضاً هذه الكيفية في الروضة فوافق صاحب الغنية، والله تعالى أعلم.

[م] **وَتَكْرارُ الغَسْلِ إلى الثَّلاثِ.**

[ش] حصل **الغسل** لأن المسح لا يسنّ فيه التكرار عند أصحابنا ومالك وأحمد في الرواية المشهورة عنه، بل نصَّ غير واحد من مشايخنا كصاحب البدائع والمحيط على كراهته، وفي الخلاصة: والتثليث بمياه مختلفة بدعة. وقال البعض: لا بأس به، انتهى. وقال الشافعي على ما هو المشهور عنه أنه يسنّ تثليث المسح أيضاً لإطلاق ما أخرج مسلم من حديث عثمان أن النبيّﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً. ولما في سنن أبي داود بإسناد جيد عن عثمان أنهﷺ مسح رأسه ثلاثاً، وللجمهور حديث عمرو بن شعيب المتقدم، وما في حديث عليرَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في السنن الأربع في صفة وضوء رسول اللهﷺ: ثم جعل يدَه في الإناء فمسح رأسه مرة واحدة، وأخرجه ابن أبي شيبة بلفظ: أن النبيﷺ كان يتوضأ ثلاثاً ثلاثاً، إلا المسح فإنه مرة. وحديث عثمان المتفق عليه كما تقدم، فإنه حكى عنهﷺ المسح بغير عدد، وحكى التثليث في الباقي. قال أبو داود: وأحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الرأس أنه مرة، فإنهم ذكروا الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، وقالوا فيها: ومسح رأسه، ولم يذكروا عدداً كما ذكروه في غيره، انتهى.

وقال البيهقي: وقد روي من أوجه غريبة عن عثمان تكرار المسح إلا أنه مع خلاف الحفاظ ليس بحجة عند أهل المعرفة، انتهى. فلا جرم أن قال ابن عبد البر:كلهم يقولون مسح الرأس مرة واحدة، وحكاه ابن بطال عن جمهور العلماء والترمذي عن الشافعي أيضاً، وقال الترمذي: والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب رسول اللهﷺ ومَن بعدهم، ثم قال مشايخنا رحمهم الله: وتأويل ما رُوي عنهﷺ من التثليث محمول عليه بماءٍ واحد وهو مشروع عندَنا، فقد روى الحسن

....

عن أبي حنيفة في المجرّد أنه إذا مسح ثلاثاً بماء واحد كان مسنوناً.

قلت: ويشهد له ما أخرج الطبراني في مسند الشاميين عن عمر بن سعيد النخعي، عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في صفة الوضوء، فقال فيه: ومسح رأسه ثلاثاً بماءٍ واحد، ثم هنا تنبيهات يهم المحصّل معرفتها:

التنبيه الأول:

في فتاوى الحجة: وينبغي أن يغسل الأعضاء كل مرة غسلاً يصل الماء إلى ما يجب غسله في الوضوء، فلو غسل في المرة الأولى وبقي موضع يابس ثم في المرة الثانية يصيب الماء بعضه ثم في المرة الثالثة يصيب الماء مواضع الوضوء، فهذا لا يكون غسل الأعضاء ثلاث مرات، انتهى. وهو حسن ظاهر، ويؤخذ منه استنان تثليث تخليل الأصابع، وقد روى الدارقطني والبيهقي بإسناد جيد عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه توضأ فخلَّل بين أصابع قدميه ثلاثاً، وقال: رأيت رسول الله ﷺ فعل كما فعلت، والله تعالى أعلم.

التنبيه الثاني:

في الخلاصة: والغسل مرة فريضة عندنا، وإن توضأ مرة سابغة جاز. ويفسر السبوغ أن يصل الماء إلى العضو ويسيل ويتقاطر منه قطرات، أما إذا أفاض الماء على رأس العضو فقبل أن يصل إلى المرفق أو الكعب يمسك الماء ويمدّ بكفه إلى آخر العضو لا يكون سبوغاً، وإن توضأ مرة مرة إن فعل لعزَّة الماء أو لعذر البرد أو لحاجة لا يكره، وكذا إن فعله أحياناً. أما إذا اتخذ ذلك عادة يكره، انتهى.

قلت: وتفسير السبوغ بما ذكره يفيد نفي الجواز عن الصورة المذكورة التي بقي فيها كون الوضوء سابغاً كما يفيده مفهوم المخالفة لقوله: وإن توضأ مرة سابغة جاز، لكن الظاهر أن ذلك مقيد بما إذا لم يتقاطر من الماشي أصلاً مع عدم التخفيف له في الصورة المذكورة تفريعاً على تفسير الغسل على قول أبي حنيفة ومحمد، فإنه حينئذ يكون غسلاً لبعض العضو ومسحاً للباقي، وإلا فلو قطر منه شيء في الصورة المذكورة أو كان بحيث يقطر لولا تحقيقه، فالصورة والظاهر الجواز بالاتفاق، فإنه حينئذ لا ينزل عن نقل البلة من موضع من العضو الواحد إلى موضع آخر منه، وكلمتهم فيه مجتمعة على الجواز، وممّا يشهد أن الظاهر التقييد في الصورة المذكورة بما ذكرنا ما في الظهيرية المرة السابغة في الغسل فرض. وتفسير السبوغ، قال هشام عن أبي يوسف: هو أن

....

يجعل الماء على أعضائه كالدهن. وقال خلف بن أيوب: هو أن يسيل الماء على أعضائه تسييلاً يتقطر، انتهى. فإن التقابل بين التفسيرين المذكورين ظاهر في ذلك، والحاصل أن إسباغ الوضوء عبارة عن استيفاء فعل الواجب فيه وإكماله كما يشير إليه غير ما حديث منه ما ذكرناه من صحيح مسلم وما معه من غسل الرجلين، وحينئذ فما في الظهيرية ولا ما ذكرناه مما لفظه: قال الفقيه أبو جعفر: هذا في الصيف؛ لأن الأعضاء فيه مرخية، أما في الشتاء فيبلّ به الأعضاء أولاً ثم يسيل الماء على أعضائه لأنها متشنجة في الشتاء، فلا يصل الماء إليها إلا بما وصفته لك، انتهى. غير لازم بعد فرض وجود جريان الماء عليها وتحققه بالتقاطر أو ما في معناه، وكيف لا وتشنج الأعضاء وفشاشتها لا ينزل عن كونها مدهونة بزيت ونحوه، والمسطور في فتاوى أهل سمرقند وغيرها: إذا دهن رجليه ثم توضأ وأمرَّ الماء على رجليه ولم يصل الماء للدسومة جاز الوضوء؛ لأنه وحد غسلهما.

نعم، لعل هذا الصنيع الذي ذكره الفقيه أبو جعفر وقدمناه من البدائع أيضاً عن خلف بن أيوب بلفظ: ينبغي، هو الأَوْلى في الحالة المذكورة، ويكون المراد ينبغي ذلك أيضاً، فإنه كثيراً ما يطلق على هذا المعنى، فتأمل هذه الجملة متنبهاً لما حرَّرناه من مشكلها، فإنه مما قد يخفى، والحمد لله على التوفيق.

التنبيه الثالث:

قيل: والمرة الثانية سنّة، والثالثة إكمال السنّة، فعلى هذا القول يجوز أن تكون الغاية في قول المصنف، وهي إلى الثلاث غير داخلة في المعنى نظراً إلى وجود أصل السنّة لوجود أصلها بالمرة الثانية من غير توقف على الثالثة، ويجوز أن يكون داخلة في المعنى نظراً إلى وجود السنّة على وجه الكمال لتوقف وجودها حينئذ على كمال الثالثة، وقيل: الثانية سنّة، والثالثة فعل، وظاهر هذا القول يفيد أن الغاية غير داخلة في المعنى كما لا يخفى. وقيل: الثانية نقل، والثالثة سنّة، وعلى هذين القولين الغاية المذكورة داخلة في المعنى وهو ظاهر، وبحث شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا القول الأخير فقال: وعندي إن كان معناه أن الثاني مضافاً إلى الثالث سنّة؛ أي المجموع، فهو الحق ولا يوصف الثاني بالسنِّية في حدّ ذاته، فلو اقتصر عليه لا يقال: فعل السنّة؛ لأن بعض الشيء ليس بالشيء، ولا بالثالث إذا لم يلاحظ مع ما قبله، انتهى.

قلت: ولم يذكر محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما إذا كان معناه أن كلاً من المرة الثانية ومن المرة الثالثة في حدّ ذاتها سنّة كما هو احتمال لهذا القول أيضاً بأن يكون سنّة حيزاً لأحدهما، وحيز الآخر محذوفاً وهو سنّة أيضاً لدلالة المذكور عليه أيضاً، ولو كان هذا مراداً لصاحب هذا القول لكان متجهاً أيضاً

والنِّـيّة ....

فإنه يتجه القول بوصف المرة الثانية بالسنّة مع قطع النظر عن الثالثة كما لو لم يوجد بعدها ثالثة بعد ملاحظة سقوط الفرض بالمرة الأولى، ويتجه القول بوصف المرة الثالثة بالسنّة مع قطع النظر عن اتصافها بكونها ثالثة مسبوقة بثانية بعد ملاحظة وقوعها بعد سقوط الفرض بمرة سابقة سواء لوحظ مع ذلك وجود السنّة الثانية أو لا كما يدل عليه غير ما حديث منه ما عن أُبي بن كعب، عن النبيﷺ قال: «مَن توضأ واحدة فتلك وظيفة الوضوء التي لا بدّ منها، ومن توضأ ثنتين فله كفلان من الأجر، ومن توضأ ثلاثاً فذلك وضوئي ووضوء الأنبياء قبلي»، ورواه أحمد. قال الحافظ عبد المنذري العظيم: وفي إسنادهما زيد العمي وقد وثق، وبقية رواة أحمد رواة الصحيح، وبهذا ينتفي عن أبي بكر الإسكاف الثلاث تقع فرضاً كإطالة الركوع والقيام ونحوه اللازم منه أن لا يعد تكرار غسل الأعضاء المفروض غسلها إلى الثلاث سنّة من سنن الوضوء، والله سبحانه أعلم.

وبقي حكم الزيادة على الثلاث وسنذكره عند إشارة المصنف إليه في المنهيات.

[م] والنِّـيّة.

[ش] بتشديد الياء وتخفيف، وهي أن يقصد بقلبه رفع الحدث أو استباحة ما لا يحل إلا به ونحو ذلك، وأما الذكر باللسان فليس من النية في شيء، بل عن طائفة من العلماء أن التلفظ بها بدعة وخالفهم آخرون، فقالوا باستحبابه لكونه أوكد، وقال مالك في المشهور عنه، والشافعي وأحمد: النية في الوضوء شرط لصحته وثمرة الخلاف تظهر في الوضوء للسرد أو للتعليم فقط ونحو ذلك، وفي وضوء الكافر فعند مشايخنا صحيح وعند الأئمة الثلاثة لا، وحرف المسألة أن الوضوء هل يتوقف كونه شرطاً معتبراً للصلاة على كونه عبادة؟ فقالت الأئمة الثلاثة نعم، فلزمت النية. وقال مشايخنا: لا، فلم تلزم النية؛ بل إن اتصلت بالوضوء وقع عبادة، وإن لم تتصل به وقع وسيلة الصلاة كالسعي إلى الجمعة، فإذا استدلّ الأئمة الثلاثة بما في الصحيحين وغيرهما من قولهﷺ: «إنما الأعمال بالنيات» قائلين بأن المراد أن اعتبار العبادات وصحتها شرعاً إنما هو النيات. قال مشايخنا بالموجب؛ أعني: سلمنا أن كل عبادة إنما تعتبر وتصح بالنية، وأن الوضوء لا يقع عبادة إلا بالنية، ولا يفيد هذا ثبوت مطلوب مخالفيهم وهو أن الوضوء لا يقع شرطاً مفتاحاً للصلاة إلا بالنية، فسلم قول مشايخنا أنه يقع شرطاً، وإن عري عن النية لأن الشرط مقصود الحصول لغيره لا لذاته، فكيف حصل يحصل المقصود وصار كستر العورة ونحوه لا يفتقر اعتباره شرطاً إلى أن ينوي، فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان، وبالله المستعان.

ثم ما في الصحيحين من تعليم النبيﷺ الوضوء من غير ذكر للنية يقرر ما ذهبوا إليه؛ إذ لو كانت شرطاً لعلمه إياها؛ لأن الأعرابي جاهل بالحكم مفتقر إلى التعليم، وتأخير البيان عن وقت

....

الحاجة غير جائز. ثم نفى بعد هذا بيان الوجه في كونه مستحباً كما ذكره القدوري أو سنّة كما ذكره المصنف موافقةً لصاحب الهداية وغيره، بل الجمّ الغفير فعلى الأول استجلاب القربة، فإنه يقع قربةً بالنية كما ذكرنا، واستجلاب القربة مستحبٌّ. وعلى الثاني هو من فوائد شيخنا رحمه الله تعالى بعد ما ذكر أنه لا سند للقدوري في الرواية ولا في الدِّراية في جعلها مستحباً غير سنة أن الوضوء لا يقع بلا نية إلا بالفعل مع الغفلة والذهول؛ إذ الفعل الاختياري لا بد في تحقيقه من القصد إليه وهو إذا قصد الوضوء ورفع الحدث أو استباحة ما لا يحل إلا به كان منوياً؛ إذ صورة الخلاف إنما تظهر وتتحقق بيننا وبين الشافعي في نحو من دخل الماء مدفوعاً أو مختاراً لقصد التبرد أو مجرد قصد إزالة الوسخ ووقوع مثل هذه الحالات لهﷺ قد لا يتحقق، ولو تحقق في بعضها لا ينفي السنِّية لأنها لو لم تقترن بالترك أصلاً كان واجباً، انتهى. وجعل هذا وجه الدراية. وأما الرواية، فنصوص المشايخ متظافرة على السنِّية.

تَنْبِيهٌ:

وهذا كله في الوضوء بالماء المطلق الطهور، أما في الوضوء بسؤر البغل والحمار عند فَقْد الماء المطلق الطهور، ففي اشتراطها فيه خلاف سنذكره إذا أفضت النوبة إليه. وأما في الوضوء بنبيذ التمر بشرطه عند من يجيزه، فلا بد فيه من النية على ما قالوا وسنتعرض له أيضاً في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

ثم بعد إحاطة العلم بهذه الجملة التي حررناها، فاعلم أن عن الأسرار كثير من مشايخنا يظنون أن المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية، وهو غلط، فإن المأمور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة، ولكن العبادة لما لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدونها، كالسعي إلى الجمعة والجهاد ونحوهما؛ وهذا لأن هذه عبادة غير مقصودة، بل المقصود منها التمكن من إقامة الصلاة بالطهارة، فإذا طهرت الأعضاء بأي سببٍ كان سقط الأمر كالسعي إلى الأمر الجمعة يسقط بالسعي لا إليها؛ لأن المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى أيِّ وجه حصل سقط الأمر. ويوافق هذا الذي ذكره صاحب الأسرار ما في الخلاصة: ويجزىء الوضوء والغسل بغير نية إلا أن الكرخي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أشار به في كتابه إلى أن الوضوء بغير النية ليس الوضوء الذي أمر به الشرع، وإذا لم ينو فقد أساء وأخطأ وخالف السنّة، وهكذا قال المتقدمون من أصحابنا رحمهم الله لا يثاب ولا يصير مقيماً الوضوء المأمور به، انتهى.

قلت: وفي هذا إشارة إلى أن المراد بكونه غير مأمور به في الصورة المذكورة كونه غير مأمور

....

به على وجه الاستنان لا على وجه الإيجاب، وإلا لم يكن الوضوء العادي عن النية مجرياً بحيث تصح الصلاة به والفرض خلافه، وليس ببدعي كون المأمور به يراد به هذا المعنى، فإن الأمر بالشيء كما يكون على سبيل الإيجاب يكون على سبيل الاستحباب، وبه يبدع ما لعله أن يقال قد ثبت باعترافكم أنه لا يكون آتياً بالوضوء المأمور به لا غير المأمور به؛ لأن المراد بالوضوء المأمور به الذي تتوقف الإباحة عليه ما كان مأموراً به على سبيل الختم والإيجاب، وقد عرفت أن المنفي في الصورة المذكورة خلافه ويحصل أيضاً الجمع بين قول هو لأحد المشايخ المتقدمين وبين ما حكاه في الخلاصة أيضاً تلو هذا الذي ذكرناه منها بما لفظه: قال بعض المتأخرين: يثاب ويصير مقيماً، انتهى. بالنسبة إلى قوله: يصير مقيماً؛ أي: الوضوء المأمور به، إلا أن ظاهر سياق هذين القولين على هذا النهج موقع في غلط، وهو توهم مضادّة القولين المذكورين في هذا المراد كما هو متضادان بالنسبة إلى الثواب وعدمه، ثم الأشبه أنه لا يثاب على الوضوء إلا بالقصد إليه قربة إلى الله تعالى أو لتحصيل ما هو قربة إليه كما في غسل النجاسة الحقيقية من الثوب والبدن ونحو ذلك، ويخفى هذا التوجيه الذي هدينا له على بعضهم، ذهب إلى أن النية شرط عندنا لصحة الوضوء، ففي خزانة الفتاوي ما حروفه وفي الأمهات: النية في الوضوء شرط لجواز الصلاة عندنا، انتهى. وهذا غريب جداً مخالف لما هو المعروف المستفيض عند أهل المذهب من نفي كونها شرطاً لصحة الوضوء عندهم، بل إذا استقرىء الناظر الخلافيات يرى أن هذا ـ أعني ـ نفي اشتراطها لصحة الوضوء عندهم هو الذي درج عليه العلماء من سائر المذاهب قديماً وحديثاً. نعم لقائل أن يقول: الأشبه كون الشرط وضوءً هو عبادة لتكاثر النصوص الصحيحة عن النبيﷺ بأن الوضوء يكفر الذنوب والخطايا وأن من توضأ كما أمر كان كفارة لذنوبه، ففي المعجم الكبير للطبراني بإسناد حسن قال أبو أمامة: لو لم أسمعه من رسول اللهﷺ إلّا سبع مرات ما حدَّثت به، قال: «إذا توضأ الرجل كما أمر ذهب الإثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه» إلى غير ذلك من الأحاديث الثابتة، وهذا يدل على أن الوضوء المأمور به في القرآن عبادة مستقلة بنفسها حيث رتب عليه تكفير الذنوب والوضوء الخالي عن النية لا يكفر شيئاً بالاتفاق، ولا يكون مأموراً به ولا تصح به الصلاة، ولهذا لم يرد في شيء من بقية شروط الصلاة كإزالة النجاسة الحقيقية وستر العورة ما ورد في الوضوء من الثواب، وقد صح أيضاً عنهﷺ أنه قال: «الطهور شطر الإيمان»، وأنه قال: «لا تقبل صلاة بلا طهور».

والحاصل أن الشارع جعل من شأن الوضوء تكفير الذنوب ومطلق الوضوء شرعاً ينصرف إلى المأمور به في كتاب الله تعالى، ولم يقع التصريح به فكيف وقد وقع في بعض الروايات فيتحصل أن الوضوء المأمور به في كتاب الله من شأنه تكفير الذنوب والاتفاق على أن الوضوء الذي من شأنه تكفير الذنوب هو المنوي، فالوضوء المأمور به في كتاب الله هو المنوي وعدم تعليم الأعرابي النية

والتَّرتِيب ....

لا ينفي اشتراطها بدليله كما يقوله في عدم تعليم النية في الصلاة لا ينفي اشتراطها بدليله، فإن قلت: هذا حسن لو لم يلزم منه تقييد مطلق الكتاب يجيز الواحد وهو غير جائز لكونه نسخاً له في المعنى على ما عُرف في الأصول.

قلت: لا يلزم منه ذلك، بل إنما يلزم منه تقييد مطلق الكتاب بالخبر المشهور، فإن الظاهر أن كون الوضوء مكفراً للذنوب مما تلقاه الصدر الأول بالقبول وهلم جراً، وإن كان في الأصل خبر آحاد ومثله مما يجوز عند أهل المذهب تقييد مطلق الكتاب على ما عُرف في أصولهم، ثم أقل ما في الباب بالنسبة إلى أصول المذهب أن تكون النية واجبة من واجبات الوضوء، بمعنى أن يكون المصلي إنما يتركها في الوضوء مع صحته كما في تعيين الفاتحة بالنسبة إلى الصلاة وهو ظاهر ما قدمناه من الخلاصة من أنه إذا لم ينو فقد أساء وأخطأ وخالف السنّة، ولا تعويل على القول بأنه لا مدخل للوجوب في الوضوء لأنه شرط تابع، فلو قلنا بالوجوب فيه تساوى التبع الأصل وهو غير خافٍ على الفقيه المحقق، فلا جرم أن يعقبه بالرد غير واحد منهم شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله سبحانه أعلم بحقائق الأمور.

[م] **والتَّرتِيب.**

[ش] وهو أن يبدأ بفعل ما بدأ الله تعالى بذكره، فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه، وبه قال مالك في المشهور. وقال الشافعي وأحمد في المشهور عنه: الترتيب فرض؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ [المائدة: 6] الآية، فإن الفاء للتعقيب فيفيد تعقيب القيام إلى الصلاة بغسل الوجه، فيلزم الترتيب بينه وبين ما بعده، فيلزم في الكل لعدم القائل بالفصل. قلنا: إنما عقب الله تعالى القيام إلى الصلاة بغسل مجموع الأعضاء ثم عطف بعضها على بعض بحرف الواو وهو لمطلق الجمع كما هو مذهب جمهور النحويين، ونصّ عليه سيبويه في مواضع من كتابه، وهو الصحيح كما عرف في موضعه. وغسل المجموع يحصل بتقديم غسل الرجلين مثلاً على الباقي كما يحصل بتقديم غسل الوجه على الباقي، فتعين صورة من ذلك، بمعنى أنه لا يخرج عن العهدة إلا بها لا دليل عليه. ونظيره إذا دخلت السوق فاشتر لنا خبزاً ولحماً وفاكهة، فإن المفاد بهذا إعقاب الدخول بشراء ما ذُكر كيف وقع حتى إنه لا يعد بشراء الفاكهة قبل ما ذكر معها مخالفاً قطعياً.

ثم بقي بعد هذا بيان وجه كونه سنّة، فقال في البدائع: لأن النبيّ ﷺ واظب عليه، والمواظبة دليل السنّة، انتهى. يعني: مع ترك أحياناً وقد وجد. أخرج الطبراني في مسند الشاميين عن عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُ أنه قال: ألا أريكم وضوء رسول الله ﷺ؟ فقلنا: بلى، فغسل كفيه ووجهه ثلاثاً ويديه إلى المرفقين ثلاثاً ومسح رأسه ثلاثاً بماء واحد، ومضمض واستنشق ثلاثاً ثلاثاً بماءٍ واحد وغسل رجليه ثلاثاً،

والدَّلْكُ، والموالاة.

وأخرج الدارقطني عن عثمان في وصف الوضوء، فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثاً ويديه ورجليه ثلاثاً ثم مسح برأسه وقال لنفر من الصحابة: أكذلك؟ قالوا: نعم. وأخرج النسائي عن عبد الله بن زيد الذي أري النداء، قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ وغسل وجهه ثلاثاً ويديه مرتين وغسل رجليه مرتين ومسح برأسه مرتين، انتهى. وقد قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما أبالي إذا أتممت وضوئي بأي أعضائي بدأت، وقال ابن عباس: لا بأس بالبداءة بالرجلين قبل اليدين، أخرجهما الدارقطني. وهذا صريح منهما في عدم الوجوب أيضاً؛ فلا جرم إن كان عليه أكثر العلماء كما حكاه البغوي واختاره جماعة من الشافعية أيضاً، والله تعالى أعلم.

[م] والدَّلْكُ.

[ش] يعني: إمرار اليد ونحوها على الأعضاء المغسولة وكون الدلك سنّة عندنا ذكره في الخلاصة، وذكره في البدائع من الآداب. ثم على كل حال الجمهور على عدم الوجوب والمشهور عند المالكية وجوبه، ومنهم من جعله واجباً لا لنفسه بل لتحقق اتصال الماء، فلوتحقق اتصال الماء لطول مكث أجراه بدون الدلك، ثم الوجه للجمهور عدم المقتضي للوجوب مع كون الأصل عدم الوجوب إلا أنه لما كان فيه مبالغة وتأكيد لمباشرة الماء للبشرة، قلنا: يندبه؛ لأن فيه نوعاً من إكمال الفرض في محله، والله تعالى أعلم.

[م] والموالاة.

[ش] وهي أن يأتي بالوضوء كله في فور واحد من غير تفريق متفاحش، وبه قال الشافعي في الجديد والمشهور عن مالك وأحمد أنها بهذا المعنى فرض. قيل: لأن الله تعالى أوجب على الفور غسل الوجه عند إرادة القيام إلى الصلاة وعطف باقي الأعضاء عليه، فيشاركه فيه لأن العطف يقتضي المشاركة. قلنا: إنما أوجب الجملة لأجزاء منها بعد جزء بعينهما، فاشتراط ذلك زيادة على النص من غير دليل وهو مردود.

فإن قلت: قد وُجد الدليل على ذلك وهو ما روى أبو داود بسند رجاله ثقات وصححه الحاكم عن بعض أصحاب النبيّ ﷺ؛ أنه ﷺ «رأى رجلاً يصلي وفي قدمه لمعة، قال: الدرهم لم يصبها الماء، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة».

قلت: هذا لا يصلح دليلاً للافتراض ولا مثبتاً للزيادة على نص الكتاب، ولعله إنما أمره بإعادة الوضوء زجراً له على التساهل في إسباغ وضوئه، فإن ترك ذلك وهو بمرأى منه ناسي عن التساهل فيه، ومثله ما في صحيح مسلم عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على ظهر قدمه،

وَأَمَّا آدَابِهِ: فَهُوَ أَنْ يَتَأَهَّبَ لِلصَّلَاةِ قَبْلَ دُخولِ الوَقْتِ ....

فأبصره النبيﷺ فقال له: «ارجع، فأحسن وضوءك»، فرجع فتوضأ ثم صلّى. ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال نفي وجه كونها سنّة وهو ظاهر، فإن الظاهر أن وضوءهﷺ كان كذلك.

تَنْبِيهٌ:

وفي تحفة الفقهاء والبدائع وهي أن لا يشتغل المتوضأ بين أفعال الوضوء بعمل ليس منه. ثم زاد في البدائع: وقيل في تفسير الموالاة أن لا يمكث في أثناء الوضوء مقدار ما يجف فيه العضو المغسول، فإن مكث تنقطع الموالاة. ثم نقلاً عن مالك أنه فرض وظاهره أنه قائل بافتراضها بما اتفقا عليه من التفسير المذكور، ولم أقف عليه فيما وصل نظري إليه من كتبهم وغيرها، ولا شك في استبعاد أن يذهب إلى افتراضها بهذا المعنى على صرافة ظاهر عمومه، والله تعالى أعلم.

ثم إلى ههنا انتهى بالمصنف تعداد السنن، وقد بلغها صريحاً سبعة عشر كما فصلت لذلك وتضمن كيفية استيعاب الرأس بالمسح مسح الأذنين، فصارت ثمانية عشر. وذكر في تحفة الفقهاء أن سنن الوضوء أحد وعشرون فعلاً، وهي ثلاثة أنواع: نوع يكون قبل الوضوء وهو واحد، وهو الاستنجاء بالأحجار والأمدار وما يقوم مقامها. ونوع يكون عند ابتداء الوضوء وهو أربعة: النية والتسمية وغسل اليدين إلى الرسغين، والاستنجاء بالماء وهو كان أدباً في عصر النبيﷺ وصار سنّة بعد عصره بإجماع الصحابة، كالتراويح. ونوع يكون في خلاله وهو ستة عشر: المضمضة، والاستنشاق، والترتيب في الوضوء، والموالاة فيه، وتثليث الغسل، والبداءة بالميامن، وبرؤوس الأصابع في غسل اليدين والرجلين، وتخليل الأصابع بعد إيصال الماء إلى ما بينها، واستيعاب مسح الرأس، والبداءة فيه مِن مقدم الرأس، وكون مسحه مرة واحدة، ومسح الأذنين ظاهرها وباطنها بماء الرأس لا بماء جديد.

ووافق صاحب البدائع نسخة صاحب التحفة على تنوع السنن إلى هذه الأنواع الثلاثة، إلا أنه أنهاها إلى اثنين وعشرين سنة، فجعل أفراد النوع الأول سُنَنَ الاستنجاء بالحجر وما يقوم مقامه، والسواك كما أسلفنا ذلك عنه. ووافق في أعداد الباقي من النوعين الآخرين واضعاً موضع السواك كون كل من المضمضة والاستنشاق ثلاثاً بماء جديد، والأمر في ذلك قريب إن شاء الله تعالى ولعلنا نشير إلى ما هو الأوجه فيه.

[م] وَأَمَّا آدَابِهِ: فَهُوَ أَنْ يَتَأَهَّبَ لِلصَّلَاةِ قَبْلَ دُخولِ الوَقْتِ.

[ش] كذا في الخلاصة وغيرها أن يستعد به للصلاة بفعل الوضوء قبل تلك الصلاة إذا لم يكن

وَأَنْ يَجْلِسَ لِلاسْتِنْجاءِ إلى يَمينِ القِبلةِ وَإلى يَسارِها مُنْفَرِجاً إلَّا أَنْ يَكُونَ صَائِماً، وَأَنْ يَغْسِلَ مَخْرجَ النَّجاسةِ إذا لَم يَتجاوز مَخْرجها. وَأَمَّا إِذا جَاوَزَتْ مَخرجها ولم تَكُنْ قَدْرَ الدِّرْهَم فَغَسلُه سُنَّةٌ، وَإذا كانَتْ قَدْرَ الدِّرهم فغَسله واجِبٌ. وَإذا زَادَتْ عَلى قَدْرِ الدِّرْهَم فَغَسْله فَرْضٌ، وَأَنْ يَغْسِلَهُ حتَّى يُنَقِّيه وَلَيْسَ فيهِ عَدَدٌ مَسْنونٌ، وكَذا الِاسْتِنْجاءُ بِالأحجارِ يَمْسَحُه حتَّى يُنَقِّيه.

صاحب عدد، ثم عند العبد الضعيف غفر الله تعالى له أن جعل هذا من آداب الصلاة التي تتقدمها أشبه به من جعله من آداب الوضوء، فإن الاستعداد بالوضوء ليس مقصوداً لذاته، بل لفعل الصلاة وتوجيهه على ذلك ظاهر، فإن في الاستعداد به قبل هجوم وقتها احتفالاً بتحصيلها وهي جديرة بذلك، فإنها من أجل القربات وأعظم العبادات، فالاستعداد به لها لا يقعد على الانخراط في سلك المسارعة إلى المغفرة واستباق الخيرات لما في ذلك من تيسر آدابها في أول أوقات الإمكانات قبل الاشتغال بعوارض الحاجات.

وعن عبد الله بن المبارك: من لم يتأهب للصلاة قبل الوقت لم يوقرها، وقد ذكر مشايخنا رحمهم الله أن شغل كل وقت الصلاة بها هو العزيمة، لأن الأصل أن يكون العبد مشغولاً بخدمة ربه عزّ وعلا في جميع الأوقات لتوارد نعمه عليه على التوالي؛ لا سيما في أوقات الصلاة لأنها أوقات وجوب الخدمة إلا أنه تعالى جعل له ولاية صرف هذه الأوقات إلى حوائج نفسه رخصة، والله المسؤول أن يرزقنا حسن التأدّب في القيام في خدمته وأن يغفر لنا ذنوبنا وتقصيرنا بكرمه ورحمته.

[م] **وَأَنْ يَجْلِسَ لِلاسْتِنْجاءِ إلى يَمينِ القِبلةِ وَإلى يَسارِها مُنْفَرِجاً إلَّا أَنْ يَكُونَ صَائِماً، وَأَنْ يَغْسِلَ مَخْرجَ النَّجاسةِ إذا لَم يَتجاوز مَخْرجها. وَأَمَّا إذا جَاوَزَتْ مَخرجها ولم تَكُنْ قَدْرَ الدِّرْهَم فَغَسلُه سُنَّةٌ، وَإذا كانَتْ قَدْرَ الدِّرهم فغَسله واجِبٌ. وَإذا زَادَتْ عَلى قَدْرِ الدِّرْهَم فَغَسْله فَرْضٌ، وَأَنْ يَغْسِلَهُ حتَّى يُنَقِّيه وَلَيْسَ فيهِ عَدَدٌ مَسْنونٌ، وكَذا الِاسْتِنْجاءُ بِالأحجارِ يَمْسَحُه حتَّى يُنَقِّيه.**

[ش] ظاهر هذا السوق يفيد أن هذه الجملة مشتملة على ثلاثة آداب للوضوء:

الأول: جلوسه حال الاستنجاء على الوجه الذي ذكره.

الثاني: غسله مخرج النجاسة إذا لم يتجاوز مخرجها.

الثالث: غسله مخرج النجاسة حتى ينقيه، وأن ما عدا هذه الأمور الثلاثة فهو استطراد.

ولا شك في أن ما عدا هذه الأمور الثلاثة أدباً من آداب الوضوء نظراً، أما الثالث فلأنه عطف تفسيري لقوله: وأن يغسل مخرج النجاسة إذا لم يتجاوز مخرجها الذي هو الثاني كما هو غير خافٍ. وأما الثاني، فلما ستقف عليه. وأما الأول فلأنه من آداب الاستنجاء في الحقيقة لا من آداب الوضوء

....

كما ذكروه، وسيصرح به. والذي شجعه على هذا كون الاستنجاء من سنن الوضوء كما ذكره غير واحد على ما قدمناه، وفيه ما فيه.

ثم اعلم أن الكلام في الاستنجاء في مواضع: في بيان حقيقة الاستنجاء، وفي بيان ما يكون منه الاستنجاء، وفي بيان ما يكون به الاستنجاء، وفي بيان كيفية فعل الاستنجاء، وفي بيان ما له من الحكم الشرعي. والمصنف أشار إلى الثلاثة، الأول: بعض الإشارة بالعرض، وأشار إلى الموضعين الآخرين بالذات وكل منهما محتاج إلى الشرح ومزيد البيان، فلا علينا أن نأتي به على وجه الإيضاح والإتقان، فنقول:

أما الكلام في حقيقة الاستنجاء، فالاستنجاء إزالة ما على السبيل من نجاسة بمائع طاهر، وتقليلها بمسح بحجر أو ما يقوم مقامه وهو إما مأخوذ من النجو، وهو ما يخرج من البطن، فإن المستنجي يطلب باستعمال الماء أو الحجر أو ما يقوم مقامه طهارة المحل من ذلك الخارج، أو من النجو وهي المكان المرتفع، فإن المستنجي يطلب عادة الاستتار بها عند إرادة هذا الفعل، أو من نجوت الشجرة وأنجيتها إذا قطعتها أو من نجى الجلد إذا قشره أو من النجا وهو الخلاص، فإن المستنجي يقطع الأذى ويقشره عن ذلك المحل بالمسح أو الغسل، وإذا زال عنه فقد خلص منه. ثم هذه التسمية للقدوري ومن وافقه وسماه الكرخي استجمار استجماراً والمجمر لأنه يطيب الموضع وهو طلب الجمرة وهي الحجر الصغير الذي يزال به ذلك، وقيل: مأخوذ من الاستجمار بالبخور والجمر لأنه يطيب الموضع من ذلك الأذى كما يطيبه البخور. وسماه الطحاوي استطابة، وهو طلب الطيب وهو الطهارة.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والكل ورد في السنّة، أما الاستنجاء فكثير منه ما في الصحيحين عن أنس: كان رسول الله ﷺ يدخل الخلاء، فأحمل أنا وغلامٌ نحوي إداوةً من ماء وعترة فيستنجي بالماء. وما في سنن البيهقي عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما أنا لكم مثل الوالد إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول، وليستنج بثلاثة أحجار».

وأما الاستجمار، ففي سنن أبي داود وصحيح ابن حبان: «ومن استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج».

وأما الاستطابة، فأخرج الدارقطني بإسنادٍ ذكر أنه صحيح عنه ﷺ: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليستطب بثلاثة أحجار».

....

نعم ذكر بعضهم أن الاستجمار مختص بالمسح المذكور بالأحجار، والاستنجاء والاستطابة يكونان بالماء والأحجار. وأمّا الكلام في بيان ما يكون منه الاستنجاء فهو يكون من كل نجس خارج من أحد السبيلين له عين مرئية كالغائط والبول والمني والودي والمذي والدم؛ لأن الاستنجاء للتطهير بتقليل النجاسة أو إزالتها. وإذا كان النجس الخارج عيناً مرئية دفع الحاجة إلى التطهير، فلا استنجاء من مجرد الريح لأنها ليست بعين مرئية.

وأما الكلام في بيان ما يستنجي به، فهو الماء المطلق الطاهر ويلحق به المائع الطاهر المزيل للعين عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعليه جريا في تعريف الاستنجاء لرجحانه على قول محمّد والأئمة الثلاثة بعدم الجواز، فإن استعمال الماء ليس بمتعين لذات الماء، بل لإفادته التطهير بقلع النجاسة وزوالها عن المحل والمائع الطاهر المزيل مشارك للماء في هذه العلة، فيشاركه في هذا الحكم غاية ما يخص المائع الظاهر ما فيه من إضاعة الماء، ونحن قائلون بالكراهة عند عدم الضرورة لهذا المعنى والأعيان الطاهرة من الأحجار والأمدار والتراب والخرق البوالي كذا في كثير من الكتب، وفي المفيد: وكل شيء طاهر غير متقوم يعمل عمل الحجر لأن المقصود إزالة الخبث، فما صلح لذلك جاز. وفي شرح الزاهدي نقلاً عن النظم: يَسْتنجي بثلاثة أمدار، فإن لم يجد فبالأحجار، فإن لم يجد فبثلاثة أكفٍّ من تراب، ولا يستنجي بما سواها من الخرقة والقطن ونحوهما؛ لأنه رُوي في الحديث أنه يورث الفقر، انتهى.

قلت: وهذا الترتيب غير بادي الوجه مع مخالفته لعامّة الكتب، وكذا قوله: ولا يستنجي بما سواها من الخرقة والقطن ونحوهما. نعم الوجه يقتضي كراهة الاستنجاء بالخرقة والقطن والكتان واللبد ونحوهما إذا كانت متقوّمة عند عدم الضرورة لما فيه من إضاعة المال من غير ضرورة، كما نصوا على أنه يكره بالحنطة والشعير وعلف الدواب لهذا المعنى، وحمل العبارة المذكورة على إرادة هذا بعيد منها لفظاً وسياقاً، لكن لا بأس في الجملة بحملها عليها بقرينة قوله: لأنه روي في الحديث أنه يورث الفقر جمعاً بين كلام المشايخ على وجه الصواب، لكن الله أعلم بما ذكره من المروي، ثم يناسب هذا المقام أمور أُخر تعرض المصنف لها في المناهي، فرأينا تأخير الكلام فيها إلى هناك أولى طلباً للموافقة في ذلك.

وأما الكلام في كيفية فعل الاستنجاء، فاعلم أولاً أنهم ذكروا أنه ينبغي للمتوضىء أن يستنجي بعدما يخطوا خطواتٍ لأنه عسى أن يخرج من قبله شيء فيحتاج إلى إعادة الطهارة. واختلفوا في عدد الخطوات، فقيل: أربعمائة، وقيل: ثلاثمائة، وقيل: أربعون، وقيل: عشر، وقيل: بكل سنةٍ من عمره خطوة. وقال بعض المشايخ: يركضُ برجله على الأرض ويتنحنح ويلف رجله اليمنى على

....

اليسرى وينزل من الصعود إلى الهبوط، ثم الصحيح أن طباع الناس وعاداتهم مختلفة فمتى وقع في قلبه أنه تم استفراغ ما في السبيل وأمن من خروج شيء غير ذلك يستنجي حينئذ؛ لأن كل واحد أعلم بحاله. وإذا جلس للاستنجاء فليجلس متوجهاً إلى يمين القبلة أو يسارها كما ذكر المصنف، وإنما عبّر بهذه العبارة دون أن يقول إلى المشرق أو المغرب لأن التوجه في بعض البلاد إلى المشرق يكون استقبالاً للقبلة والاستدبار للمشرق فيها استدبار للقبلة. ومن ثمة قال غير واحد من مشايخنا وغيرهم منهم أبو الليث السمرقندي وفخر الإسلام البزدوي دخل قول بعضهم في قول بعض أن قول النبيﷺ: «ولكن شرقوا أو غرّبوا» في حديث الصحيحين، وغيرهما: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غربوا»، هذا خطاب لأهل المدينة ومن في معناهم كأهل الشام واليمن ممّن قبلته على هذا السمت، فأما من كانت قبلته من جهة المشرق أو المغرب فإنه يتيامن أو يتساير لأنه إذا شرّق أو غرب يكون مستقبلاً للقبلة أو مستدبراً، انتهى. وهو حسن، وإنما كان هذا أدباً لما فيه من التعظيم والاحترام للقبلة، وقد رُوي عن سراقة مرفوعاً: «إذا أتى أحدكم الغائط فليكرم قبلة الله فلا تستقبلوا القبلة» أخرجه الطبري في تهذيبه.

ثم إذا جلس بما ذكرنا وكان مفطراً وكان الاستنجاء بالماء من الغائط فليجلس كأفرج ما يكون مرخياً نفسه كل الإرخاء ليظهر ما بداخله من النجاسة فيزيله، وإن كان صائماً ترك تكلف الإرخاء مخافة فساد صومه بوصول الماء إلى باطنه حتى قالوا: لا يتنفس شديداً في حالة الاستنجاء، وإذا خرج دبره ينبغي أن لا يقوم من مقامه حتى ينشف من ذلك الموقع بخرقة ويحترز من دخول الأصبع المبتلة، فإن ذلك يفسد الصوم بواسطة ما يدخل من البلل في جوفه، لكن كما في الخلاصة: إنما يفسد بدخول الأصبع المبتلة إذا وصلت إلى موضع المحقنة، وقلما يكون ذلك، انتهى.

وقد ظهر من هذا أن قول المصنف منفرجاً إلا أن يكون صائماً، ثم كما في الفتاوى الخانية وغيرها: ويستنجي بأصبع أو بأصبعين أو ثلاث ببطون الأصابع لا برؤوسها احترازاً عن الاستمتاع بالأصبع. وفي محيط رضي الدين والاختيار وغيرهما: ولا يستعمل في الاستنجاء أكثر من ذلك أصابع لأن الضرورة قد يندفع بها، ولا يجوز تنجيس الطاهر من غير ضرورة. وفي المقدمة الغرنوية: ويغسله بالكف والأصابع إن كانت النجاسة فاحشة أو بالأصابع إن كانت النجاسة مقدار المقعد أو أقل بغسله بثلاثة أصابع: بالخنصر والبنصر والوسطى، ويعتمد على باطن البنصر في شرح الزاهدي نقلاً عن النظم: يستنجي بيساره، فيصعد أصبعه الوسطى على غيرها قليلاً ويغسل موضعه ثم بنصره

....

ثم خنصره ثم سبابته ويغسل حتى يطمئن قلبه أنه طهر، وقيل: حتى[1] ولا يبتدىء بأصابعه كلها، هذا وفي المحيط وعن محمد في المنتقى: ومن استنجى ولم يدخل أصبعه، فليس بتنظيف، انتهى.

قلت: وكأنه لما كان المتبادر من هذا ولم يدخل أصبعه في داخل دبره. قال في الخلاصة: المتوضىء إذا استنجى على وجه السنّة، انتهى. فإن الأصبع إذا خرجت منه لا تخلو من استصحاب بلة نجسة، وهذا القدر ناقض للوضوء في السبيل وألا يمس حلقة الدُّبر غير ناقض عندنا. لكن في الذخيرة بعد حكاية ما في المنتقى: قال أبو العباس: يرادُ به في الشرج الظاهر، فإنه متى جاور الشرج الظاهر كان ذلك تفتيشاً للنجاسة لا تنظيفاً، انتهى. وهو حسن في حدّ ذاته، لكن تقدمه ما لا يساعده على ذلك في الظاهر كما يعرف هناك، وقد نصّ غير واحد من أعيان المشايخ على أنه لا يُدخل أصبعه معللاً بعضهم ذلك بالاحتراز من الاستمتاع بالأصبع، كما أشار إليه قاضي خان وبعضهم بأن إدخال الأصبع في الدبر يورث الباسور كما ذكره صاحب الهداية في مختارات النوازل.

وعلى هذا لا جرم قال في منية المفتي: توضىء ثم استنجي لا يفسد وضوءه، انتهى. جرياً على ما هو المقرر فيه شرعاً من عدم إدخال الأصبع داخل الدبر في الاستنجاء. ثم إذا لم يظهر للقول بانتقاض الوضوء بالاستنجاء على وجه السُّنّة وجه سوى كون إدخال الأصبع في الدبر شرطاً فيه كما حكيناه ظناً لقائله، فهذا الظن غير واقع، وإن ادعى مدّعٍ الانتقاض بالاستنجاء المسنون بغير هذا المظنون مما لا يكون مستنجياً على وجه السنّة إلا به، وذلك ناقض فعليه البيان لينظر فيه، والله المستعان.

ثم في فتاوى محمد بن الوليد والخانية والخلاصة: مَنِ استنجى في الصيف ببالغ والمبالغة في الشتاء أهمّ وأبلغ إن كان الماء بارداً، فإن كان سخيناً فهو كالاستنجاء في الصيف، ولكن ثوابه دون ثواب المستنجي بالماء البارد وهذا لا يعرى عن بحث. وإن كان الاستنجاء من البول ونحوه، فإن كان ذكراً فظاهر، وإن كان أنثى ففي شرح الزاهدي في سياق نقله عن النظم: تصعد بنصرها ووسطاها معاً إلى أولى دون الواحد كيلا يقع في قبلها فتنزل فيجب الغسل. وفي الجامع الأصغر المرتب: ويكفيها أن تغسل ما وقع من فرجها على راحتها، قاله أبو مطيع وعصام واختاره محمد بن مسلمة وعليه مشى صاحب الهداية وقاضي خان وغيرهما، وقالوا: لا تدخل أصبعها في فرجها لما قلنا. وفي البدائع: أما المرأة فقال بعضهم: تفعل مثل ما يفعل الرجل. وقال بعضهم: ينبغي أن تستنجي برؤوس الأصابع لأن تطهير فرجها الخارج في باب الحيض والنفاس والجنابة واجب،

---

(1) غير واضحة في المخطوط.

....

وفي باب الوضوء سنّة، ولا يحصل ذلك إلا برؤوس الأصابع، انتهى. وظاهره اختيار هذا القول، وعليه أيضاً مشى رضي الدين السرخسي في محيطه مقتصراً عليه من غير عزو إلى أحد، وذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير بلفظ: لا بأس، لكن لا بأس بالقول بأنه أوجه، وكونها إذا فعلت ذلك قد تستمع بالأصبع أمر موهوم على أن الاستمتاع فيما يظهر إنما يكون بالإدخال في الفرج الداخل، وعلى هذا مشى في المقدمة الغزنوية أيضاً، فإن فيها: ثم تبتدىء بغسل فرجها فتغسل بيدها اليسرى ظاهر الاسكتين وباطنهما ولا تدخل أصبعها في الحلقوم، انتهى. وتصب الماء برفقٍ ولا تضرب بعنف. ثم في الخلاصة: وهل تشترط عدد صبات الماء؟ منهم من شرط الثلاث، ومنهم من شرط السبع، ومنهم من شرط العشر، ومنهم من وقت في الإحليل ثلاثاً وفي المقعدة خمساً، والصحيح أنه مفوض إليه فيغسل حتى يقع في قلبه أنه قد طهر ويصبّ الماء قليلاً ثم يزيد ليكون أطهر، انتهى. وعلى هذا مشى غير واحد منهم صاحب النظم كما قدمناه، ومنهم صاحب المحيط وعلله بأن العبرة بإزالتها إما بيقين أو بغلبة الظن، وهو متجه. نعم إن كان موسوساً فيقدر بالثلاث أو بالسبع قطعاً للوسوسة. وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكان المراد بالاشتراط الاشتراط في حصول السنّة وإلا فترك الكل لا يضرّ عندهم. انتهى.

قلت: يعني عند أهل المذهب اللهم إلا في بعض الصور على قول محمد، حيث يكون ذلك واجباً على قوله كما سيأتي، فإنه ينبغي أن يكون المراد بالاشتراط المذكور بالنسبة إليه الاشتراط في حصول الواجب، والله تعالى أعلم.

تكميل:

ثم إذا احتاج إلى الاستنجاء قبلاً ودبراً فبأيهما يبدأ؟ فنقل بعض شارحي القدوري عن فتاوى الحجة أن عند أبي حنيفة: يغسل دبره أولاً ثم قبله؛ لأن غسل الدُّبر أهم؛ لأنه سنّة وذلك مستحب وعندهما يغسل القبل أولاً لأنه أسبق، انتهى.

قلت: وعلى قولهما مشى الغزنوي في مقدمته في حق الرجل والمرأة من غير عزوٍ إليهما ولا حكاية خلاف، وكذا المالكية وبعض الشافعية وهو أشبه لأن في البداءة به أمناً من أن يصيب يده شيء من نجاسة القبل إذا غسل الدبر فيسلم من استعمال ماء نجس فيه بخلاف العكس. وقد بقي بعض كلام يناسب هذا المقام سيشير المصنف إليه في المناهي، فنأتي به ثمةٍ إن شاء الله تعالى.

هذا كله في الاستنجاء بالحجر بالماء وما في معناه، وأما بالحجر ونحوه، فكيفيته في حق قبل الرجل أن يأخذ الذكر بشماله ويمرّه على حجار أو حجرٍ أو مدر تأتي من الأرض ولا يأخذ

....

الحجر بيمينه لأنه ﷺ نهى عن مسّ الذكر الاستنجاء بها كما سيأتي بيانه، ولا الذكر بيمينه والحجر بشماله لأنه ﷺ نهى عن مس الذكر باليمين أيضاً كما ستسمعه، وإن اضطر يمسك مدراً بين عقبيه ويمر الذكر بشماله عليه، فإن تعذر ذلك أمسك الحجر بيمينه ويمر العضو عليه بشماله لأنه أهونُ من العكس.

وتعقب الزاهدي هذا بعد ذكره له بأن في إمساك الحجر بين عقبيه حرجاً وتكلفاً، بل يستنجي بجدار ونحوه وإلا فيأخذ الحجر بيمينه ويستنجي بيساره ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]، انتهى.

ولم أر لمشايخنا رحمهم الله في حق القبل للمرأة كيفية معينة بالاستنجاء بالحجر. وأما في حق الدبر للرجل ففي المقدمة الغزنوية: ثم ينقي فرجه بيده اليسرى بثلاثة أحجار يدبر بالحجر الأول من خلفه إلى قدامه، ثم بالثاني من قدامه إلى خلفه، ثم بالثالث يمسح الجوانب يبدأ بالجانب الأيمن ثم بالأيسر. وقال أبو نصير: يدبر بالحجر الأول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث، انتهى. وأفاد في فصل استنجاء المرأة أنها في هذا كالرجل بطريق الإجمال وذكر غير واحد منهم قاضي خان أن الرجل في الصيف يدبر بالحجر الأول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث؛ لأن الخصية في الصيف مدلاة فلا يقبل أولاً احترازاً من تلوثها ثم يقبل ثم يدبر مبالغة في التنظيف وفي الشتاء يقبل بالأول لأن الخصية في الشتاء غير مدلاة، ثم يدبر ثم يقبل مبالغة. قال قاضي خان: والمرأة تفعل ما يفعله الرجل في الشتاء في الأوقات كلها. وفي شرح الوقاية لصدر الشريعة: وأما المرأة فتدبر بالأول أبداً لئلا يتلوث فرجها والصيف والشتاء في ذلك سواء، انتهى.

قلت: وهذا إنما يتم في حق من لها فرج نافر، ثم ينبغي على هذا التفصيل أن يستثنى من الرجل المجبوب، والخصي المسلول الخصيتين وموجوؤهما إذا كانتا متقلصتين فيكون حكمهم في هذا حكم المرأة على الوجه الذي ذكره قاضي خان، وينبغي على هذا أيضاً أن يكون حكم الخنثى حكم الرجل، هذا ولم يقيد غير واحد من المشايخ الاستنجاء بالحجر للرجال والنساء بكيفية خاصة، وقالوا: المقصود بالإتقاء فيختار ما هو الأبلغ والأسلم من زيادة التلويث، وهذا هو الأوجه في حق الكل، والله سبحانه أعلم.

وأما الكلام في بيان ما للاستنجاء من الحكم الشرعي، فالمذكور في عامّة كتب المذهب أنه عندنا سنّة وهو رواية عن مالك وعنه أنه واجب، وبه قال الشافعي وأحمد. وثمرة الخلاف تظهر فيما لو ترك الاستنجاء أصلاً وصلّى، فعندنا جازت صلاته مع الكراهة كما سنذكر. وعندهم لا، ونصب الخلاف في هذه المسألة في البدائع بيننا وبين الشافعي لا غير، ثم قال: والكلام فيه راجع

....

إلى أصل، وهو أن قليل النجاسة الحقيقية على الثوب والبدن عفو في حق جواز الصلاة عندنا وعنده ليس بعفو، ثم ناقَضَ في الاستنجاء حيث قال: وإذا استنجى بالأحجار ولم يغسل موضع الاستنجاء جازت صلاته، وإن تيقنا ببقاء شيء من النجاسة إذ الحجر لا يستأصل النجاسة وإنما يقللها. ثم ابتداء الدليل على أن الاستنجاء ليس بفرض قوله ﷺ: «ومن استجمر فليوتر، ومن فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج»، وهو حديث حسن تقدم أنه أخرجه أبو داود في سننه، وابن حبان في صحيحه، وقال في البدائع: والاستدلال به من وجهين، أحدهما: أنه نفى الحرج في تركه، ولو كان فرضاً لكان في تركه حرج. والثاني أنه قال: فمن فعل فقد أحسن، ومثل هذا لا يقال في المفروض، وإنما يقال في المندوب إليه والمستحب، إلا أنه إذا ترك الاستنجاء أصلاً وصلّى يكره لأن قليل النجاسة جعل عفواً في حق جواز الصلاة دون الكراهة، وإذا استنجى زالت الكراهة؛ لأن الاستنجاء بالأحجار أقيم مقام الغسل بالماء شرعاً للضرورة؛ إذ الإنسان قد لا يجد سترةً أو مكاناً خالياً للغسل وكشف العورة حرام، فأقيم الاستنجاء مقام الغسل فتزول به الكراهة كما تزول بالغسل. وقد روى ابن مسعود أن رسول الله ﷺ كان يستنجي بالأحجار ولا يظن به أداءُ الصلاة مع الكراهة، انتهى. وسنذكر من خرّج هذا الحديث. وفي الاختيار: الاستنجاء على خمسة أوجه اثنان واجبان، أحدهما: غسل نجاسة المخرج في الغسل عن الجنابة والحيض والنفاس كيلا يشيع في بدنه. والثاني: إذا تجاوزت مخرجها يجب عند محمد قلّ أو كثر، وهو الأحوط؛ لأنه يزيد على قدر الدرهم. وعندهما: يجب إذا جاوز قدر الدرهم؛ لأن ما على المخرج سقط اعتباره بجواز الاستجمار فيه، فيبقى المعتبر ما رواه. والثالث: سنّة، وهو إذا لم يتجاوز النجاسة مخرجها فغسلها سنّة. والرابع: مستحبة وهو إذا بال ولم يتغوّط بغسل قبله. والخامس: بدعة وهو الاستنجاء من الريح إذا لم يظهر الحدث من السبيلين، انتهى. وكذا نصَّ في البدائع وغيرهما على كون الاستنجاء من النجاسة التي على المخرج سنّة، سواء كانت قدر الدرهم أو أقل منه، ووافق الغزنوي صاحب الاختيار على هذا العدد إلا أنه جعل أربعة منها فريضة وواحد سنّة، ثم قال: أما الفريضة فهي في حال الجنابة والحيض والنفاس، وفيما إذا تجاوزت النجاسة مخرجها. وأما السنّة فهي فيما إذا كانت النجاسة مقدار المقعد أو دون ذلك أو بال ولم يتغوط، انتهى.

وجعله في خزانة الفقه على ثمانية أوجه: أربعة فريضة: غسل المخرج في الغسل من الجنابة والحيض والنفاس وفيما إذا تعدت النجاسة مخرجها أكثر من قدر الدرهم، وواحد واجب وهو ما إذا كانت النجاسة المتعدية قدر الدرهم. وواحد سنّة وهو ما إذا كانت النجاسة المتعدية دون الدرهم. وواحد مستحب، وواحد بدعة وفسّرهما كما في الاختيار. وفي شرح الزاهدي قيل: الاستنجاء بالماء على سبعة أوجه: في وجهين فرض في الغسل عن الجنابة وفيما زاد على قدر

....

الدرهم، وفي قدر الدرهم واجب وفيما دونه سنّة، وفيما لم يجاوز مخرج الإحليل مستحب، وفي البعر أدب، وفي الريح بدعة، انتهى. وفي الحاوي القدسي: والاستنجاء بالماء أنواع: فريضة وواجب وسنّة ومستحب واحتياط وبدعة، فالفريضة فيما إذا كانت النجاسة أكثر من قدر الدرهم، أي قدر المخرج بأن تعددت. والواجب فيما لم يتعد، والسنّة فيما إذا كان أقل منه. والمستحب في البول وحده إذا لم تتلوث الحشفة. والاحتياط فيما إذا أحسّ نداوة قليلة، والبدعة عند الريح المجرد أو الحدث من غير السبيلين، انتهى. والذي يحرز للعبد الضعيف غفر الله له أن الاستنجاء بالماء الطهور المطلق فرض في الغسل من الجنابة والحيض والنفاس لاقتضاء الدليل القطعي غسل المخرجين بالماء المطلق الطهور عند القدرة على استعماله، وليس هذا محل الخلاف، وإنما محله الاستنجاء من النجاسة الحقيقية، وهذا على ما تفيده كتب أهل المذهب ما بين منطوق ومفهوم أنه سنّة عند أبي حنيفة وأبي يوسف مطلقاً من غير تقييد بشيء، فيدخل في إطلاقه ما إذا كانت النجاسة التي على المخرج دون الدرهم أو قدره أو أكثر منه، وسواء تعدى المخرج مع ذلك شيء آخر منها قل أو كثر أولاً فحينئذ يجوز الاستنجاء عندهما في هذه الصورة بالمائع الطاهر، وبالحجر وما يقوم مقامه. نعم في الخلاصة في الاكتفاء بالحجر فيما إذا كانت التي على المخرج أكثر من قدر الدرهم عن أبي يواسف روايتان، وعن أبي حنيفة أنه يكفيه. وفي البدائع لم يذكر في ظاهر الرواية، واختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: لا تزول إلا بالغسل. وقال بعضهم: تزول بالأحجار، وبه أخذ الفقيه أبو الليث وهو الصحيح؛ لأن الشرع ورد بالاستنجاء بالأحجار مطلقاً من غير فصل، انتهى. وسوف يذكر المصنف عنه نقلاً من الذخيرة أيضاً في الشرط الثاني من شروط الصلاة، وكذا ذكر صاحب الفتاوى الكبرى فيها والولوالجي في فتاواه أنه المختار، وقال: إنه ليس في الحديث المروي فصل، فصار هذا الموضع مخصوصاً من سائر مواضع البدن حيث كان يطهر من غير غسل وسائر مواضع البدن لا تطهر من غير غسل، ونص في الينابيع أيضاً على أنه الأصح. وأما محمد فذكر عنه في الخلاصة أنه لا يكفيه الحجر فيما إذا كانت النجاسة على موضع الاستنجاء أكثر من قدر الدرهم، فيظهر من هذا أن الاستنجاء عنده في هذه الصورة بالماء المطلق الطاهر واجب لما تقدم أن عنده المائع الطاهر غير الماء لا يزيل النجاسة الحقيقية أيضاً، وقد أسمعناك ما في الاختيار، انتهى. وظاهره يفيد كون الاستنجاء عنده بالماء المطلق الطاهر واجباً أيضاً فيما إذا تعدت النجاسة المخرج قليلاً كانت أو كثيراً بعد أن يكون ما على المخرج مقدار الدرهم، ونص غير واحد من المشايخ على أنه يجب غسل النجاسة المتعدية وسكت عن حكم ما على المخرج، ولا يخفى ما بين مؤدى العبارتين ويمكن الجمع بينهما بأن المراد أن كلاهما على المخرج وما تعداه واجب إزالته وجوباً مجبراً فيه بين ما على المخرج وبين الآخر المنضم إليه بمعنى أنه يسقط وجوب إزالة

....

أحدهما بزوال الآخر كما يظهر أنه الحكم لهما في الواقع عنده، وملخصه أن الواجب غسل أحدهما لا بعينه، فالتنصيص على أحدهما بعينه لكونه سبباً لسقوط الوجوب عن الآخر والسكوت عن الآخر لأجل هذا المعنى. وما في الخلاصة وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث وبين النجاسة التي على غير موضع الحدث في غير موضع الحدث إذا تركها يكره ولو ترك في موضع الحدث لا يكره، انتهى. لا ينافيه فإن الكراهة قد تكون بغير ترك الواجب أيضاً، وقصارى ما في هذا أنهما يعدان تساوياً في وجوب الغسل على سبيل البدل امتاز كل منهما بمعنى على تقدير عدم غسله لأمر اقتضى ذلك وهو الحرج وعدمه، ولا بدع في ذلك. وذكر قاضي خان في فتاواه أن المجاوز من النجاسة إن كان درهماً فما دونه لا يفترض غسلها بالماء في قول حنيفة وأبي يوسف، وإن لم يغسل النجاسة وصلى جاز. وعبارة البدائع: وإن كان أقل من قدر الدرهم لا يجب غسله عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد: يجب، ثم قال لمحمد: إن الكثير من النجاسة ليس بعفو، وهذا كثير. ولهما أن القدر الذي على المخرج قليل، وإنما يصير كثيراً بضم المتعدي إليه وهما نجاستان مختلفتان في الحكم، فلا يجتمعان. ألا ترى أن إحداهما تزول بالأحجار والأخرى لا تزول إلا بالماء، فإذا اختلفتا في الحكم يعطى لكل واحد منهما حكم نفسها، فهي في نفسها قليلة وكانت عفواً انتهت فوضع المسألة فيما إذا كان المتعدي دون الدرهم، لكن الدليل المذكور لهما فيه يفيد أن حكم ما إذا كان المتعدي دونه لاشتراكهما في كون كل منهما قليلاً، فلا يوافق ما ذكره المصنف وغيره من أن غسل قدر الدرهم واجب بخلاف ما ذكره قاضي خان، فإنه لا يلزم من نفي افتراض غسل قدر الدرهم وما دونه وجوب غسل الدرهم واستنان غسل ما دونه، اللهم إلا أن يعني صاحب البدائع بالوجوب الافتراض ويدل له ما في الخلاصة نقلاً عن نسخة الإمام وجواهر زاده النجاسة إذا جاوزت موضع الشرح إن كانت أكثر من قدر الدرهم يفترض إزالتها بالماء بالإجماع، وإن كانت قدر الدرهم أو أقل فكذلك كما إذا كانت النجاسة على بدنه أقل من قدر الدرهم، ثم زاد على قدر الدرهم فإنه لا يكون الأقل عفواً بل تعتبر الزيادة ويجمع الكل، كذا هذا. وعندهما نجاسة موضع المخرج عفو ولم يبق إلا الأقل ولا يفترص إزالتها، انتهى.

قيل: إنما كان غسل ما دون الدرهم من النجاسة المجاوزة للدرهم سنّة، وغسل قدر الدرهم منها واجباً لأنهم لما جعلوا غسل ما زاد على قدر الدرهم فرضاً لما ستسمع من توجيهه عندهم جعلوا بالرأي ما قرب إلى الفرض واجباً وما قرب إلى الواجب سنّة، انتهى. ولا يخفى ما فيه، فإنّ الحكم الشرعي لا يثبت بمجرد الرأي، والظاهر أن هذا الصنيع غير مأثور عن أصحاب المذهب أصالة، بل لعله من تصرفات بعض المشايخ، وسنذكر ما هو الأقرب من هذا في شرح مسألة ذكرها المصنف قي فضل الأسآر إن شاء الله تعالى.

....

تَنْبِيهٌ:

وفي شرح الزاهدي قالوا: وأراد بالمخرج نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج، فإنما يجب الغسل بالماء عندهما إذا تجاوز وراء موضع الشرج أكثر من قدر الدرهم، انتهى. ثم قد بحث شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحثاً يفيد ترجيح ما ذهب إليه محمد وهو أن كون قدر الدرهم ليس مانعاً مأخوذ من سقوط غسل أحد السبيلين، ومعنى هذا ليس إلا أنه سقط شرعاً بدليله فعرفنا ذلك الدليل أن قدره وهو الدرهم معفوٌّ عنه شرعاً، وإذا كان هو المعرف فسقوطه أيضاً هو لأنه قدره، فيلزم الغسل إذا أراد بالأصل عامّة ما فيه أنه أول محل عرفنا ذلك وهو لا يقتضي أن يعتبر فيه قدر درهم آخر معه وإلا لقيل في غيره أيضاً مقدار الدرهم ساقط فيعتبر القدر المانع وراءه وهو باطل، وإذا لم يسقط الزائد لا يجري فيه الحجر، انتهى. ويمكن الجواب عما ذكره في البدائع لهما بأن الافتراق المذكور بينهما بخصوصية في التي على المخرج ورد الشرع بها فيها على خلاف القياس، فلا يلزم من اعتبار الجمع بينهما وبين التي على غير المخرج اعتبار تلك الخصوصية في التي على عين المخرج أيضاً، والحاصل أن تلك الخصوصية التي لها على المخرج وصف طردي فيها فلا يؤثر عدمها فيما على غيره في ضم إحداها للأخرى، ومما ينبغي التنبيه له أن في الخلاصة: فإن خرج الدم أو القيح من ذلك الموضع، يعني موضع الاستنجاء، لا يكفيه الحجر. وفي القنية: إذا أصاب المخرج نجاسة من خارج أكثر من قدر الدرهم، فالصحيح أنه لا يطهر إلا بالغسل، انتهى.

فهذا يفيد أن الخصوصية المذكورة إنما هي للخارج من داخل المخرج لا غير وهو حسن لما ذكرنا أنها ثابتة للخارج المذكور على خلاف القياس، وما كان كذلك يقتصر فيه على مورد النص وعلل قاضي خان في شرح الجامع الصغير قولهما المذكور بأن الشرع أسقط اعتبار هذه النجاسة القليلة في غير هذا الموضع، انتهى.

وقد عرفت أن هذا ليس على إطلاقه فإنه إنما لا يكره ترك غسل الباقي منها على أن المخرج بعد الاستجمار لا على ترك غسل ما عليه من غير استجمار، وحينئذ يكون الدليل أخص من المدعى، فإن المدعى أن النجاسة المتعدية إذا لم تجاوز الدرهم وكانت بما على المخرج يزيد عليه لا يعتبر ما على المخرج معها، سواء كان ما على المخرج ما بقي بعد الاستجمار أو لا، والدليل المذكور إنما يفيد عدم اعتبار ما بقي على المخرج بعد الاستجمار إنما هو بالنسبة إلى ثوب المصلي وبدنه على ما في إطلاق ذلك أيضاً من تأمل لا مطلقاً، فقد ذكر نفس قاضي خان في شرح الجامع الصغير أيضاً: وإن قعد في الماء القليل يفسد الماء عند الكل، وإن أصابه العرق فابتلّ به الثوب أو البدن لا يمنع جواز الصلاة. وفي الذخيرة اتفق أصحابنا أن من استنجى بالأحجار وأنقاه له أن يصلي من

....

غير استعمال ماء، واتفق المتأخرون على سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة في حق العرق، حتى لو عرق وسال عرقه لا يمنع جواز الصلاة وإن كان أكثر من قدر الدرهم. ولم يُرْوَ عنهم فيما إذا جلس هذا المستنجي في ماء قليل هل ينجس؟ عن الفقيه أبي جعفر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه قال: إن قيل أنه لا يتنجس فله وجه، وإن قيل إنه ينجس فله وجه، وهو الصحيح، انتهى. وفي الفتاوى الصغرى ذكر الفقيه أبو جعفر في غريب الرواية في مسألة إزالة النجاسة بغير الماء إذا استنجى الرجل بالأحجار ثم ابتلَّ ذلك الموضع من الماء ثم أصاب ذلك الماء بدنه أو ثوبه، فلقائل أن يقول: لا يتنجس وتجوز الصلاة معه، ولقائل أن يقول: تنجس وهو المختار عندي فلا تجوز الصلاة معه إذا كان المصاب أكثر من قدر الدرهم ووافقه صاحب الخلاصة على هذا. فيظهر من هذا أن الراجح فيما على المخرج بعد الاستجمار بقاؤه على وصف النجاسة إلا أن الشارع رخص في جواز الصلاة به من غير كراهة ما دام على المحل، وحينئذ يلزم في العرق إذا أصاب ذلك وبلغ أكثر من قدر الدرهم ما أصاب البدن أو الثوب منه عدم جواز الصلاة به كما في الماء إذا أصابه كذلك، اللهمّ إلا أن يثبت جواز الصلاة في فصل العرق رخصة من الشارع أيضاً إما بنص فيه بعينه أو بإلحاق له بها على إصابة ماء، فإنه لا المحرج حاله كونه لم يصبه بلل من ماء أو غيره بجامع الحرج فيهما بخلاف ما إذا أصابه ماء فإنه لا حرج في إصابة الماء له، هذا ولقائل أن يقول أيضاً: لا يلزم من كون الشيء غير مقيد بحكم معين من الأحكام في حالة انفراده أن لا يكون له دخل في إفادة ذلك الحكم في حالة انضمامه إلى غيره لا عقلاً ولا شرعاً، كما يدل عليه ما لا يُحصى من موارد شتى، منها: أن لكل طاقة من طاقات الحبل دخلاً في إفادة الحبل قوة بحمل قنطار مثلاً، وليس لكل من طاقاته حالة الانفراد هذه القوة، ومنها: أن لكل من شهادة الأربعة دخلاً في ثبوت زنا المشهود عليه به شرعاً، وليس لكل من شهاداتهم حالة الانفراد هذا الحكم، ومنها: أن لكل حر يسير حداً من النجاسة الكثيرة التي هي أول مراتب الكثيرة دخلاً في منع صحة الصلاة بها حالة الانضمام، وليس لكل من إجرائها حالة الانفراد هذا الحكم، فلا يبعد ما ذهب إليه محمد، بل الظاهر أنه الأظهر. وقد قال في البدائع: وذكر القدوي في شرحه مختصر الكرخي أن النجاسة إذا جاوزت مخرجها وجب غسلها ولم يذكر أصحابنا، انتهى. وقال الغزنوي في مقدمته: قال أصحابنا: إن من استجمر بالأحجار وأصابته نجاسة يسيرة لم تجز صلاته لأنه إذا جمع زاد على قدر الدرهم والعفو قدر الدرهم لا الزيادة، انتهى. فأفصح بما ظاهره أن هذا قول أصحابنا جميعاً لا أنه قول محمد خاصة، وهذا احتمال أيضاً في عدم نسبة القدوري ما ذكره إلى أحد منهم بخصوصه. وعلى كل حال، فقد ظهر أن الأوجه هذا القول إن شاء الله تعالى، فليكن التعويل عليه.

وأما كون الاستنجاء من الريح المجرد عن النجاسة بدعة فظاهر، وقد ذكر بعض الثقات

....

أن الحافظ أبا بكر الخطيب روى في ترجمة محمد بن زياد الكلبي في كتاب المتفق والمفترق له عنهﷺ: «ليس منا من استنجى من الريح»، أي: من سُنَنِنَا، والله أعلم.

وإذا عرفت هذا، فجعل المصنف غسل ما على المخرج من النجاسة إذا لم يتجاوز مخرجها أدباً خلاف ما اقتضاه الليل، بل إطلاق ما تقدم من حديث أنس في الصحيحين. وما أخرجه الطبراني عن عائشة أنهﷺ كان إذا خرج من الخلاء غسل مقعدته ثلاثاً، وما عنها أيضاً أنها قالت لنسوة: مُرْنَ أزواجكن أن يستنجوا بالماء، فإني أستحييهم، وكان رسول اللهﷺ يفعله، رواه أحمد والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن صحيح وصححه ابن حبان أيضاً، وما عن أبي هريرة قال: كان النبيﷺ إذا أتى الخلاء أتيته بماء في تور أو ركوة واستنجى به ثم مسح يده على الأرض ثم آتيه بإناءٍ آخر فتوضأ، أخرجه أبو داود، يفيد المواظبة.

وإذا سلمنا وجود مانع من الوجوب، فلا نسلم وجود مانع من كونه سنّة، فإن قلت: فما نصنع بما في سنن أبي داود وابن ماجه عن عائشة؟ قالت: بال رسول اللهﷺ فقام عمر خلفه بكوزٍ من ماء، فقال: ما هذا يا عمر؟ فقال: ماء تتوضأ به، قال: ما أُمرت، كلما بلتُ أن أتوضأ ولو فعلتً لكانت سنةً، فإن المراد بالوضوء هنا الاستنجاء بالماءِ كما ذكره النووي.

قلت: ليس فيه دلالة على نفي كونه سنّة بالمعنى المصطلح عليه، بل فيه نفي الوجوب، وبه يقول ـ أي لو واظب على الاستنجاء بالماء ـ لكان طريق لي يجب اتباعها، وكذا هو أيضاً خلاف ما تظافر عليه كلام المشايخ من أن الاستنجاء بالأحجار سنّة مؤكدة وهو بالماء أفضل، فإنه يفيد استنانه بالماء بطريق أولى.

نعم اختلف المشايخ في أن اتباع الماء أدب إكمالاً للسنّة أم هو سنة مع ذلك؟ فقيل: أدب، وقيل: سنة في زماننا. ويؤيده ما عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعراً وأنتم تَثْلِطُون ثلطاً، فَأَتْبِعُوا الحجارةَ الماءَ، أخرجه ابن أبي شيبة والبيهقي بإسناد حسن. ثم ظهر ما قدمناه من أن قوله: وأن يغسله حتى ينقيه خرج مخرج التفسير لقوله: وأن يغسل مخرج النجاسة، وكأنه إنما ذكره ليتصل به قوله: حتى ينقيه، فيشير به إلى ما هو الأصح في ذلك ثم يردفه بقوله: وليس فيه عدد مسنون، فيُصرّح بنفي قول من شرط فيه عدداً، أي: وليس في غسل النجاسة الكائنة على المخرج عدد مسنون يتوقف حصول السنّة عليه وقد بيناه وما فيه من اختلاف وبيان الوجه الأصح، ثم استطرد بيان المذهب في الاستنجاء بالحجر أيضاً فقال: وكذا في الاستنجاء بالأحجار بمسحه حتى ينقيه، يعني: فالإنقاء هو الشرط دون العدد حتى لو أنقى بواحد لا يحتاج إلى ثانٍ، ولو أنقى

....

باثنين لا يحتاج إلى ثالث، ولو لم يُنْق بالثلاثة زاد عليها حتى يُنْقي. وبقولنا: قال مالك وقال الشافعي وأحمد الثلاثة مع الإنقاء شرط، فلو أنقى بواحد أو اثنين استعمل الثالث أيضاً، ولو لم يُنْق بثلاث زاد عليها حتى ينقى لما روى جابر عنهﷺ أنه قال: «إذا استجمر أحدكم فليستجمر ثلاثاً» رواه أحمد، ولنا ما تقدم من قولهﷺ: «من استجمر فليوتر، من فعل فقد أحسن، ومن لا فلا حرج»، وما في صحيح البخاري والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود أنه أتي النبيﷺ بحجرين وروثة فأخذ الحجرين ورمى بالروثة، وقال: «هذا ركس»، وفي رواية ابن ماجه: «رِجْسٌ»، ولم يسأله ثالثاً ولو احتمال كان شرطاً لسأله. وتعقب ابن الجوزي هذا بأنه يحتمل أن يكون أخذ ثالثاً، وبالاحتمال لا يتم الاستدلال.

قلت: وهو احتمال بعيد لا يقدح في الاستدلال، فإنه كما ذكر الطحاوي في هذا الحديث ما يدل أن النبيﷺ قعد للغائط في مكان ليس فيه أحجار لقوله لعبد الله: «ناولني ثلاثة أحجار»، ولو كان يحضر به من ذلك شيء لما احتاج إلى أن يناوله من غير ذلك المكان، فلما أتاه عبد الله بحجرين وبروثة فألقى الروثة وأخذ الحجرين دلَّ ذلك على استعماله للحجرين، وعلى أنه قد رأى أن الاستجمار بهما يجري مما يجري منه الاستجمار بالثلاثة، انتهى.

نعم عُزي إلى رواية عند أحمد والدارقطني، فألقى الروثة، وقال: «إنها ركس، ائتني بحجرٍ»، لكن الشأن في ثبوتها على وجه تقوم به الحجة ليحتاج إلى الجواب عنها، وقد ذكر ابن القصار. وقد رُوي في بعض الآثار التي لا تصح أنه أتاه بثالث، انتهى. على أنها لو صحت لم تضر في ثبوت المطلوب، فإنه يحمل ذلك على فعل الاستحباب كما هو ظاهر الأحاديث الوارد فيها هذا العدد جمعاً بينها وبين ما ذكرناه من الحديث الآخر على أنه في حديث ابن مسعود على تقدير ثبوت هذه الرواية أنه استنجى بالثلاثة في أحد السبيلين، فلا يكون فيه دليل على اشتراطها في كلٍّ منهما بالاحتمال، وخصوصاً معنا من النظر أن من الظاهر أن الغرض من الاستجمار هو تقليل النجاسة بالقدر الممكن، وحيث يحصل ذلك بالواحد أو الاثنين لا يفيد استعمال حجر آخر شيئاً من هذا المعنى لا موجب لاستعماله مع أن ما استدلّوا به متروك الظاهر، فإنه لو استنجى بحجر له ثلاثة أحرف، فمسح بكل حرف مسحة وحصلت التنقية جاز بالإجماع، إلا أن في حكاية الإجماع نظر إن صح عن أحمد عدم الآخر، وقد اختاره ابن المنذر أيضاً غير أنه لا ضير على تقديره، فإنه علاوة، والله سبحانه أعلم.

وإنما أطنبت الكلام في هذه الجملة لأني لم أقف على ما يشفي به الغلة، والحمد لله على نعمه.

وَأَنْ يَمْسَح مَوْضعَ الِاسْتِنْجاءِ بالخِرقَةِ بَعْدَ الغسلِ قَبلَ أن يقومَ، وإِنْ لم يكُنْ معه خِرقةٌ مُجففةٌ بِيدِهِ، وأَنْ يستُرَ عورتَهُ حِينَ فَرِغ، وَأَنْ يَتولَّى أَمْر الوضُوءِ بِنفسِهِ، وَلا يَأْمرَ غَيْرَهُ، ....

[م] **وَأَنْ يَمْسَح مَوْضعَ الِاسْتِنْجاءِ بالخِرقَةِ بَعْدَ الغسلِ قَبلَ أن يقومَ، وإِنْ لم يكُنْ معه خِرقةٌ مُجففةٌ بِيدِهِ.**

[ش] يعني: اليسرى مرة بعد أخرى حتى لا يبقى البلل على ذلك المحل، ومنهم من فسر الاستنقاء بهذا، وفي جعل هذا من آداب الوضوء نظر ظاهر، بل هو من آداب الاستنجاء بالماء.

[م] **وأَنْ يستُرَ عورتَهُ حِينَ فَرِغ.**

[ش] والأحسن حين يفرغ من الاستنجاء، يعني: يبادر إلى ستر عورته عقيب الفراغ من الاستنجاء إذا استنجى وهو مكشوفها في موضع يجوز له كشفها إمامطلقاً أو لأجل هذا العرض، وسيأتي كلام المصنف ما له نوع انعطاف إلى هذا، ويأتي فيه إن شاء الله تعالى بجملة من الفوائد على العادة. ثم في جعل هذا من آداب الوضوء نظر، بل لعله من آداب الاستنجاء أيضاً.

[م] **وَأَنْ يَتولَّى أَمْر الوضُوءِ بِنفسِهِ، وَلا يَأْمرَ غَيْرَهُ.**

[ش] يعني: بالقيام بأمر الوضوء وهذا في المعنى تأكيد لقوله الأوّل، فإن المتبادر منه أن يباشره بنفسه، ثم هذا تشتمل مباشرته لإحضار ماء الوضوء بنفسه باستقاء أو بغيره وصب الماء بنفسه على نفسه في الإتيان بأركان الوضوء وغيرها ومباشرته لغسل أعضاء نفسه ومسح الممسوح منها بنفسه، ولا يُعد في كون الأوّلين من الآداب في الجملة، وأنه لا يكره تولي غيره بإحضار الماء له بأمره أو بغير أمره ولا صبّه عليه ليباشر المتوضيء بنفسه أفعال الوضوء، سواء كان بأمره أو بغير أمره أيضاً. ففي الصحيحن واللفظ لمسلم، عَنِ المغيرة بن شعبة قال: كنت مع النبيﷺ في سفر، فقال: «يا مغيرة، خذ الإداوة»، فأخذتها ثم خرجت معه فانطلق رسول اللهﷺ حتى توارى عني، فقضى حاجته ثم جاء وعليه جبة شامية ضيقة الكمين، فذهب يخرج يده من كمِّها فضاقت فأخرج يده من أسفلها فصببت عليه فتوضأ وضوءه للصلاة ثم مسح على خفيه وصلى. وثبت في الصحيحين أيضاً: صبّ أسامة بن زيد عليهﷺ. وفي سنن أبي داود بسند حسن عنها أيضاً قال: أتيت النبيﷺ بميضأة، فقال: «اسكبي»، فسكبت فغسل وجهه وذراعيه وأخذ ماءً جديداً فمسح رأسه مقدمه ومؤخره وغسل قدميه ثلاثاً ثلاثاً. وأخرجه ابن ماجه والبزار عن صفوان بن عسال قال: صببت على النبيﷺ الماء في السفر والحضر في الوضوء. وأخرجه ابن ماجه عن أُم عياش وكانت أَمة لرقية بنت رسول اللهﷺ قالت: كنت أوضّيء رسول اللهﷺ أنا قائمة وهو قاعد. وذكر ابن أبي خيثمة عن أُمية مولاة رسول اللهﷺ: كنت أوضّيء رسول اللهﷺ أُفرِغَ على يده الماء. وفي صحيح البخاري عن حذيفة

....

قال: أتى النبيﷺ سباطة قوم فبال قائماً ثم دعى بماءٍ فجئته بماءٍ فتوضأ، وفعل النبيﷺ في مثل هذا محمول على الجواز الذي لا تجامعه الكراهة؛ لأن الجزم بعدم ارتكابه المكروه من غير معارض واقع في حقه. نعم قد يكون الفعل منه بياناً للجواز لكن بعد قيام الدليل المقتضي للكراهة، فإذا لم يتم لم يصح أن يقال بالكراهة ثم يعلل ما ورد من الفعل بأنه بيانٌ للجواز ولم يوجد دليلٌ معتبر يفيد الكراهة هنا.

فإن قلت: قد أخرج البزار في سننه عن النضر بن منصور، عن أبي الجنوب قال: رأيت علياًرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستقي لوضوئه، فقلت: ألا أعينك عليه؟ فقال: إني رأيت عمر بن الخطابرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستقي ماءً، فقلت: ألا أعينك عليه؟ فقال: إني لا أحب أن يعينني على وضوئي أحد. وأخرج الدارقطني في سننه عن مطهر بن الهيثم: حدثنا علقمة، عن أبيه أبي جمرة الضبعي، عن ابن عباس قال: كان رسول اللهﷺ لا يَكِل طهوره إلى أحد ولا صدقته التي يتصدّق بها حتى يكون هو الذي يتولاها بنفسه.

قلت: الحديث الأول، قال البزار فيه بعد روايته له: وهذا القول لا يعلمه يروى عن النبيﷺ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد، وأبو الجنوب لا نعلم حدث عنه إلا النضر بن منصور، والنضر حدث عنه غير واحد، وهذا الحديث إنما ذكرناه لأنه لا يروى عن رسول اللهﷺ إلا من هذا الوجه، كذا ذكره ابن دقيق العيد. والنضر بن منصور قال البخاري: منكر الحديث، وقال النسائي: ضعيف، وهو الذي اعتمده شيخنا الحافظ في التقريب، وأبو الجنوب ضعفه الدارقطني، وهو الذي اعتمده شيخنا الحافظ في التقريب أيضاً، وقال أبو حاتم: ضعيف بيِّن الضعف لا يشتغل به، ونقل ابن دقيق العيد عن ابن عدي عن عمار بن سعيد قلت ليحيى بن معين: فالنضر بن منصور الغنوي تعرفه روى عنه ابن أبي معشر عن أبي الجنوب عن علي، مَنْ هؤلاء؟ فقال: هؤلاء حمالة الحطب.

والحديث الثاني ضعيف أيضاً بالمظهر، فقد قال سعيد بن يونس: متروك الحديث، وهو الذي اعتمده شيخنا الحافظ في التقريب، وقال ابن حبان: يأتي بما لا يتابع عليه. وعلقمة بن أبي جمرة قال شيخنا في التقريب: مجهول. على أن هذا لو ثبت لا يقوى على معارضة ما تقدم مع احتمال أن يكون معناه لا يكل نفس فعل طهوره إلى أحد، بل هو الذي يباشر ذلك بنفسه، ونحن قائلون بأنه يكره للشخص أن يقوم غيره بغسل أعضائه ومسح الممسوح منها من غير عذر من مرض أو غيره. ومن ثمة لم يذكر صدر هذا البحث مباشرة الرجل لهذا في الآداب، فإن الظاهر أن السنن المؤكدة ولعل ما في الاختيار ويكره أن يستعين في وضوئه بغيره إلا عند العجز ليكون أعظم لثوابه وأخلص لعبادته، انتهى مراده به، هذا والله سبحانه أعلم.

وَأَنْ يَجلِسَ مُستقبلَ القِبلَةِ عِنْدَ غَسْلِ سائِرِ الأَعضاءِ، وأَن لا يَتكلَّمَ بِكلامِ الدُّنْيا، وَأَنْ يَتَشَهَّدَ عِنْدَ غَسْلِ كُلِّ عُضْوٍ ....

[م] **وَأَنْ يَجلِسَ مُستقبلَ القِبلَةِ عِنْدَ غَسْلِ سائِرِ الأَعضاءِ.**

[ش] لعله لما روى أبو داود والحاكم وغيرهما عن ابن عباس أن لكل شيءٍ شرفاً، وشرف المجلس ما استقبلت به القبلة، وروى أبو يعلى والطبراني وغيرهما عن ابن عمر مرفوعاً: «أكرم المجالس ما استُقبل به القبلة»، وأخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ: «خير المجالس»، والوضوء عمل شريف وكيف لا وهو شطر الإيمان وهو مفتاح الصلاة، فحقيق أن يكون من الأدب استقبال صاحب القبلة الشريفة.

[م] **وأَن لا يَتكلَّمَ بِكلامِ الدُّنْيا.**

[ش] يعني: حالة الاشتغال بأعماله، قيل: لأنه شبيه بالصلاة، انتهى.

قلت: وقد رُوي عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من توضأ فغسل يديه ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً ويديه إلى المرفقين ومسح رأسه ثم غسل رجليه ثم لم يتكلم حتى يقول: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله غُفر له ما بين الوضوءين» رواه أبو يعلى والطبراني، ثم هذا إذا لم تدع حاجة إلى ذلك، فإن دعت إليه حاجة يخاف فوتها بتركه لم يكن في الكلام ترك الأدب، وقيد بكلام الدنيا لأن بعض ما ليس من كلام الدنيا لا يكره، بل هو معدود من الأدب كما أشار إليه بقوله:

[م] **وَأَنْ يَتَشَهَّدَ عِنْدَ غَسْلِ كُلِّ عُضْوٍ.**

[ش] يعني: يقول: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ورد به الأثر عن رسول الله ﷺ، كذا عزي إلى المحيط. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: ومنها ـ أي ومن سنن الوضوء ـ التسمية عند غسل كل عضو، فيقول: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله لما روى أبو أمامة الباهلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «من قال عند غسل كل عضو: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فُتحت له ثمانية أبواب الجنة»، وفي رواية: «من قال ذلك بعد الفراغ من الوضوء فتحت له أبواب الجنة»، انتهى.

وكونه أدباً أقعد بأصول المذهب من كوه سنّة، ثم الله تعالى أعلم بالرواية الأولى المفيدة لذلك، والذي في صحيح مسلم وغيره عنه ﷺ أنه قال: «ما منكم أحد يتوضأ يُبْلِغُ أو يسبغ الوضوء

ثم يقول: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فُتحت له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيّها شاء»، وفي رواية أبي داود: «ثم يقول حين يفرغ من وضوئه: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله»، وفي رواية لمسلم والنَّسائي: «مَنْ توضأ فقال: أشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله»، وفي لفظ لأبي داود والنسائي: «فأحسن الوضوء ثم رفع نظره إلى السماء فقال...» الحديث، فهذه الروايات تفيد أن المندوب ذكر هاتين الشهادتين بعد الفراغ من الوضوء على أثره. نعم في سلاح المؤمن عن أبي موسى رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: أتيت رسول الله ﷺ وهو يتوضأ فسمعته يقول: «اللهمَّ اغفر ذنبي ووسع لي في داري وبارك لي في رزقي»، قال: قلت: يا نبي الله! سمعتك تدعو بكذا، قال: «وهل تراهن تركن من شيء»، رواه النسائي بسند رجاله رجال الصحيح إلا عباد بن عباد عن علقمة، وقد وثقه أبو داود ويحيى بن معين وذكره ابن حبان في الثقات، انتهى.

فهذا يفيد أنه دعى بهذا في خلال في الوضوء، ولكن في زاد المعاد قال النسائي: باب ما يقول بعد فراغه من وضوئه فذكر بعض ما تقدم، ثم ذكر بإسناد صحيح من حديث أبي موسى الأشعري قال: أتيت رسول الله ﷺ بوضوء فتوضأ فسمعته يدعو ويقول: «اللهم اغفر لي ذنبي...» الحديث، وهذا السياق في إفادة كونه قال هذه الكلمات في أثناء الوضوء ليس بأولى من كونه قالها في أثنائه، مع احتمال كونه قالها بعد الفراغ احتمالاً مرجوحاً. ثم في زاد المعاد أيضاً: وقال ابن السني باب ما يقول بين ظهراني وضوئه فذكره، انتهى. ولم يذكر سياقه، وهذا يوافق ما ذكرناه، والله أعلم.

ولذا أشار المصنف ثانياً إلى أن ذكر بعض ما اشتمل على ذكر الله تعالى غير ما ذكره أولاً في حال الوضوء من الآداب بقوله:

[م] أَوْ يَدْعُو بِمَا جَاءَ فِي الآثَارِ.

[ش] وفي ذلك ألفاظ منها ما عن أنس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: دخلت على النبي ﷺ وبين يديه إناء من ماء، فقال لي: «يا أنس، ادنُ مني أعلمك مقادير الوضوء»، فدنوت من رسول الله ﷺ فلما أن غسل يديه قال: «بسم الله والحمد لله ولا حول ولا قوة إلا بالله»، فلما أن تمضمض واستنشق قال: «اللهمّ لقني حجتي ولا تحرمني رائحة الجنة»، فلما أن غسل وجهه قال: «اللهمّ بيِّض وجهي يوم تبييض الوجوه»، فلما أن غسل ذراعيه قال: «اللهمّ أعطني كتابي بيميني»، فلما أن مسح يده على رأسه قال: «اللهم أنعشنا برحمتك وجنبنا عذابك»، فلما أن غسل قدميه قال: «اللهم ثبِّت قدمي يوم تزول فيه الأقدام»، ثم قال النبي ﷺ: «والذي بعثني بالحق نبياً ما من عبد قالها عند وضوئه لم يقطر من خلل أصابعه قطرة إلا خلق الله منها ملكاً يسبح الله بسبعين لساناً يكون ثواب ذلك التسبيح له

....

إلى يوم القيامة» رواه أبو حاتم وابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب، وهو ممن اختُلف القول فيه، فمن قائل ـ كالبخاري والنسائي ـ: متروك، وعلى هذا والله أعلم. قضى الذهبي على هذا الحديث بأنه باطل، لكن قال أبو داود: صدوق قدري، وقال أحمد: ما كان بصاحب كذب، وكان عنده من الحديث أمر عظيم، وذكر ابن أبي داود عن يحيى بن عبدالرحمن: سمعت يحيى بن معين يقول: عباد بن صهيب أثبت من أبي عاصم النبيل. وقال ابن عدي: لعباد بن صهيب تصانيف كثيرة ومع ضعفه يُكتب حديثه، انتهى. وقد رُوي من طريق غير هذا أيضاً وهو من فضائل الأعمال، فلعلَّ القول بالعمل به أرجح، والله أعلم.

وفي مقدمة الفقيه أبي الليث ومقدمة الغزنوي: ثم يتمضمض ويقول: «اللهمّ أعنِّي على تلاوة شكرك وحسن عبادتك» ثم يستنشق ويقول: «اللهمَّ أرحني رائحة الجنّة وارزقني من نعيمها»، ولفظ الغزنوية: «رَوِّحْني»، ثم يغسل وجهه ويقول: «بيِّض وجهي يوم تبيّض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك». وفي مقدمة أبي الليث وفي رواية أخرى: «اللهم بيّض وجهي وطهِّر قلبي». وفي المحرر للرافعي: «اللهم بيِّض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه»، ثم يغسل يده اليمنى ويقول: «اللهم أعطني كتابي بيميني وحاسبني حساباً يسيراً»، ثم يغسل يده اليسرى ويقول: «اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري»، ثم يمسح رأسه ويقول: «اللهم غشِّني برحمتك وأنزل عليَّ من بركاتك». وفي المحرر للرافعي: «اللهمَّ حرِّم شعري وبشري على النار»، ثم يمسح أذنيه ويقول: «اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتَّبعون أحسنه»، ثم يمسح رقبته ويقول: «اللهم أعتق رقبتي من النار واحفظني من السلاسل والأغلال». وفي الغزنوية: «اللهمَّ أعتق رقبتي من النار والسلاسل والأغلال»، ثم يغسل رجله اليمنى ويقول: «اللهمَّ ثبِّت قدمي على الصراط يوم تزول فيه الأقدام»، زاد أبو الليث: وفي رواية أخرى: «يوم تزلزل فيه الأقدام»، ثم يغسل رجله اليسرى ويقول: «اللهمَّ اجعل لي سعياً مشكوراً وذنباً مغفوراً وعملاً مقبولاً وتجارة لن تبور برحمتك يا عزيز يا غفور». واقتصر الرافعي على أنه يقول عند غسل الرجلين ما ذكرناه أولاً وضبط بعضهم قدميَّ بتشديد الياء على التثنية وهو حسن، ومما يحسن التنبيه عليه للمبتدىء أن همزة أعطني قطع لا وصل، وهل جميع المؤمنين من الأمم يأخذون كتبهم بأيمانهم ثم يعذب الله من يشاء من عصا منهم، أو إنما يأخذه بيمينه الناجون من النار خاصة؟ قولان للعلماء.

قلت: والأظهر الثاني؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴿٧﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿٨﴾ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: 7 - 9]، وقد ثبت في الصحيحين عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حوسب يوم القيامة عُذِّب»، فقلت: أليس قد قال الله: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾؟

وَأَنْ يَتَمَضْمَضَ بِيَدِهِ اليُمْنى وَيَسْتَنْشِقُ بِيَدِهِ اليُسْرى، وَأَنْ يَسْتاكَ بِالمِسْوَاك إِنْ كانَ وَإِلَّا فَبِالإِصْبَعِ ....

قال: «ليس ذلك الحساب إنما ذلك العرض، مَنْ نوقش الحساب يوم القيامة عُذِّب». وأخرج الحاكم عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول في بعض صلاته: «اللهم حاسبني حساباً يسيراً»، فلما انصرف قلت: يا رسول الله! ما الحساب اليسير؟ قال: «ينظر في كتابه ويتجاوز عنه، إنه من نوقش الحساب يومئذ يا عائشة هلك، وكلما يصيب المؤمن يكفر الله عنه حتى الشوكة تشوكه»، قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، نجّانا الله من عذابه وأدخلنا بسلام دار ثوابه في زمرة أوليائه وأحبابه.

وفي مختارات النوازل: ويسمي عند كل عضو ويدعو بالدعاء المأثور فيه أو يذكر كلمة الشهادة أو يصلي على النبيّ ﷺ.

[م] **وَأَنْ يَتَمَضْمَضَ بِيَدِهِ اليُمْنى وَيَسْتَنْشِقُ بِيَدِهِ اليُسْرى.**

[ش] موافق للفتاوى الظهيرية ومنية المفتي، وبه قالت الشافعية مخالف لما في كثير من كتب المذهب من تعرضهم من كونها باليمنى على وجه يفيد أنه المذهب، ومنهم مَنْ يحكي كون الاستنشاق باليسار عن بعضهم ثم يتعقبه بالرد كصاحب البدائع، حيث قال مشيراً إلى سنن الوضوء ومنها المضمضة والاستنشاق باليسار؛ لأن الفم مطهرة والأنف مقذرة واليمنى للأطهار واليسرى للأقذار، ولنا ما رُوي عن الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه استنثر بيمينه فقال له معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: جهلت السنّة، فقال له الحسن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كيف أجهل والسنّة خرجت من بيتنا؟ أما علمت أن النبي ﷺ قال: «اليمين للوجه واليسار للمقعد». انتهى.

قلت: الظاهر أن الأوجه كون الاستنشاق باليمين هو الأوْلى، وأن الاستنثار باليسرى هو الأوْلى لما روى أحمد وأبو داود عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كانت يد رسول الله ﷺ اليمنى لطهوره وطعامه، وكانت اليسرى لخلائه وما كان من أذى. ولا يشكل عليه ما رواه الحسن إن صح أو حسن على أن في شرح الإمام لابن دقيق العيد: وقد ورد في الاستنثار في الوضوء استعمال اليسار، ذكره النسائي وترحم عليه.

[م] **وَأَنْ يَسْتاكَ بِالمِسْوَاك إِنْ كانَ وَإِلَّا فَبِالإِصْبَعِ.**

[ش] يعني: في حالة المضمضة، فالأدب راجع إلى وقعت فعله لا إلى نفس فعله، فلا يناقض عده فيما تقدم من السنن، ثم كون الأدب في فعله أن يكون في حالة المضمضة على قول بعض المشايخ، وقد استوفينا الكلام في السواك وما يتعلق به من هذا وغيره، فراجعه إن أردت مزيد

وَالمُبَالَغَةُ في المَضْمَضَةِ، قالَ بَعْضُهم: هِيَ الغَرْغَرَة.

وقالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدِ: تَكثيرُ الماءِ حَتَّى يَمْلأَ الفَمَ، وَفِي شَرْحِ الزَّاهِدِيِّ: وَقِيلَ تَحْرِيكُ المَاءِ لِيَصِلَ إِلَى جَوَانِبِ الفَمِ، انتهى.

وَفي الِاسْتِنْشاقِ جَذْبُ الماءِ حَتَّى يَصْعَدَ إلى مِنْخَرَيْهِ ....

الأركان، والإصبع بكسر الهمز وفتح الباء أفصح لغاتها، ذكره ابن السيد وهي عشرة جمعها ابن مالك في نظمه:

تثليثُ با إِصبعٌ مع شَكْلِ همزته   من غير قَيدٍ مع الأصبوعِ قد كمُلا

وأن يبالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن يكون صائماً، وقدمنا أنه من السنّة فيهما، ونصَّ في الجامع الصغير لقاضي خان والبدائع والفتاوى الظهيرية على أن المبالغة فيهما من سنن الوضوء، والأمر في ذلك قريب والمفرغ فيه قولهﷺ للقيط بن ضمرة: «إذا توضأت فأبلغ في المضمضة والاستنشاق ما لم تكن صائماً»، أخرج هذه الرواية الحافظ أبو بشر الدولابي في جمعه لحديث الثوري. قال ابن القطان: إسنادها صحيح، قال في البدائع: ولأن المبالغة فيهما من باب التكميل في التطهير، فكانت مسنونة إلا في الصوم لما فيها من تعريض الصوم للفساد، انتهى. يعني: والصائم مأمور بتحفظ صيامه عن المفسد بحسب الإمكان، ولا فرق في الصوم بين أن يكون فرضاً أو غيره بعد أن يكون غير ممنوع منه شرعاً فيما يظهر، والله أعلم.

[م] **وَالمُبَالَغَةُ في المَضْمَضَةِ، قالَ بَعْضُهم: هِيَ الغَرْغَرَة.**

[ش] وهي ترديد الماء في الحلق، وهذا البعض هو جواهر زاده وعليه مشى قاضي خان في شرح الجامع الصغير، والظاهر أنه المراد أيضاً بما في الخلاصة، والمبالغة فيها أن يصل الماء إلى رأس حلقه.

[م] **وقالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدِ: تَكثيرُ الماءِ حَتَّى يَمْلأَ الفَمَ، وَفِي شَرْحِ الزَّاهِدِيِّ: وَقِيلَ تَحْرِيكُ المَاءِ لِيَصِلَ إِلَى جَوَانِبِ الفَمِ، انتهى.**

[ش] وعزاه بعض شارحي الهداية إلى شمس الأئمة الحلواني وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له أن كلاً من الأقوال الأول أولى من هذا نظراً إلى إشارة الحديث، والأول من الأقوال أبلغ.

[م] **وَفي الِاسْتِنْشاقِ جَذْبُ الماءِ حَتَّى يَصْعَدَ إلى مِنْخَرَيْه.**

[ش] أي: والمبالغة في الاستنشاق هذا وفيه نظر، فإنه يصدق على الاستنشاق من غير مبالغة لأن المنخر ثقب الأنف والأَوْلى قول قاضي خان في شرح الجامع الصغير أن يأخذ الماء بمنخريه

وَأَنْ يُدْخِل إِصْبَعَيْهِ في صِماخِ أُذُنَيْهِ، وَأَنْ يُخلِّلَ أَصابِعَهُ بِخِنْصَرِهِ اليُسْرى، وَأَنْ يُحَرِّكَ خَاتمه إِنْ كانَ واسِعاً، وَإِنْ كانَ ضَيِّقاً فَفِي ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصحابِنا لَا بُدَّ مِن تَحْريكِهِ أَوْ نَزْعِهِ، هَكَذا ذَكَره في المحيط.

حتى يصعد إلى ما يشتد من الأنف، وهذا مراد صاحب الخلاصة بقوله: أن يجاوز المارن. والمنخر بفتح الميم وكسر الخاء المعجمة وكسرها جميعاً لغتان معروفتان، والأُولى منهما أفصح.

[م] **وَأَنْ يُدْخِل إِصْبَعَيْهِ في صِماخِ أُذُنَيْهِ.**

[ش] بكسر الصاد المهملة وقد تبدل سيناً مهملة وبالخاء المعجمة حرفهما وعَدُّ هذا من الآداب موافق للمحيط ويشهد له ما في سنن ابن ماجه عن الربيع بنت معوذ بن عفراء أن النبيﷺ توضأ فأدخل إصبعيه في حجري أذنيه. وقد ذكروا أنه مروي عن أبي يوسف وممن ذكره قاضي خان ولفظه: ولم ننقل عن أصحابنا إدخال الإصبع في صماخ الأذنين، وعن أبي يوسف أنه كان يفعل ذلك، انتهى. ثم أي إصبع هي، ففي المحيط: ويدخل خنصره في صماخ أذنيه ويحركها وهو مروي عن أبي يوسف محكي عن أبي هريرة ونقله الزاهدي عن الحلواني وجواهر زاده وقال: هكذا فعل رسول اللهﷺ، وأبو هريرة، انتهى. والله تعالى أعلم بذلك.

[م] **وَأَنْ يُخلِّلَ أَصابِعَهُ بِخِنْصَرِهِ اليُسْرى.**

[ش] وهي بكسر الخاء المعجمة والصاد المهملة، وقال الفارسي: اللغة الفصيحة فتح الصاد وعليه مشى في القاموس، وهي الإصبع الصغرى والقول بأنها الوسطى غريب ثم مقتضى كلام الجوهري أن نون خنصره زائدة لأنه ذكرها في مادة خصر فوزنها فنعل لكن صاحب المحكم ذكرها في الرباعي، فيكون وزنها على هذا فعللا، ثم قد أسلفنا الكلام على هذا مستوفى في الكلام على تخليل الأصابع، فراجعه.

[م] **وَأَنْ يُحَرِّكَ خَاتمه إِنْ كانَ واسِعاً، وَإِنْ كانَ ضَيِّقاً فَفِي ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصحابِنا لَا بُدَّ مِن تَحْريكِهِ أَوْ نَزْعِهِ، هَكَذا ذَكَره في المحيط.**

[ش] ووافقه صاحب البدائع على لفظ: إن كان ضيقاً لا بد من تحريكه، لكن من غير تقييده بظاهر الرواية عن أصحابنا وعلله بقوله: ليصل الماء إلى ما تحته ويوافقه في المعنى ما في الخلاصة نقلاً عن مجموع النوازل تحريك الخاتم سنّة إن كان واسعاً وفرض إن كان ضيقاً بحيث لم يصل الماء تحته وإطلاق المحيط على ما ذكره المصنف محمول على هذا. وقد صرح بهذا القيد صاحب الهداية في مختارات النوازل، وأما ما في محيط رضي الدين السرخسي: ولو كان في إصبعه خاتم ضيق ولم ينزعه جاز، محمول على أنه يجب أن يصل الماء عند متعين انتهى إلى ما تحته، ويؤيده

وَأَنْ لا يُسْرِفَ في الماء، وَإِنْ كانَ عَلى شَطِّ نَهْرٍ جارٍ، أَيْ جَانِبه ....

إردافه له بقوله: والاحتياط أن يحرك الخاتم ليصل الماء تحته بيقين، انتهى. وفي الذخيرة وعيون المسائل: إذا كان في إصبعه خاتم ضيق فالاحتياط فيه إذا لم ينزعه في الوضوء والغسل ذكر بلفظ الاحتياط وأنه واجب ذكره في كثير من المواضع، انتهى. هذا وفي الفتاوى الخانية: وإن كان ضيقاً ولم يحركه، روى الحسن عن أبي حنيفة وأبو سليمان عن أبي يوسف ومحمد أنه يجوز، فلعل التقييد بظاهر الرواية احتراز عن هذا، لكن ينبغي حمل كون الخاتم المذكور مع ضيقه على أنه بحيث يصل الماء تحته جمعاً بين المرويين وجرياً على مقتضى الدليل، فإن لبس الخاتم الضيق الذي بحيث لا يدخل الماء تحته ليس بعارض يوجب سقوط الغسل عما تحته شرعاً فتنبه له ثم قد أسمعناك من الخلاصة أن تحريك الواسع سنّة، وكذا عد قاضي خان في شرح الجامع الصغير تحريك الخاتم مطلقاً من السنن، والظاهر أنه محمول على ما يدخل الماء تحته لما ذكرنا، ثم وجه كونه أدباً أو سنّة القياس على تخليل الأصابع بعد العلم بوصول الماء إلى ما بينها، وقد عرفت ثمة أن الأوجه كون التخليل حينئذ مستحباً فكذا التحريك هنا، ثم بعد إحاطة العلم بهذا فما في المحيط وإن لم يكن ضيقاً فلا يحركه، وما في الفتاوى الخانية والبدائع: وإن كان واسعاً فلا حاجة إلى التحريك نفي لوجوب التحريك، وقد أفصح في الذخيرة بهذا النص وإن لم يكن ضيقاً لم يجب تحريكه، انتهى. وهو لا ينافي كون التحريك في هذه الحالة أدباً كما لا يخفى، ثم لعل ما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وعن محمد أنه ليس بشيء، انتهى. أي: واجب أو مسنون إذا كان بحيث يصل إلى ما تحته إن ثبت هذا عنه، والله سبحانه أعلم.

والخاتم بفتح التاء وكسرها كما تقدم في خاتم النبيين وفيه لغات أخرى خَيْتام وخاتام ذكرهما الجوهري وغيره، وحسام ككتاب ذكره ابن هشام السبتي وغيره، وختم حكاه ابن السيد وغيره. ثم قال الثعالبي وغيره: ولا يقال خاتم إلا لما كان له فص وإلا فهو فتحة وعلى هذا جرى أصحابنا فيما إذا أقر بخاتم واستثنى عنه الفص، حيث قالوا: لا يُقبل.

[م] **وَأَنْ لا يُسْرِفَ في الماء.**

[ش] أي: وأن لا يستعمل منه فوق الحاجة الشرعية.

[م] **وَإِنْ كانَ عَلى شَطِّ نَهْرٍ جارٍ، أَيْ جَانِبه.**

[ش] لما رُوي عن النبيﷺ أنه سئل: أوَ في الوضوء سَرف؟ قال: «نعم، ولو كنت على ضفة نهرٍ جارٍ».

[ش] ضفة النهر بفتح الضاد وكسرها وتشديد الفاء حافته، والنهر في الأصل بفتح الهاء وهو

الأفصح، وسكونها المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر، وهذا الذي أشار إليه المصنف أخرجه الإمام أحمد وأبو يعلى في مسنديهما والبيهقي في شعب الإيمان، وابن ماجه في سننه من غير ذكر صفة وعدم ثبوتها لا يقدح في المطلوب، وساقه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ مرَّ بسعد وهو يتوضأ فقال: «ما هذا السرف؟» فقال: أفي الوضوء إسراف؟ قال: «نعم، وإنْ كُنْتَ على نهر جار»، هذا لفظ ابن ماجه. وفي الباب ما في سنن أبي داود وصحيح ابن حبان عن عبد الله بن مغفل أنه سمع ابنه يقول: اللهم إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة إذا دخلتها، فقال: أيْ بني سل الله الجنة وتعوذ به من النار، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سيكون في هذه الأمة قوم يعبدون في الدعاء والطهور».

[م] **وَأَنْ لَا يُقَتِّرَ في الماءِ.**

[ش] قال في البدائع والأدب: فيما بين الإسراف والتقتير إذ الحقّ بين الغلو والتقصير، قال النبي ﷺ: «خير الأمور أوساطها» انتهى. وذكر شمس الأئمة الحلواني أنه سنّة وعليه مشى قاضي خان وهو أوجه كما هو غير خافٍ، فعلى الأول يكون الإسراف غير مكروه، وعلى الثاني يكون مكروهاً كراهة تنزيه، وقد صرح النووي في شرح بأنه الأظهر، وحكي حرمة الإسراف غير عن بعض أهل مذهبه وبعض المتأخرين منهم، والزيادة في الغسل على الثلاثة مكروه على الصحيح، وقيل حرام، وقيل خلاف الأولى، ومحل الخلاف ما إذا توضأ في نهر أو مملوكاً توضأ من ماء موقوف على من يتطهر حرمت الزيادة والسَّرف بلا خلاف؛ لأن الزيادة غير مأذون فيها وما المدارس من هذا القبيل لأنه إنما يوقف ويساق لمن يتوضأ الوضوء الشرعي ولم يقصد إباحتها لغير ذلك، انتهت والله أعلم.

ثم اعلم أنه نقل غير واحد إجماع المسلمين على أن الماء الذي يجزىء في الوضوء والغسل غير مقدر بمقدار بعينه، بل يكفي فيه القليل والكثير إذا وُجد شرط الغسل، وهو جريان الماء على الأعضاء وما في ظاهر الرواية من أن أدنى ما يكفي في الغسل صاع، وفي الوضوء مد للحديث المتفق عليه: كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ليس بتقدير لازم، لا يجوز النقصان منه ولا الزيادة عليه، بل هو بيان أدنى قدر الماء المسنون استعماله في الوضوء والغسل السابغين، والظاهر أن الحديث المذكور اختار عن القدر الذي كان يكفيه ﷺ في كلٍّ منهما ويقيمهما به في العادة الغالبة مع ما فيه من الإشارة إلى فضيلة الاقتصاد وترك السرف إلا أنه حد لا تحصل الكفاية الشرعية فيهما إلا به كما ذهب إليه بعض الناس كما ذكره القاضي عبد الوهاب من المالكية، وحكاه بعضهم عن الشيخ أبي إسحاق منهم أيضاً، وقدح بعض المتأخرين به في

....

حكاية الإجماع الماضية وكيف لا وقد روى النسائي وأبو داود بإسناد حسن عن أُم عمارة الأنصارية أن النبيﷺ توضأ فأتي بإناء فيه قدر ثلثي المد، وروى الطبراني في معجمه الكبير عن أبي أُمامة أن رسول اللهﷺ توضأ بنصف مد، وهذا والله أعلم لاختلاف الأوقات والأحوال وهو دليل على عدم التحديد. نعم لا يقتر في النقصان ولا يسرف في الزيادة، والنظر المستقيم المراعي للأحوال والأوقات يفيد التمييز بينهما. هذا وما في الصحيحين عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب أنه كان هو وأبوه عند جابر بن عبد الله وعنده فسألوه عن الغسل فقال: يكفيك صاع، فقال رجل: ما يكفيني، فقال جابر: كان يكفي من هو أوفى منك شعراً وخيراً ـ يريد النبيﷺ ـ. يشعر أيضاً بأن هذا التقدير ليس بلازم في كل حالة لكل أحد. ومن ثمة قال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام: هذا في حق من جسده شبه جسدهﷺ، انتهى. يعني: في الحجم. ولعل إنكار جابر وردّه على القائل الظهور أن جسد القائل كان نحو جسد رسول اللهﷺ مع فهم جابر عنه الشك في كون ذلك كافياً له إما لوسوسة أو غيرها، فأتى برد عنيف ليكون أقلع لذلك السبب من النفس وأنجع في التأسي بهﷺ في ذلك، وهذا التوجيه الذي وقعنا له أولى من قول غير واحد من المشايخ أن ما في ظاهر الرواية بيان لمقدار الكفاية ثم يردفه بقولهم: حتى إن من أسبغ الوضوء والغسل يدون ذلك أخراه وإن لم يكفه زاد عليه، وكذا الكلام فيما روى الحسن عن أبي حنيفة في الوضوء إن كان الرجل متخففاً ولا يستنجي كفاه رطل لغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والخفين. وإن كان يستنجي كفاه رطلان: رطل للاستنجاء ورطل للباقي، وإن لم يكن متحققاً ويستنجي كفاه ثلاثة أرطال: رطل للاستنجاء ورطل للقدمين ورطل للباقي. ثم في الخلاصة: والأفضل أن لا يقتصر على الصاع في الغسل، بل يغتسل بأزيد منه بعد أن لا يؤدي إلى الوسواس، فإن أدّى لا يستعمل إلا قدر الحاجة، انتهى.

فإن قلت: يشكل عليه ما عنهﷺ: «سيأتي قوم يستقلون هذا، فمن رغب عن سنّتي وتمسك بها بعث معي في حظيرة القدس». فالجواب: أن هذا الحديث قد قضى عليه بالغرابة، والله تعالى أعلم بثبوته. نعم، لا يعزى إطلاق الأفضلية المذكورة من نظرٍ كما لا يخفى على المتأمل، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

والمدّ ربع الصاع، والصاع ثمانية أرطال بالبغدادي عند أهل العراق، وبه أخذ أبو حنيفة. فالمدّ حينئذٍ رطلان وخمسة أرطال وثلاث رطل به عند أهل الحجاز، وبه أخذ الصاحبان والأئمة الثلاثة،

وَأَنْ يَملأَ إِناءَهُ ثانِياً، وَأَنْ يَقولَ عِنْد تَمامِهِ أَوْ في خِلالِهِ: اللَّهمَّ اجْعَلْني مِنَ التوَّابينَ واجْعَلْني مِنَ المتطهِّرينَ واجْعَلْني مِنْ عِبادِكَ الصَّالحينَ، واجْعَلني من الَّذين لَا خَوْفٌ عَلَيْهم ولَا هُمْ يَحْزَنُون.

فالمد حينئذٍ رطل وثلاث رطل، والرطل مائة وثلاثون درهماً، وقيل: مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم. ويؤنس الأول ما روى أحمد وأبو داود عن أنس: كان النبيﷺ يتوضأ بإناءٍ يسع رطلين. وما أخرج الدارقطني عن أنس من طريقين، وعن عائشة من طريق وضعفها ببعض من فيها جرت السنّة من النبيﷺ في الغسل من الجنابة صاع ثمانية أرطال، وفي الوضوء رطلان، وهذا لفظ ما عن عائشة، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَنْ يَملأَ إِناءَهُ ثانِياً.**

[ش] عدة الوضوء آخر، فإن في ذلك اعتناءً به وتيسيراً لفعله. ولو قيل: الظاهر أن هذا إذا كان الوضوء من الإناء لا بالاغتراف باليد من نهر أو حوض ونحوهما مما الوضوء منه أيسر من الوضوء من الإناء لكان ظاهر الوجه حسناً هذا، ويكره للرجل أن يستخلص لنفسه إناء يتوضأ منه ولا يتوضأ منه غيره، كذا ذكره في الفتاوى السراجية والخلاصة، ثم في الخلاصة نقلاً عن فوائد الرستقعي: التوضؤ من الحوض أفضل من التوضؤ من النهر، إن أهل الاعتزال لا يرون التوضيء من الحياض جائزاً، فنحن نتوضأ رغماً لهم. وكذا نقل في الذخيرة معنى هذا عنه. قال شيخنا المحقق رحمة الله عليه: وهذا إنما يفيد الأفضلية لهذا العارض، ففي مكان لا يتحقق النهر أفضل، انتهى. وهذا التعليل يفيد قصر الحكم المذكور على وضوئه من نفس النهر أو الحوض أو نحوهما مظنة الإسراف فيه لا مطلقاً ولا بأس به. وقد روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الطهور له من حديث أبي الدرداء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول اللهﷺ مرّ بنهر فنزل وأخذ منه ثم تنحى ففضل من ذلك الماء فردّه إلى النهر وقال: «يبلغه الله إنساناً أو دابة وأشباه هذه ينفعهم الله به». لكن الظاهر أن هذه واقعة حال يتطرق إليها من الاحتمال أنه لعله لم يتمكن من التوضيء من نفس النهر كما كان يجب، أو أنه قصد الإرشاد إلى تعليم الاقتصاد في التوضؤ ولو من النهر بطريق الفعل كما نبَّه عليه أيضاً قولاً فيما قدمناه من الحديث، والله أعلم.

[م] **وَأَنْ يَقولَ عِنْد تَمامِهِ أَوْ في خِلالِهِ: اللَّهمَّ اجْعَلْني مِنَ التوَّابينَ واجْعَلْني مِنَ المتطهِّرينَ واجْعَلْني مِنْ عِبادِكَ الصَّالحينَ، واجْعَلني من الَّذين لَا خَوْفٌ عَلَيْهم ولَا هُمْ يَحْزَنُون.**

[ش] وكِلا الأمرين حسن، غير أن الذي وصل إليه نظر الفقير العبد الضعيف غفر الله له وارداً في السنّة هو الترغيب في ذكر: اللهمّ اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين بعد الفراغ من

....

الوضوء متصلاً بما تقدم من ذكر: أشهد أن لا إلٰه الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله كما هو في رواية للترمذي. ولا يخفى ما في هذا الدعاء الشريف من الفضائل، فقد أخبر تعالى خبراً مؤكداً في كتابه المبين بأنه يحب التوابين ويحب المتطهرين وقرن الصالحين بالنبيِّين والصديقين والشهداء في الإنعام عليهم بما لا يعلم كنهه سواه، ولا بأس بذكر دار النعيم ونفي الخوف والحزن على أوليائه المكرمين وأهل الاستقامة من الموحدين ولا بأس بذكر نبذة من الفوائد المتعلقة بهذه الدرر الفرائد:

اعلم أن التوبة قد تُنسب إلى الله تعالى وقد تنسب إلى العبد، وقد ثبت أيضاً إطلاق الثواب على الله تعالى وعلى العبد وفسرت توبة الله على العبد تارة بتوفيقه إياه لها وتارة بقبوله إياها منه، فوصفه تعالى بالتواب على المعنى الأول لأنه يكثر إعانة عباده على التوبة وتيسير أسباب التوفيق لها، وعلى المعنى الثاني لأنه يكثر قبولها منهم لتكررها منهم مع كثرة التائبين، وكل من المعنيين المذكورين صحيح، فإن توبة العبد محفوفة بتوبة من الله تعالى سابقة وهي المفسرة بالمعنى الأول وبتوبة منه أيضاً سبحانه لاحقة وهي المفسرة بالمعنى الثاني، فإنه عز وجل تاب على عبده أولاً أدباً وتوفيقاً، فتاب العبد تاب الله عليه قبولاً وإنابة، قال الله أصدق القائلين: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 117]، فأخبر سبحانه وتعالى أن توبته سبقت توبتهم وأنها هي التي جعلتهم تائبين، فدل على أنهم ما تابوا حتى تاب عليهم والحكم ينتفي بانتفاء علته، ونظير هذا هدايته لعبده قبل الاهتداء، فيهتدي بهدايته فتوجب له تلك الهداية هداية أخرى ينبه الله بها على هدايته، فإن ثواب الهدي الهدي بعده كما أن من عقوبة الضلالة الضلالة بعدها، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: 17]، فهداهم أولاً فاهتدوا فزادهم هدى ثانياً، وقال: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: 5]، فهذه الإزاغة الثانية عقوبة لهم على زيغهم، وهذا من سر اسمه الأول والآخر، فهو المعد وهو الممد ومنه السبب ومنه المسبب وهو بعيد من نفسه بنفسه ويختر من نفسه بنفسه كما قال: أعرف الخلق به وأعوذ بك منك، وفسّرت توبة العبد إلى الله بالندم على ما مضى من المخالفة، وكان الإقلاع عن التلبس بذلك في الآن والعزم على أن لا أعود إلى ذلك في مستأنف الزمان، فإن كان في ذلك حق لإنسان أو كانت المخالفة بترك عبادة أو تخلل واقع فيها شرع للعبد تداركها بالقضاء الكريم المنان، فلا بد من أمر رابع وهو الخروج من عهده ذلك بوجه مشروع من وجوه الإمكان وإخناس ما شاب منها ولا يستحق العبد اسم التائب حتى يخلص منها اثنى عشر حسناً مذكوراً في كتاب الله تعالى هي: إخناس المحرمات: الكفر،

....

والشرك، والنفاق، والفسوق، والعصيان، والإثم، والعدوان، والفحشاء، والمنكر، والبغي، والقول على الله بلا علم، واتباع سبيل غير سبيله، عافانا الله تعالى منها وجعلنا ممن خلصه فتخلص وتاب لله سبحانه منها فأخلص، ولأهل الخلوص مزيد خصوص في الرجوع إلى الله تعالى من أحوال إلى أحوال هي أكمل من الأولى وأخص.

وحينئذ فحاصل معنى التوبة في حق العموم أنه الرجوع مما يكرهه الله ظاهراً وباطناً إلى ما يحبه الله ظاهراً وباطناً، ويزيد في حق أهل الخصوص بالبر في من محبوب الله تعالى إلى ما هو أحب ومن كامل إلى ما هو أكمل منه، ومن ثم أخبر الله تعالى بمحبته للتوابين، وقال سيد السابقين واللاحقين: «يا أيها الناس توبوا إلى الله، فوالله إني لأتوب إلى الله في اليوم أكثر من سبعين مرة»، وكان أصحابه رضي الله عنهم أجمعين يعدون له في المجلس الواحد قبل أن يقوم: رب اغفر لي وتب عليّ إنك أنت التواب الغفور مائة مرة.

وإذا عرف هذا، فلا جرم أن من تكرر منه هذا المعنى ولا زال ديدنه هو بإطلاق التواب عليه أولى وبمزيد المحبة أحرى، هذا ولما كانت هاتان الجملتان، أعني قوله: اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين، مقتبستين من الآية الشريفة وقع نسقهما على الوجه المذكور فيها، وقد تكلموا في متعلقهما فيها، فقيل: أي يحب التوابين على إتيانهم النساء في حالة الحيض وفي الدبر، ويحب المتنزهين عنهما اللذين لم يأتوهما قط، وهذا موافق للسياق. وقيل: يحب التوابين من كل الجنايات والمتطهرين من كل النجاسات. وقال أبو القاسم: الحكيم يحب التوابين من الذنوب، ويحب المتطهرين من العيوب. فالذنوب ظاهرة كالسرقة والزنا وشرب الخمر، والعيوب باطنة كالغل والحقد والحسد وسوء الخلق. وقدّم التوابين على المتطهرين تسكيناً للعصاة حتى لا يقنطوا كما قيل في تقديم الظالم على المقتصد، والسابق في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر: 32]، وقيل: لأن التوابين أكثر من المتطهرين الذين يبقون على الطهارة، فلا يتلوّثون بذنب والأكثر يبدأ به كما في قوله تعالى: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 2]، وفي قوله: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: 32] الآية، والله أعلم.

والصالح القائم بحقوق الله وحقوق العباد، والخوف غمّ يلحق الإنسان لتوقع مكروه، والحزن غمّ يلحقه لفوات نافع وحصول ضار، فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع، ولا شك أن من عوفي من الأمرين فقد فاز جعلنا الله تعالى من الناجين من كل ضير الفائزين بكل خير لمحمد وآله صلى الله عليه وسلم.

وَأَنْ يقولَ بَعْدَ فَراغِهِ: سُبْحانكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشهدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْت أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُكَ وَرَسُولك نَاظِراً إلى الله ....

[م] **وَأَنْ يقولَ بَعْدَ فَراغِهِ: سُبْحانكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشهدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْت أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُكَ وَرَسُولك نَاظِراً إلى الله.**

[ش] وهذا حسن أيضاً، غير أن الذي وصل إليه نظر العبد القاصر غفر الله تعالى له وارداً في السنّة من هذا ما عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللهﷺ: «ومن توضأ فقال: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إلٰه إلا الله أنت أستغفرك وأتوب إليك كُتب في ورق وجعل في طابع فلم يكسر إلى يوم القيامة»، وصوّب وقفه على أبي سعيد. والطابع بالفتح الخاتم والكسر لغة فيه، ومعنى لم يكسر أنه لا يتطرق إليها إبطال.

نعم ورد الترغيب في ذكر الشهادتين ناظراً إلى السماء بعد الفراغ من الوضوء غير مرتب على تقديم هذا الذكر كما تقدم، وسيأتي الكلام على سبحانك اللهم وبحمدك في شرح صفة الصلاة إن شاء الله تعالى.

ومعنى أشهد أن لا إلٰه إلا أنت، ومعنى أستغفرك في الأصل الإخبار عن طلب المغفرة، ولكنه غير مراد في الاستعمال، بل المراد إما إنشاء الدعاء؛ أي: اللهمّ اغفر لي، وعلى هذا فالاستغفار غير التوبة، ووقع والله أعلم عطف التوبة عليه في الكتاب والسنّة، وقد نظر بعض العلماء إلى ذلك فقال: لا بد مع التوبة من الاستغفار والمشهور أن ذلك ليس بشرط أو إنشاء التوبة، حتى كأنه قال: ندمت على ما صدر مني وأقلعت عن المخالفة وعزمت على عدم العود، والظاهر أن منه قوله تعالى إخباراً عن نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فقلت: استغفروا ربكم إنه كان غفاراً، ثم كما قال بعض العلماء: وقد غلب عند كثير من الناس أن أستغفر الله معناه التوبة ولا يمتنع نقله ووضعه لها فيراد به التوبة حينئذ، انتهى.

وأما ما كان، فلعلّ النكتة في ذكره في صورة الخبر الإشعار بمزيد الرغبة في حصوله في صورة المحقق الذي له خارج، ثم الإسلام كما يتوقف على التصديق لله عز وجل بالانفراد بالألوهية يتوقف على التصديق لسيدنا محمدﷺ بالرسالة، وقد تقدم أن الصحيح أن الرسول أخص من النبي كما هو قول الجمهور، وإنما وقع ضم التصديق لهﷺ بالعبودية؛ لأنه كما قال أبو علي الدقاق: لا شيء أشرف من العبودية. ومن ثمة سماه الله تعالى عبداً في مواطن كريمة من القرآن. ثم المذكور في مقدمة أبي الليث: إذا فرغ من الوضوء ينظر إلى السماء ويقول: سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إلٰه إلا أنت وحدك لا شريك لك أستغفرك وأتوب إليك، ثم ينظر إلى الأرض ويقول: وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمداً عبدك ورسولك، ووافقه الغزنوي في مقدمته على هذا التفصيل، إلا أنه قال: وينظر إلى السماء وينشر سبابته، ولم يذكر وحدك لا شريك لك. وزاد بعد ورسولك: من فعل هذا غفر له كل صغيرة وكبيرة، انتهى والله سبحانه أعلم بذلك.

ثم هذا التفصيل خلاف ظاهر ما قدمناه من سنن أبي داود وغيره من قوله: ثم رفع رأسه إلى السماء، فقال: الحديث وهو بالاعتبار أوْلى من هذا، ولعل الستر في كونه ناظراً إلى السماء حال ذكره لهذا الذكر الشريف وما تقدم من الشهادتين ما أفاده بعض العلماء وهو شغل نظره بأعظم المخلوقات المرئية لنا في الدنيا، وهو السموات العلى وإلا عرض بقلبه وقالبه عن كون الدنيا، فيكون ذلك الذكر بحضور قلبه ومواطأته للسانه لما يشهده ويستحضره من قدرة خالق البريات وبديع السموات، وانظر إلى الابتداء بذكر السموات بدون غيرها من المخلوقات في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 190] الآيات، والله سبحانه أعلم.

[م] وَأَنْ يَقْرَأَ سُورة ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ﴾ مَرَّةً أَوْ مَرَّتينِ أَوْ ثلاثاً.

[ش] وفي غير ما نسخة لم يذكروا مرتين وكأنه سقط من قلم الناسخ، ثم في مقدمة أبي الليث: ثم يقرأ ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ [القدر: 1] إلى آخره على أثر الوضوء؛ لأن النبيﷺ كان يفعل هكذا. ورُوي عن رسولهﷺ أنه قال: «من قرأ ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ على أثر الوضوء مرة واحدة أعطاه الله تعالى ثواب خمسين سنة صيام نهارها وقيام ليلها، ومن قرأها مرتين أعطاه الله ما أعطى الخليل والكليم والرفيع والحبيب، ومن قرأها ثلاث مرات يفتح الله له ثمانية أبواب الجنة فيدخلها من أي باب شاء بلا حساب ولا عذاب». وروى أبو هريرة عن النبيﷺ أنه قال: «من قرأ ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾ على أثر الوضوء مرة واحدة كتبه الله من الصديقين، ومن قرأ مرتين كتبه الله من الشهداء والصالحين، ومن قرأ ثلاث مرات يحشره الله تعالى يوم القيامة في محشر الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ»، انتهى.

وذكر الغزنوي في مقدمته هذين الخبرين أيضاً نحو ما ذكره أبو الليث، وقد سئل شيخنا حافظ عصره قاضي القضاة شهاب الدين الشهير بابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذه الجملة، فأجاب بما نصه: الأحاديث التي ذكرها الشيخ أبو الليث نفع الله تعالى ببركته ضعيفه والعلماء يتساهلون في ذكر الحديث الضعيف والعمل به في فضائل الأعمال ولم يثبت منها شيء عن النبيﷺ لا من قوله ولا من فعله، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: مع أنه لا يخفى ما في قوله: «ومن قرأ مرتين أعطاه الله ما أعطى الخليل والكليم والرفيع والحبيب»، يعني: إبراهيم وموسى وعيسى ومحمداً صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين. وقد تمحل بعض الفضلاء من الشارحين لمقدمة الفقيه أبي الليث توجيهاً له ذا وجهين أحببت الإسعاف بذكره وبذكر ما ظهر لي فيه، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اعلم أن ظاهر هذا الحديث

وَأَنْ يَشْرَبَ فَضْلَ وُضُوئِهِ قَائماً ويَقول: اللَّهمَّ اشْفِني بِشِفَائِكَ وداوِني بِدَوَائِكَ واعْصُمْني مِنْ الأَوْهَالِ والأمراضِ والأَوْجاعِ، وَيُكْرَه الشُّرب قائماً إلَّا هذا، وشربُ ماء زَمْزَمَ ....

يقتضي المساواة بين النبيﷺ وبين غير النبيﷺ بقراءة ﴿إنا أنزلناه﴾ مرتين على أثر الوضوء نظراً إلى العموم المستفاد من كلمة مَن، وما هو ممتنع لما قلنا فلا بدّ من تأويله وهو بوجهين، أحدهما: أن معنى من قرأها مرتين أعطاه الله من الثواب مثل ما أعطى الأنبياء عليهم السلام بسبب قراءتهم إياها، فيكون المساواة في مقدار ثواب ﴿إنا أنزلناه﴾ لا في مطلق ما أعطاه الله من المنازل حتى تلزم المساواة الممتنعة. ويجوز أن يتساوى المؤمنون مع الأنبياء في أمر خاص، وخصَّ هو الأنبياء بالذكر والله أعلم لأنهم من أفاضل الأنبياء، فإذا حصل المساواة بينه وبينهم فلأن تحصل بينه وبين غيرهم بالطريق الأوْلى.

الوجه الثاني: أنه محمول على حثّ المؤمنين وترغيبهم في الطاعة، لا أنه من باب التثبيت والتحقيق هذا ما وقع في خاطري بالإلهام الرباني في هذا المقام، ولم أجد عليه شيئاً من كلام العلماء لا عيناً ولا أثراً، انتهى.

وعليه أن يقال: إن التأويل إنما يرتكب بعد ثبوت المؤول والثبوت لهذا الحديث منتف كما ذكرنا سلمنا أن التأويل قد يرتكب على تقدير الثبوت وإن لم يتحقق الثبوت لكن لا بدّ من صحة التأويل في نفسه، والوجه الأول من التأويل ليس كذلك، فإنه لم يوجد في الواقع قراءة الجليل والكلام لهذه السورة أصلاً لا على أثر الوضوء ولا على أثر غيره، فإن هذه السورة إنما نزلت على الحبيب الأعظم والجليل الأكرم سيدنا محمدﷺ إلى الدار الآخرة.

وتطرق الوجه الثاني أنه لم يعهد في مثل هذه الفضيلة من الفضائل الثابت مندوبها شرعاً للترغيب بمثل هذا الترغيب من آدابه غير ما هو الظاهر مما جعله ثواباً على فعل ذلك الأمر الذي رغب فيه، وقد أخرج الإمام أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه، وأبو يعلى عن أبي حميد وغيره أن النبيﷺ قال: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم، وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، إذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد، فأنا أبعدكم منه»، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَنْ يَشْرَبَ فَضْلَ وُضُوئِهِ قَائماً ويَقول: اللَّهمَّ اشْفِني بِشِفَائِكَ وداوِني بِدَوَائِكَ واعْصُمْني مِنْ الأَوْهَالِ والأمراضِ والأَوْجاعِ، وَيُكْرَه الشُّرب قائماً إلَّا هذا، وشربُ ماء زَمْزَمَ.**

[ش] اعلم أن في الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «لا يشربن أحد منكم قائماً فمن نسي فليستقيء». وأخرج أحمد ومسلم والترمذي عن أنس عن النبيﷺ أنه نهى

....

أن يشرب الرجل قائماً، قال قتادة: قلت لأنس: فالأكل؟ قال: ذاك أشرّ وأخبث، فكل من هذين الحديثين يفيد النهي مطلقاً عن الشرب قائماً، لكن يعارضه ما أخرج البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سقيت النبي ﷺ من زمزم فشرب وهو قائم، وأخرج البخاري عن النزال بن سبرة أن علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صلى الظهر ثم قعد في حوائج الناس في رحبة الكوفة حتى حضرت صلاة العصر، ثم أتي بماء فشرب وغسل وجهه ويديه وذكر رأسه ورجليه، ثم قام فشرب فضلة وهو قائم، ثم قال: إن ناساً يكرهون الشرب قائماً وإن النبي ﷺ صنع مثل ما صنعت، وفي لفظ قال: أتي علي على باب الرحبة فشرب قائماً، فقال: إن ناساً يكره أحدهم أن يشرب وهو قائم وإني رأيت رسول الله ﷺ فعل كما رأيتموني فعلت. وأخرج ابن ماجه والترمذي عن عبد الرحمن بن أبي عمرة عن جدة له يقال لها كبشة الأنصارية أن رسول الله ﷺ دخل عليها وعندها قربة معلقة فشرب منها وهو قائم فقطعت فم القربة تبتغي بركة موضع فِي رسول الله ﷺ، وقال الترمذي: حسن صحيح غريب. وعن أُم سليم قالت: دخل رسول الله ﷺ وفي البيت قربة معلقة فشرب منها وهو قائم فقطعت فاها، وإنه لعندي. أخرجه أحمد وغيره، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده قال: رأيت رسول الله ﷺ يشرب قائماً وقاعداً، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن. وعن ابن عمر قال: كنا نأكل في عهد رسول الله ﷺ ونحن نمشي ونشرب ونحن قيام، أخرجه الطحاوي وأحمد وابن ماجه والترمذي وصححه، فلا جرم أن اختلف العلماء في وجه المخلص من هذا التعارض، فمن قائل بأن النهي ناسخ للفعل، ومن قائل بأن الفعل ناسخ للنهي، ومن قائل بأن النهي ليس للتحريم بل للتنزيه، وتنزيه لبيان الجواز، ولا يكون مكروهاً في حقه لأن البيان واجب عليه والنبي ﷺ ينبه على جواز الشيء مرة ومرات ويواظب على الأفضل، وذكر النووي أنه الصواب.

قلت: وهو حسن لو لم يعكر عليه حديث علي، فإن ظاهر هذا القول وجوب الكراهة التنزيهية الشرعية للشرب قائماً وبعيداً أن يخفى ذلك على علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو يعلم ذلك شرعاً مستمراً على سبيل العموم ثم يفعله وينفي ذلك عنه رداً على القائلين به، وينقل ذلك عن النبي ﷺ سنداً لفعله وإنكاره عليهم، ويؤيده أيضاً حديث ابن عمر المذكور كان لمثله حكم الرفع والتقرير من رسول الله ﷺ إذا لم يذكر فيه نهياً عن ذلك ولو بطريق التنزيه الشرعي، مع أن هذا مما تعم به البلوى ويحتاج إليه الخاص والعام، والذي جنح إليه الطحاوي أنه لا بأس به. وأسند عن بشر بن غالب قال: دخلت على حسين بن داره فقام إلى نجيبة له فمسح ضرعها حتى إذا درَّت دعا بإناء فحلب ثم شرب وهو قائم، ثم قال: يا بشر إني إنما فعلت ذلك لتعلم أنا نشرب ونحن قيام. وعن عامر بن عبد الله بن الزبير قال: رأيت رسول الله ﷺ يشرب وهو قائم. وعن علي بن عبد الله البارقي قال: ناولت ابن عمر إداوة فشرب منها قائماً من فيها، وعن الشعبي قال: إنما ذكره الشرب قائماً لأنه يؤذي قال: فأخبر الشعبي

....

في هذا بالمعنى الذي من أجله كان النهي، وأنه لما يخاف منه من الضرر وحدوث الداء لا غير ذلك، فأراد رسول الله ﷺ بذلك النهي الإشفاق على أمته وأمره إياهم بما فيه صلاحهم في دينهم ودنياهم، قال: فإذا ذهب الخوف ارتفع النهي، فهذا عندنا معنى هذه الآثار، انتهى.

والفرق بين الكراهة على القول الذي صوبه النووي وبينها على هذا القول أنها على ما صوبه النووي شرعية يثاب على تركها، وعلى هذا القول إرشادية لا يثاب على تركها.

ثم بقي الأمر في الكلام بالاستقاء، فقال النووي: بناءً على ما صوبه من القول المذكور وهو محمول على الندب والاستحباب، قال: ويستحب لمن شرب قائماً ناسياً أو متعمداً وذكر الناسي في الحديث ليس لبيان أن العامة تخالفه، بل للتنبيه على غيره بطريق الأولى؛ لأنه إذا أمر به التأسي وهو غير مخاطب، فالعامد المخاطب المكلف أولى، انتهى. وتعقب بأنه لم يُرو عنه ﷺ ولا عن علي ولا غيره من الصحابة الشاربين قياماً رضي الله عنهم الاستقاء، لو كان ذلك مستحباً لنقل عنهم ولو أحياناً، فإنه ليس من شأنهم الإعراض عن فعل ما ندب إليه النبي ﷺ بالكلية.

قلت: وعلى ما ذكرناه عن الطحاوي يمكن أن يقال: هو محمول على الاستحباب في حق من يخاف أن يضره ذلك ناسياً ففعل استدراكاً لدفع الضرر بحسب الإمكان، ثم يثيب هذا الحكم في العامد بطريق الدلالة، ولعله إنما ذكر في الحديث الناسي؛ لأن الظاهر أنه ﷺ ومن نقل من شأن من كان يضره ذلك أن لا يتعمّده. ولا يرد على هذا التعقيب المذكور، فإن الظاهر أنه ﷺ ومن نقل عنه الشرب قائماً من الصحابة رضوان الله عليهم كانوا آمنين من لحوق الضرر بهم من ذلك، إما لنذر به منهم أو لاعتياد بعضهم به والعوائد طبائع بوانٍ وهي بمنزلة الخارج عن القياس عند الفقهاء، والله أعلم.

ثم إذا تقرر هذا فلقائل أن يقول: ما ذكره المصنف لا يتمشى على قول من هذه الأقوال، أما على قول من قال: النهي ناسخ للفعل، فظاهر فإنه عنده يحرم أو يكره الشرب قائماً مطلقاً. وأما على بقية الأقوال، فلأن شربه قائماً فضلة وضوئه ومن زمزم من جملة ما عرف به من جواز الفعل. أما مع كونه خلاف الأولى مطلقاً كما هو مقتضى القول الذي صوّبه النووي. وحينئذ فظاهر أنه لا يندب لأن الندبية أمر زائد على بيان الجواز أولاً مع كونه خلاف الأولى في حق من لا يتضرر به كما هو مقتضى كلام الطحاوي، وينبغي أن يحمل عليه القول الثاني أيضاً، وحينئذ يكره من جهة الطب لمن يخاف الضرر منه ولا يكره مطلقاً لمن لا يخاف الضرر ثم لا يثبت الندب له في حق من لا يتضرر به مطلقاً بمجرد هذا أيضاً؛ لأن الندبية أمر زائد على الإباحة كما ذكرنا آنفاً، اللهم إلا أن يقال: يفيده ما أخرج الترمذي عن أبي حبة قال: رأيت علياً رضي الله عنه توضأ فغسل كفيه حتى إنقاهما ثم مضمض

ثلاثاً واستنشق ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً وذراعيه ثلاثاً ومسح رأسه مرة ثم غسل قدميه ثم قام فأخذ فضل طهوره فشربه وهو قائم، ثم قال: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله ﷺ. ثم قال: حدثنا قتيبة وهناد قالا: حدثنا أبو الأحوض عن أبي إسحاق عن عبد خير ذكر عن علي مثل حديث أبي حبة، إلا أن عبد خير قال: كان النبي ﷺ إذا فرغ من طهوره أخذ من فضل طهوره فشربه. ثم أفاد أن الحديث المذكور عن علي من طرق منها الطريقان المذكوران حديث حسن صحيح، انتهى. وفيه حديث: «أن فيه شفاء من سبعين داء، أدناه الهمّ». لكن قال الحفاظ: إنه واهٍ، ومن هنا والله أعلم خيره شمس الأئمة الحلواني بين الشرب قائماً وبين الشرب قاعداً وعليه مشى في الخلاصة مقيداً بكونه مستقبل القبلة، نعم نقل فيها عن جواهر زاده أنه يشرب قائماً كما في الكتاب، وعليه مشى قاضي خان وصاحب البدائع وغيرهما وليس ببعيد، ولا بأس بأن يكون مقيداً بمن لا يخاف الضرر من ذلك كما حرّرناه آنفاً. ثم في بعض نسخ المتن: متوجهاً إلى القبلة بعد قوله: قائماً، وهو كذلك في شرح الجامع الصغير لقاضي خان. وشرح الزاهدي وظاهر البدائع يفيد أن يفعل ذلك غير مستقبل القبلة، فإن لفظها في سياق ذكر الآداب، وأن يشرب فضل وضوئه قائماً ما لم يكن صائماً ثم يستقبل القبلة ويقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمّداً رسول الله، انتهى.

والظاهر أن الاستقبال أحسن، ثم الدعاء الذي ذكر المصنف عند شرب فضلة الوضوء لم أقف عليه مأثوراً وهو حسن، والظاهر أن الوهل هنا بالتحريك وهو الضعف والفزع، ففي نهاية ابن الأثير: الوهل بالتحريك الفزع، وقد وهل يوهل فهو وَهِل، وفي القاموس: وهل كفرح ضعف وفزع فهو وهل ككيف ومستوهل. نعم روى ابن ماجه والدارقطني والحاكم عن ابن عباس أنه كان يقول: إذا شرب ماء زمزم: اللهمّ إني أسألك علماً نافعاً ورزقاً واسعاً وشفاء من كل داء، والله أعلم.

[م] **وَأَنْ يُصَلِّي سُبْحَة، أَيْ نَافِلَةً إِلَّا في وَقْتٍ مَكْروهٍ.**

[ش] ففي الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال لبلال: «حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام، فإني سمعت دُفَّ نعليك بين يدي في الجنة»، قال: ما عملت من عمل أرجى من أني لم أتطهر طهوراً في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي. الدُّف بضم الدال المهملة صوت النعل حال المشي. وعن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ويصلي ركعتين يقبل بقلبه ووجهه عليهما إلا وجبت له الجنّة» رواه مسلم وأبو داود وغيرهما إلى غير ذلك.

وأما استثناء الوقت المكروه، فلثبوت النهي عن الصلاة فيه، وسيأتي الكلام في بيانه مستوفى إن شاء الله.

وَأَنْ يَتَوَضَّأَ عَلى الوُضُوءِ ....

ثم إن قيل: ما الحكمة في تخصيص النافلة باسم السبحة بضم السين المهملة وسكون الباء، مع أن الفريضة تشاركها في وجود المعنى المناسب لاشتقاق هذا الاسم لها وهو التسبيح؟ قيل: لأن التسبيح في الفرائض نوافل، فقيل: الصلاة النافلة سبحة لأنها نافلة كالتسبيح. ثم لعل المصنف إنما فسّر سبحة بقوله: أي نافلة مع طهور كونها المراد بها هنا زيادة في الإيضاح مع التنصيص على دفع أن يتوهم كون المراد بها هنا غيرها مما تطلق عليه كالخرز المضموم في ملك لضبط عدد التسبيح ونحوه، وإن كان ذلك التوهم في غاية البعد هنا، والله أعلم.

[م] **وَأَنْ يَتَوَضَّأَ عَلى الوُضُوءِ.**

[ش] فعن ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا قال: كان رسول الله ﷺ يقول: «من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات» رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي وسكت عليه أبو داود، وضعّف إسناده الترمذي وهو لا يضرّ في باب فضائل الأعمال. وأما ما يروى عن النبي ﷺ أنه قال: «الوضوء على الوضوء نور»، فقال زكي الدين عبد العظيم المنذري رَحِمَهُٱللَّهُ: لا يحضرني له أصل من حديث النبي ﷺ ولعله من كلام بعض السلف، انتهى. وقال الشيخ زين الدين العراقي شيخ شيوخنا رحمهم الله: لم أجد له أصلاً، انتهى والله أعلم.

تكميل:

ومن آداب الوضوء أيضاً أن لا يتوضأ في المواضع النجسة، فإن للوضوء حرمة:

ومنها: جلوسه على وجه لا يناله فيه رشاش من الماء الواقع على الأرض.

ومنها: غسل عروة الإناء وإن كان ذا عروة ووضعه على يساره ووضع يده على عروته في حالة الغسل لا على رأسه، فإن كان إناء يغترف منه وضعه عن يمينه قبل.

ومنها: أن يكون الإناء من صفر ونحوه. ونصّ الغزالي في الإحياء على كراهة الوضوء فيه، ورواه عن ابن عمر وأبي هريرة وشعبة، وروى ابن أبي شيبة عن معاوية: نهيتُ أن أتوضأ في النحاس، والأظهر عدم الكراهة؛ ففي مسند أحمد بسندٍ صحيح أنه ﷺ كان يتوضأ في مخضبٍ من صفرة، وثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث عبد الله بن زيد أنه ﷺ توضأ من ماءٍ في تور من صفر. وفي سنن أبي داود عن عائشة: كنتُ أغتسل أنا ورسول الله ﷺ في تور من شبه. ولا يضُر في ثبوت المطلوب ما في إسناد هذا من الضعف، فإنه علاوة، وفي كتاب الطهور لأبي القاسم بن سلام عن ابن سيرين: كانت الخلفاء تتوضأ في الطست. وعن الحسن: رأيت عثمان يصب عليه من إبريق، يعني: نحاساً. قال أبو عبيد: وعلى هذا أمر الناس في الرخصة والتوسعة في الوضوء في آنية



النحاس وأشباهه من الجواهر إلا ما يُروى عن ابن عمر في الكراهة. وقال المنذري: خص كثير من أهل العلم في ذلك، وبه قال الثوري وابن المبارك والشافعي وأبو ثور وما علمت أني رأيت أحداً كره الوضوء في آنية الصفر والنحاس والرصاص وشبهه والأشياء على الإباحة، وليس يحرم ما هو مباح موقوف ابن عمر. قال ابن بطال: وقد وجدت عن ابن عمر أنه توضأ فيه، وهذه الرواية أشبه بالصواب، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: على أنه يمكن أن يكون مجمل ما روي عنه من الكراهة إناء من صفر ونحوه استعماله مظنة السرف أو الخيلاء لنفاسة فيه، وحينئذٍ فلا شك في أن تركه أولى عند عدم الحاجة إليه، وبه يحصل الجمع بين كراهته ووضوئه فيه، والله تعالى أعلم.

ثم التور بالتاء المثناة فوق معرب، قاله أبو عبيد. وقال ابن سيده عربي: وهو إناء يشبه الإجانة تكون من حجارة ومن نحاس. والصفر بضم الصاد على الأشهر الأفصح النحاس. زعم ابن درستويه أنه سُمِّي صفراً لصفر به، وهو الشبه أيضاً بفتح الشين والباء وبكسر الشين وإسكان الباء، سمي به لأنه يشبه الذهب.

ومنها أن لا يتوضأ بالماء المشمس، فقد روى الدارقطني بإسناد صحيح عن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: لا تغتسلوا بالماء المشمس، فإنه يورث البرص.

ومنها استصحاب النية في جميع أفعاله.

ومنها تجاوز حدود الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلهما ويطيل الغرة والتحجيل. ففي الصحيحين عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء، فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل»، وفي رواية: «فمن استطاع منكم فليطل غرته وتحجيله» لفظ مسلم. والغرة في الوجه والتحجيل في اليدين والرجلين على ما هو الصحيح. وهل للقدر المستحب من ذلك حد نذكره إن شاء الله تعالى في شرح قوله: وأن لا يتعدى في الزيادة والنقصان في المرات والمواضع.

ومنها غير ذلك مما يقف عليه من يتبعه، والله المسؤول في التوفيق لذلك كله بمحمد وآله منحه الله من التعظيم أقصى كماله.

[م] **وَأَمَّا المَناهي: فَهُوَ أَنْ لَا يَسْتَقْبِلَ القِبْلَةَ وَقْتَ الِاسْتِنْجاءِ.**

[ش] والصواب حذف لا؛ لأن المنهي هو الاستقبال لا عدمه، فتنبه له. ثم الكلام بعد هذا في كون استقبال القبلة وقت الاستنجاء منهياً عنه مطلقاً، والمذكور في روضة الناطفي أن هذا يعني حال

....

من هو بصدد هذا الفعل على خمسة أوجه:

أحدها: أن يقعد مستقبل القبلة بغائط أو بول مع ذكره لذلك، فهذا لا يحل سواء كان في الصحاري أو في البيوت. قلت: وهو رواية عن أحمد، وقال مالك والشافعي وأحمد في الرواية المشهورة عنه: لا يجوز في الصحاري، ويجوز في البنيان، وإليه جنح الطحاوي في شرح الآثار. وجه قولهم ما أخرج أبو داود وغيره عن مروان الأصفر: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة وجلس يبول إليها، فقلت: أبا عبد الرحمٰن أليس قد نهي عن هذا؟ فقال: بلى، إنما نهي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس. ثم الذي ذكره غير واحد من متأخري الشافعية عن أصحابه أنه إن كان بين يديه ساتر مرتفع قدر ثلثي ذراع فصاعداً وقرب منه على ثلاثة أذرع فما دونها جاز الاستقبال والاستدبار في الصحراء والبنيان، ولا فرق في الجواز بين أن يكون الساتر وهدة أو دابة أو جدار أو كثيب رمل، والأصح حصول الستر أيضاً بإرخاء الذيل فإن فقد أحد هذين الشرطين فحرام إلا إذا كان في بيت بُني لذلك. ووجه قول أصحابنا عموم ما في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غربوا» كما قدمناه. ولا يخفى أن المذكور عن ابن عمر لا يكافىء هذا.

تَنْبِيهٌ:

ثم كما يكره هذا على المكلف يكره له أن يمسك الصغير ببول نحو القبلة، قال الناطفي: الثاني: حالة الإزالة والتطهير، لا بأس بذلك.

قلت: وفي النهاية: واختلف في الاستقبال للتطهير والإزالة، وفي الأجناس لا يكره الاستقبال حالة الاستنجاء والطهور، كذا ذكره الإمام التمرتاشي، انتهى. والظاهر أن الاختلاف المذكور على قولين: أحدهما هذا، وظاهر اقتصار صاحب النهاية على هذا القدر اختيار عدم الكراهة وبه قالت الشافعية ووجهه والله أعلم أن النهي إنما وقع عن استقبال القبلة ببول أو غائط كما ذكرنا، فيبقى استقبالها للتطهير على الإباحة على ما هو الأصل. ثانيهما: أنه يكره وعليه يتخرج كلام المصنف وهو ظاهر ما في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة أنه كان يكره أن يستقبل القبلة بالفرج في الخلاء، ولعل وجهه ظاهر ما في رواية للبخاري عن أبي أيوب الأنصاري، عنهﷺ: «إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يوطأ ظهره؛ شرِّقوا أو غربوا». اللهمَّ إلا أن يقال: المراد بما في الجامع الصغير ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء حالة البول والغائط، ولم يذكر هذا في الرواية للعلم به، فإن الخلاء إنما يكشف فيه العورة لأجل هذا الغرض غالباً، لكن على هذا أن يقال:

....

الأصل في العام أن يجري على عمومه، ولا يخص إلا بما يقوم الدليل على تخصيصه منه، وهذا القدر وحده لا ينهض بهذا المدعي، وخصوصاً وهو على وفق رواية صحيحه في ذلك وفيه المعنى المعقول في منع استقبالها بالبول والغائط وهو المحافظ على التعظيم والاحترام لهذه الجملة، وإن كان ترك الاحترام والتعظيم في استقبالها بأحدهما أشده، ومن هنا قالوا: يكره مدّ الرجلين إلى القبلة في النوم وغيره عمداً. وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وكذلك في حال مواقعة الأهل، لكن في شرح مسلم للنووي: يجوز الجماع مستقبل القبلة في الصحراء والبنيان، هذا مذهبنا ومذهب أبي حنيفة وأحمد وداود، واختلف فيه أصحاب مالك فجوّزه ابن القاسم، وكرهه ابن حبيب، والصواب الجواز؛ فإن التحريم إنما تثبت بالشرع ولم يرد فيه نهي، انتهى.

فإن قلت: إطلاق الرواية المذكورة للبخاري مقيد بما جاء في رواية أخرى له ولغيره أيضاً من التقييد ببول أو غائط. قلت: ليس هذا من هذا القبيل، بل هو من باب إفراد فرد من العام بحكم العام، وهو لا يفيد تخصيص العام على ما هو الأصح سلمنا أنه من باب المطلق والمقيّد، لكن الذي عليه عامّة أصحابنا في مثله عدم تقييد المطلق بالمقيد، وإنما هذا مذهب الشافعية مع بعض أصحابنا. نعم يبقى هذا كله على أصحاب هذا القول ما في سنن ابن ماجه بسند صحيح عن عراك عن عائشة، قالت: ذُكر عند النبيﷺ قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة، فقال: «أراهم قد استقبلوا بمقعد في القبلة»، فإنه لم يدل على جواز استقبالها مطلقاً ببول أو غائط أو بدونهما، فلا أقل من أنه يدل على جواز استقبالها بدونهما. قال الناطفي: إذا ذكر بعد استقباله القبلة بغائط أو بول ثم انحرف لا إثم عليه. قلت: بل أخرج الطبري في تهذيب الآثار عن عبد الله بن الحسن، عن أبيه عن جده قال: قال رسول اللهﷺ: «من جلس يبول قبالة القبلة فتذكر فتحرف عنها إجلالاً لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له». ثم المفهوم المخالف لما ذكره الناطفي أنه لو لم ينحرف بعد التذكير يأثم، لكن في النهاية: ولو عقل عن ذلك وجلس يقضي حاجته ثم وجد نفسه كذلك فلا بأس، لكن إن أمكنه الانحراف ينحرف فإنه عد ذلك من موجبات الرحمة، فإن لم يفعل لم يكن به بأس، انتهى.

قال الناطفي: الرابع: أن يقعد مستدبراً لها عامداً أو ناسياً لا يكره، ذكره ابن شجاع عن أبي حنيفة في سننه، وابن جماعة عن محمد في نوادره.

قلت: يعني في الصحراء والبنيان، وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة أنه يكره وجه الأولى ما عن ابن عمر قال: رقيت يوماً على بيت حفصة فرأيت النبيﷺ يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبراً الكعبة، أخرجه البخاري ومسلم. وأن المستدبر فرجه غير موازٍ للقبلة وما ينحط منه ينحط إلى الأرض بخلاف المستقبل فإن فرجه موازٍ لها وما ينحط إليها، ووجه الثانية ما قدّمناه من حديث

....

الصحيحين ولا يعارضه حديث ابن عمر لاحتمال الخصوصية فيه ظاهر، فإنَّ جلوسهﷺ فيما يظهر من القصة كان من غير قصد لبيان الحكم للأمة ونظر له كذلك إنما كان اتفاقاً، ولو كان ذلك حكماً عاماً لنبيّهﷺ بالقول كغيره من الأحكام، فلما لم يقع ذلك دلَّ على الخصوصية ويمكن أن يقال مثله في حديث جابر، قال: نهانا رسول اللهﷺ أن يستقبل القبلة أو يستدبرها ببول، ثم رأيته قبل أن يُقبض بعام يستقبلها، رواه أبو داود والترمذي وحسنه مع الغرابة. ونقل عن البخاري تصحيحه كما نقله البيهقي في خلافياته عنه، وصححه أيضاً ابن حبان وشيخه ابن خزيمة، وصححه الحاكم على شرط مسلم وبهذا يتضاءل ما ذكر من وجه التفرقة بين الاستقبال والاستدبار، ولا جرم أن قال فخر الإسلام: والأحوط تركهما وعلى ذلك عمل المسلمين في مراحيضهم وكراسيهم. هذا وفي النهاية نقلاً عن صدر الإسلام: أما الاستدبار فلا بأس به، وبعضهم قالوا: إذا كان ذيله سابلاً على الأرض فلا بأس بالاستدبار، وأما إذا كان رافعاً ذيله قالوا: ينبغي أن يكون مكروهاً؛ لأن عورته تكون إلى القبلة. وأما نهيُ النبيﷺ عن استدبارها مطلقاً عند الخلاء، كأنه قال ذلك في حق أهل المدينة؛ لأنهم إذا استدبروا صاروا متوجهين إلى بيت المقدس فيكره الاستدبار تعظيماً لبيت المقدس، أو أراد به أن يكون رافعاً ذيله، انتهى.

قلت: والتأويل الأول يفيد كراهة استدبار القبلة في كل مكان يكون مستقبلاً بيت المقدس، ويشهد الكراهة وعدم الكراهة في استدبارها فيما لا يكون به مستقبل بيت المقدس، ويشهد الكراهة استقبال بيت المقدس ما في مسند أحمد وسنن أبي داود وابن ماجه عن معقل بن أبي معقل الأسدي وقد صحب النبيﷺ، قال: نهى رسول اللهﷺ أن يستقبل القبلتين بغائط أو بول، لكن زعم ابن حزم أنه لا يصح، انتهى.

قلت: ويعارضه ويقدم عليه ما في رواية لابن عمر في الصحيحين مستقبل بيت المقدس لولا ما يطرق هذه الرواية ما قدّمناه من ظهور احتمال اختصاص ذلك به بناء على ترجيح رواية كراهة استدبار القبلة مطلقاً. وأما على ترجيح رواية عدم كراهة استدبارها فيتم كون هذه الرواية مقدّمة على الحديث المذكور لعدم مكافأته لها في الثبوت، مع القول بأن هذا الصنيع لم يكن من خصوصياتهﷺ. وأما التأويل الثاني، فيقال عليه أن مثل هذا يأتي في النهي عن استقبالها لكن غير معلوم عن أحد من أهل المذهب التفصيل بين أن يكون مستقبلها رافعاً ذيله فيكره، وبين أن يكون مستقبلها غير رافع لذيله فلا يكره، بل كلامهم إطلاقاً احتجاجاً يفيد الكراهة في الوجهين، فإن ادعاه هذا القائل رأياً له كما نقلناه عن بعض المتأخرين من الشافعية نقلاً عن أصحابهم فالكلام حينئذ في صحته في نفسه، والله سبحانه أعلم.

قال الناطفي: الخامس أن لا يكون مستقبل القبلة ولا مستدبراً، فلا بأس وهذا هو المباح.

قلت: لا شك في ذلك غير أن تخصيص هذه بكونه مباحاً موهم بأنه خاص به من بين سائر الأقسام التي ذكرها، وليس كذلك؛ بل يشاركه في الإباحة الأقسام الثلاثة التي قبله أيضاً على ما ذكره لها من الحكم، فينبه لذلك. نعم يمتاز هذا بما روى الطبراني برواة الصحيح عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها في الغائط كتب له حسنة ومُحي عنه سيئة»، والله سبحانه أعلم.

[م] وَلَا يَكْشِفُ عَوْرَتَه عِنْدَ أَحَدٍ لِلاسْتِنْجاءِ.

[ش] صوابه: حذف لا كما نبهناك عليه فيما قبله، ثم يدل على هذا عمومات:

منها: ما في صحيح مسلم وسنن أبي داود عن المسور، قال: أقبلت بحجر أحمله ثقيلٌ وعليَّ إزار خفيف قال: فانحلَّ إزاري ومعي الحجر فلم أستطع أن أضعه حتى بلغت به إلى موضعه، فقال رسول الله ﷺ: «ارجع إلى ثوبك فخذه ولا تمشوا عراة».

ومنها: ما رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وصححه عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده قلت: يا رسول الله! عوراتنا ما نأتي منها أو نذر؟ قال: «احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك»، قلت: فإذا كان القوم بعضهم في بعض؟ قال: «إن استطعت أن لا يراها أحد، فلا يراها»، قلت: يا نبيّ الله! إذا كان أحدنا خالياً؟ قال: «فالله تبارك وتعالى أحقّ أن يُستحى منه». وقد حكى غير واحد الإجماع على وجوب ستر العورة بحضرة الناس، واستثنوا من حرمة كشفها والنظر إليها بالنسبة إلى الأجنبي من المربي مواضع بالنسبة إلى خصوص من الناس تعرف في مظانها، والذي يناسب ذكره هنا أن لقائل أن يقول عموم النهي بالنسبة إلى كل أحد في هذه الصورة التي في الكتاب ليس على صرافته إذا قصد بالنهي التحريم، فإن الظاهر أن كشفها لهذا الغرض من أحد الزوجين بحضرة الآخر، ومن كل من المولى وأَمته التي تحلّ له نكاحها بحضرة الآخر لا يحرم بسبب أنه حينئذ عرضة لرؤية أحدهما لها، فإنه يباح لكلٍّ منهما مطلقاً النظر إلى سائر بدن الآخر عندنا كما هو ظاهر حديث بهز المذكور وغيره، اللهمَّ إلا خلعة الدين؛ لأن ذلك ليس بمحل للاستمتاع شرعاً، وإنما يكره كشفها لهذا الغرض من أحدهما بحضرة الآخر إذا لم يكن عن ضرورة تنزيهاً لأنه حينئذ خلاف الأدب وإن كشفها لهذا الغرض بحضرة من لا تمييز له يدرك به العورة من غيرها لا يحرم بل ولا يكره أيضاً، وإنما يكره تحريماً في هذين الفصلين إذا لم يكن لغرض صحيح كما يكره حالة الخلوة لذلك على الأصح.

وَالِاسْتِنْجاءُ بِالماءِ أَفْضَلُ إِنْ أَمْكَنَهُ مِنْ غَيْرِ كَشْف، وَإِنْ لَم يُمْكِنْهُ يَكْتَفي بِالِاسْتِنْجاءِ بِالأحجارِ وَلا يَكْشِفُ عَوْرَته إِنْ لم تَكُنِ النَّجاسةُ أَكْثَر مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَم.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا، فاعلم أن إرادة الاستنجاء هل هو عذر مبيح لكشف العورة بحضرة غيره الذي لا يباح له كشف العورة بحضرته بدون هذا القصد، فوقعت من المصنف إشارة إجمالية إلى ذلك في أثناء قوله:

[م] **وَالِاسْتِنْجاءُ بِالماءِ أَفْضَلُ إِنْ أَمْكَنَهُ مِنْ غَيْرِ كَشْف، وَإِنْ لَم يُمْكِنْهُ يَكْتَفي بِالِاسْتِنْجاءِ بِالأحجارِ وَلا يَكْشِفُ عَوْرَته إِنْ لم تَكُنِ النَّجاسةُ أَكْثَر مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَم.**

[ش] ونحن إن شاء الله تعالى بتوفيقه نأتي على شرح هذه الجملة مفصحين بما يؤدي إليه النظر في ذلك، فنقول: حاصل هذا أنه إذا أراد الاستنجاء وكان في الخلوة أو في حكمها استنجى بما شاء ممّا يجوز به الاستنجاء من حجر وما في معناه، ومِن الماء والماء وحده أفضل من الحجر وحده، كما ذهب إليه الأئمة الأربعة رحمهم الله؛ لأن الماء مزيل بالكلية والحجر ونحوه مقلل، وقد أسلفنا جملة من الأحاديث تفيد مواظبته ﷺ على الماء، ولا كذلك الحجر.

وأخرج ابن ماجه بسند حسن: حدثني طلحة بن نافع، أخبرني أبو أيوب الأنصاري، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك: لما نزلت ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة: 108]، قال رسول الله ﷺ: «يا معشر الأنصار، إن الله قد أثنى عليكم في الطهور، فما طهوركم؟»، قالوا: نتوضأ للصلاة، ونغتسل من الجنابة، ونستنجي بالماء. قال: «فهو ذاك، فعليكموه». والجمع بين الماء والحجر أفضل كما ذهب إليه الأئمة الأربعة أيضاً، فيقدم الحجر أولاً ثم يستعمل الماء لتجف النجاسة، ونقل مباشرتها باليد ويكون أبلغ في النظافة.

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: نزلت هذه الآية في أهل قباء ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾، فسألهم النبي ﷺ فقالوا: إنا نتبع الحجارة الماء، رواه البزار. وقالوا: لا نعلم أحداً رواه عن الزهري إلا محمد بن عبد العزيز، ولا نعلم أحداً رواه عنه إلا ابنه، انتهى. ومحمد هذا وإن ضعّفوه فالحديث في فضائل الأعمال، وإن كان بحضرة ناس لا يباح له كشف العورة بحضرتهم، فإن كان يمكنه الاستنجاء بكل من الماء والحجر جمعاً وانفراداً مع ستر عورته عنهم يُخَير كما ذكرنا، وإن كان لا يمكنه الاستنجاء بالماء إلا مَعَ كشف عورته استنجى بالحجر دون الماء، فإن كشفها واستنجى بالماء قالوا: يفسق، وقيّد المصنف الاكتفاء بالحجر في هذه الصورة بما إذا لم تكن النجاسة أكثر من قدر الدرهم، فيفيد مفهوم مخالفة أنها إذا كانت أكثر من قدر الدرهم لا يجري فيها إلا الماء.

....

وقد عرفت في بسط الكلام فيما للاستنجاء من الحكم الشرعي أن هذا ذكره في الخلاصة عن محمد، وأنه ذكر فيها عن أبي حنيفة أنه يكفيه، وترجيح غير واحد من المشايخ له وهو كما رجحوا.

وثانياً: أن الاستنجاء في هذه الحالة يكون وقد عرفت أيضاً ثمة أن هذا ظاهر قول محمّد لكن هذا حسن متجه في هذه الحالة كما أشرنا إليه هنالك، ثم في النهاية نقلاً عن الجامع الصغير التمرتاشي. قال الإمام البقالي: فإن كان على بدن المصلي نجاسة لا يمكن غسلها إلا بإظهار عورته يُصلي مع النجاسة؛ لأن إظهار العورة منهيٌّ عنه والغسل مأمور به، والأمرُ والنهي إذا اجتمعا كان النهي أولى، انتهى. ونقَله الزاهدي عنه بلفظ: لو وجب الاستنجاء على رجُل ولم يجد مكاناً خالياً فإنه يتركه وعلله بالعلة المذكورة، فلعله إما مشى على قول محمد أو يكون مؤولاً بأن تجاوزت النجاسة المخرج، وكان المجاور أكثر من قدر الدرهم، فهذا يخالف ما أفاده المصنف. ولعل المصنف مشى على ما ذكره الزاهدي عن الوبري: عليه الغسل، وهناك رجال لا يدعه وإن رأوه ويختار ما هو أستر، لكن ذكر الفاضل بن وهبان في شرح منظومته في الفرق بينهما وجوهاً، أقواها: أن النجاسة الحكمية أقوى من الحقيقية، بدليل عدم جواز الصلاة معها، وإن كانت دون قدر الدرهم وعدم إزالتها بدون الماء؛ يعني: فلا يلزم أن يكون للأدنى من الحكم ما هو الأقوى، فلا يتم ما ذكره المصنف.

نعم، يشكل هذا الذي ذكره الوبري بأن مقتضى ما ذكرتم من تقديم النهي على الأمر عند التعارض أن يدع الاغتسال ويميل إلى البقاء على ستر العورة؛ لأن التطهير من الجنابة وما في معناها مأمور به وكشف العورة منهي ولا يندفع إشكاله إلا إن تم أن يقال: إن هذا إنما هو بعد تساوي الأمر والنهي في قوة الثبوت، والأمر والنهي هنا ليسا كذلك، فإنَّ الأمر بالتطهير من الجنابة أقوى ثباتاً من النهي من كشف العورة، وحينئذ يبقى على الوبري ما ذكره هو أيضاً من أن المرأة إذا كانت بين الرجال تؤخر الغسل بخلاف ما إذا كانت بين النساء وما يتفرع عليه من أنه لو كان الرجل بين النساء فقياسه أن يؤخر الغسل أيضاً كما ذكره ابن وهبان، ولا يتجه له أكثر من أنه يغتفر في الجنس ما لا يغتفر فيه مع غيره، فلا يقبح قبحه. فإن تمَّ هذا مقتضياً للتفرقة بينهما في هذا الحكم فيها ونعمت، وإلّا فهو مشكل عليه، والله سبحانه أعلم.

تكميل:

ثم لم يذكروا هل يصلي وهو غير متطهر مما به في هذه الصور أم لا؟ ولو صلى، فهل عليه الإعادة عند القدرة على إزالة المانع أم لا؟ والذي ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له حسبما

تقتضيه القواعد المذهبية وما لها من النظائر الفرعية أن المبتلى بمانع من هذه الموانع في هذه الصور إذا عجز عن ساتر يستر به عورته عنهم في حالة إزالة ذلك عنه يلتمس من حاضر به أن يكفوا بصرهم عنه ليزيل ما به من ذلك، ويجب عليهم إجابته إلى هذا، فإذا أجابوه بادر إلى ذلك وإن أبوا عليه فإن كان المانع نجاسة حقيقية قللها بالحجر ونحوه بحسب الإمكان، فإن صارت إلى حد يعفى عنها شرعاً فلا إشكال، وإن لم تضر كذلك وقلنا بتقديم ستر العورة على إزالتها صلّى معها، وهل يعيد فيه تأمل والأشبه الإعادة تفريعاً على ما هو ظاهر المذهب في مسألة الممنوع من إزالة الحدث بالماء بصنع من العباد إذا تيمم وصلى على ما نحرره في التيمم إن شاء الله تعالى.

وإن كان المانع نجاسة حكمية وقلنا بتقديم ستر العورة على التطهير منها، فإن لم تَكُنْ هي المسألة المذكورة بعينها فيتفرع عليها، وقد ذكروا فيها كما سيأتي في التيمم أنه إن كان في السفر تيمم وصلى ولا إعادة عليه، وإن في المصر تيمم وصلى وعليه الإعادة عند أبي حنيفة ومحمد ولا إعادة عليه، وإن كان عند أبي يوسف إلا أن للعبد الضعيف غفر الله له بحثاً في الحكم المذكور لها فيما إذا كان في السفر تفريعاً على ما تواردە غير واحد من المشايخ من أن العذر في التيمم إذا كان من قبل العباد لا تسقط الإعادة، وإن أباح التيمم أذكره في التيمم إن شاء الله تعالى، وهو يفيد في مسألتنا هذه أن تكون عليه الإعادة وإن كان في السفر، والله تعالى أعلم بالصواب.

ثم في بعض نسخ الكتاب بعدَ ما ذكرناه ما نصه: والاستنجاء على نوعين: لغوي وشرعي؛ أما اللغوي: فهو طلب النجاء، وفي بعض أقوال الناس أراد به قلع النجاسة. وأما الشرعي: فهو إزالة النجاسة من عضو مخصوص بالماء أو بالتراب أو بالحجر أو بالمدر، انتهى. والظاهر أنه حاسة ألحقها بعض النساخ بالأصل. وعلى تقدير أن يكون من الأصل تقدم لنا شرحه على الوجه الأوفى، والحمد لله.

ولا يخفى أن الحجر ونحوه لا يزيل النجاسة بالكلية كالماء، فما ذكرناه نحن من التعريف له شرعاً ثمة أولى.

[م] **وَأَنْ لَا يَسْتَنْجِي بِيَدِهِ الْيُمْنَى.**

[ش] وصوابه: حذف لا أيضاً كما فيما تقدم، والدليل على كون الاستنجاء باليمين منها عنه ما في الصحيحين عنهﷺ: «إذا بال أحدكم فلا يأخذنَّ ذكره بيمينه، ولا يستنجي بيمينه ولا يتنفس في الإناء». والحكمة في هذا النهي احترام اليمين وصيانتها. وأيضاً فإنه إذا باشر بها النجاسة ربما تذكر عند الطعام والشراب ذلك فينفر طبعه من تناوله. ثم الجمهور على أن النهي هنا للكراهة وأنه

لا فرق في ذلك قبلاً ودبراً بين الرجل والمرأة، ثم هذا في غير حالة الضرورة. وأما في حالتها، فلا يكره لما عرف من أن الضرورات تبيح المحظورات فضلاً عن غيرها.

فــرع:

شلّت يده اليسرى ولم نجد من يصبّ عليه الماء عند الاستنجاء لا يستنجي، ولو قدر على الماء الجاري استنجى بيمينه، ذكره في فتاوى ما وراء النهر ومشى عليه قاضي خان وغيره. ثم لا يخفى أن هذا المنهي من ماء هي الاستنجاء لا الوضوء، لكن لما كان الاستنجاء من سنن الوضوء عدَّه من منهياته.

[م] **وَلَا بِطَعَامٍ وَلَا بِرَوْثٍ وَلَا بِعَظْمٍ، وَلَا بِعَلَفِ الدَّوابِّ وَلَا بحق العَنْبر.**

[ش] أما العظم والرّوث، فلِمَا في صحيح البخاري عن أبي هريرة، قال: اتبعت النبيﷺ وخرج لحاجته، وكان لا يلتفت، فدنوت منه، فقال: «ابغني أحجاراً أستنفض بها» أو نحوه، «ولا تأتني بعظم ولا روث»، وفي رواية له: فقلت: ما بال الروث والعظم؟ قال: «هما طعام الجن، وأنه حين أتاني وقد جن نصيبين ونِعم الجنّ، فسألوني في الزاد، فدعوت الله أن لا يمروا بعظم ولا بروثة إلا وجدوا عليها طعاماً». وفي سنن ابن ماجه من حديث أبي هريرة أيضاً: ونهى، يعني النبيﷺ، عن الرّوث والرمة، وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود أن النبيﷺ قال: «أتاني داعي الجن فذهبت معه فقرأت عليهم القرآن»، قال: فانطلق بنا فأرانا آثارهم وآثار نيرانهم وسألوه الزّاد، فقال: «لكم كل عظم ذُكر اسم الله عليه يقع في أيديكم أوفر ما كان لحماً، وكل بعرة علف لدوابكم»، فقال النبيﷺ: «فلا تستنجوا بها، فإنها طعام إخوانكم». وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن مسعود، قال: قدم وفد الجن على النبيﷺ، فقالوا: يا محمد! انه أُمتك أن يستنجوا بروثٍ أو عظم أو حُمَمة، فإنَّ الله جعل لنا فيها رزقاً، قال: فنهى النبيّﷺ عن ذلك. قال أبو عبيد: والحُممة: الفحم. وفيها أيضاً بسند جيد عن رويفع، قال: قال رسول اللهﷺ: «يا رويفع، لعل الحياة ستطول بك بعدي، فأخبر الناس أنه من عقد لحيته أو تقلد وتراً واستنجى برجيع دابة أو عظم، فإن محمداًﷺ بريء منه» إلى غير ذلك من الأحاديث. وإذا ثبت النهي في مطعوم الجن وعلف دوابهم، ففي مطعوم الإنس وعلف دوابهم أولى، فيكون النهي وارداً معنًى في الحبوب المأكولة وما يتخذ منها على اختلاف أنواعها، وفي الفواكه والثمار المأكولة على اختلاف أصنافها. وأما الاستنجاء بحق الغير، فيجوز أن يعني به ما يقتضيه من الأشياء التي تجري فيها العصب من مالك لها من ماء أو حجر أو خرقة أو غير ذلك.

فقد أخرج الترمذي وغيره من الحفاظ، واللفظ للترمذي عنهﷺ: «لا يأخذنَّ أحدكم متاع أخيه

....

جاداً ولا لاعباً، إذا أخذ أحدكم عصى أخيه فليردّها عليه»، قال الترمذي: حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث ابن أبي ذئب وهو ثقة فقيه فاضل أخرج له الأئمة الستّة، كذا قال شيخنا الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التقريب. وفي الاستنجاء بمتاع غيره فوق الأخذ عدواناً إتلاف له أو تنجس، فيتعلق به النهي بطريق أولى. ويجوز أن يعني به ما تعلق به حق الغير أعمّ من أن يكون ذلك الحق لله تعالى أو لغيره من إنس وجن، فيدخل في ذلك طعامه المملوك أو المباح له وطعام غيره من أنسٍ وجن كذلك، والجدار المحترم المملوك لله تعالى على الخلوص كجدار المسجد والمملوك لآدمي معصوم، فإن النهي بالمعنى مما يتعلق باستعمال هذه الأشياء في الاستنجاء على اختلاف موارده وما بين واحد ومتعدد باعتبارات، ففي العظم نهي واحد كما قدّمناه، وفي طعام نفسه نهيان، أحدهما: ما أفادته علة هذا النهي المنصوص عليها، وهي كونها زاد إخواننا من الجنّ. وثانيهما: ما أفاده ما في الصحيحين من قوله ﷺ: «وأنهي أمتي عن قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال»، فإن في الاستجابة إضاعة المال. وفي طعام غيره المملوك لله نهيان، وهما هاذان، ونهي ثالث وهو ما يفيده النهي عن عصب متاع الغير كما قدمناه، وعلى هذا فقوله: ولا بحق الغير من باب عطف العام على الخاص، والله سبحانه وتعالى أعلم.

تكميل:

ثم في الهداية: ولا يستنجي بعظم ولا بروثٍ؛ لأنَّ النبي ﷺ نهى عن ذلك. ولو فعل بحرية لحصول المقصود ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن، انتهى.

والحاصل أن النص على الاستنجاء بالأحجار ونحوها معلول بعلة تقليل النجاسة، وهذا حاصل بهذه الأشياء كما بالأحجار، فكان النهي عن الاستنجاء بالعظم والروث لتعلق حق الغير بهما، وهو كونهما طعاماً للجن وهو لا يمنع حصول المقصود وهو التنقية كالاستنجاء بماء غيره أو ثوبه، ويريد الروث بنجاسته في نفسه إلا أن هذا غير مانع في حصول أصل المقصود أيضاً لأنه لم يخلف النجاسة الكائنة على المحل إذ الكلام ليس إلا في الروث اليابس، فقلنا بالكراهة التحريمية إعمالاً للنهي بقدر الإمكان. ومن هنا أجبت عما أخرجه الدارقطني وابن عدي بإسناد حسن عن أبي هريرة: نهى رسول الله ﷺ أن يستنجي بعظم أو روث، وقال: إنهما لا يطهران بالقول بموجبه، فإنه لا نزاع في أنهما لا يطهران، وإنما يقول إنهما يقللان النجاسة، والحديث لا يتعرض لنفسه.

فإن قلت: يشكل على تعيين صاحب الهداية كون المعنى في النهي عن الروث هو النجاسة ما تقدم في رواية البخاري، فقلت: ما بال الروث والعظم؟ قال: «هما من طعام الجن»، فإن هذا يفيد

....

كون العلة في النهي عنه كونه من طعامهم.

قلت: لا يشكل على قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله، فإنه قد وقع أيضاً ما يفيد تعليل النهي عن الروث بكونه نجساً كما في حديث ابن مسعود عند البخاري والترمذي وابن ماجه كما تقدم في بيان ما ذكره المصنف فيما يكتفى به في الاستنجاء بالأحجار استطراداً.

فإن قلنا بأن كلاً من كونه من طعامهم وكونه نجساً علة مستقلة للنهي بناء على ظاهر الوارد فيه من الحديثين كما مشينا عليه في هذا التقرير فظاهر، وإلا فحديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا محكم في كون العلة هي النجاسة بخلاف كونه طعاماً لهم، فإن فيه احتمال أنه طعام لدوابهم، وإنما أضفنا إلى نفس الجن مجازاً لما بينهم وبين دوابهم من الملابسة، ويشهد لهذا بما في دلائل النبوة لأبي نعيم أن الجن قالوا لرسول الله ﷺ: أعطنا هدية، فقال: «أعطيكم العظم والروث»، فإذا وجد الجني عظماً كان كأنه لم يؤكل منه لحم فتأكله الجن، وجعل روث الدواب كهيئته يوم أكلوه كأنه لم يؤكل، فيكون ذلك علف دوابهم. ويوافقه أيضاً ما قدَّمناه عن ابن مسعود من صحيح مسلم والمحكم مقدم على المحتمل، إلا أن على هذا القائل أن يقول بجواز كون معنى النهي في الروث كونه علف دوابهم، ولا بأس بذلك ويكون كل من هذا ومن كونه نجاسة علة للنهي عن الاستنجاء به على حالها، والله سبحانه أعلم.

هذا وفي نسخ الكتاب بعد حكاية ما ذكرناه ما لفظه: ولا بحرف ولا بأجر ولا بفحم، انتهى. ولم أقف على نص يفيد النهي عن الاستنجاء بهذه الأشياء إلا في الفحم بناء على ما تقدم من تفسير أبي عبيد: الحممة المذكورة في حديث السنن بالفحم. نعم قد نصَّ على كراهة الاستنجاء بهذه الأشياء غير واحد من المشايخ، وعلله بعضهم بكون النار مسَّت هذه الأشياء، وليس بمتجه. وقيل: لأن هذه الأشياء ذات قيمة، ففي الاستنجاء بها نوع من الإسراف فيكره، وعلى هذا أيضاً أنه لو كان ما يُستنجى به من هذه الأشياء لا قيمة له لتفاهته بخروجه عن حدِّ الانتفاع المعتاد منه بكسر أو غيره لا يكره، ولا بأس به في غير الفحم لما سمعتَ فيه من النص مطلقاً كما بيَّناه من قريب مع ما فيه من تسويد المحل به. ثم هذا كله مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى، وقالت الأئمة الثلاثة: لا يجوز الاستنجاء بالرَّوث والعظم حتى لا تجوز صلاته إذا لم يستنجِ بعد ذلك بما يباح به الاستنجاء عند الشافعي وأحمد، وعند المالكية في إعادة تلك الصلاة في الوقت قولان، أحدهما: إعادته في الوقت وهو الأصح. والثاني: عدم الإعادة، وهو لابن حبيب. وثم فروع أُخر لأهل المذهب وغيرهم لذكرها مناسبة لكنا أضربنا عنها مجانبةً للتطويل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

ثم كون الأمر في كون هذه من منهيات الوضوء مع ظهور أنها إنما هي من منهيات الاستنجاء

بناءً على أن الاستنجاء من سنن الوضوء، فعُدَّت من منهياته بهذه الواسطة كما تقدم غير مرة في مثله. ثم المراد بالطعام هنا ما يكون مطعوماً في العادة من أي جنس كان مما يطعمه الإنسان والروث لكل ذات حافر والبعر لذات الأخفاف. والأظلاف والخزف بفتح الخاء المعجمة والزاي بعدها فاء، قال في القاموس: الخزف كل ما يعمل من طين حتى يكون فخاراً، والجرار جمع الجرة من الخزف، انتهى. والآجر بمد الهمزة وضم الجيم وتشديد الراء فارسي معرب، ويسمى الطوب في عُرف أهل الديار المصرية حرسها الله تعالى.

[م] وَأَنْ لَا يَتَنَخَّمَ وَلَا يَتَمَخَّطَ فِي المَاءِ.

[ش] وفي بعض النسخ: ولا يتمخط، وكلاهما صحيح. ففي القاموس: وامتخط استنثر كتمخط، انتهى. ثم قال النووي: قال أهل اللغة: المخاط من الأنف، والبصاق من الفم، والنخامة وهي النخاعة أيضاً من الصدر، يقال: تنخم وتنخع، انتهى. ويوافقه ما في المغرب: وتنخم وتنخع رمى بالنخامة والنخاعة وهو ما يخرج من الخيشوم عند النخع، لكن في القاموس: النخمة والنخامة بالضم النخاعة، ثم قال: وتنخم دفع بشيء من صدره أو أنفه. ثم الصواب حذف لا من قوله: لا يتنخم ولا يتمخط كما قلنا فيما مضى.

هذا ولم أقف على نهي خاص في ذلك من السنّة. ويمكن أن يقال: إنْ ثبت النهي عن التنفس في الإناء وقد ذكروا في وجه الحكمة فيه صون الماء عما عساه يخرج من ريح متغيرة من الفم يصيب الماء، فتوثر فيه للطافته أو عن انفصال شيء من ريقه فيه بواسطة النفس، فتعاف النفس ذلك الماء. وثبت أيضاً في جامع الترمذي وغيره من حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ نهى عن النفخ في الشراب، فقال رجل: القذاة أراها في الإناء، فقال: «أهرقها»، فقال: فإني لا أُروى من نفس واحد، قال: «فأين القدح من فيك»؟ قال الترمذي: حسن صحيح.

وما هذا ـ والله تعالى أعلم ـ إلَّا لما ذكرنا من العلة، فلأن يثبت النهي بطريق أولى عن طرح المخاط والبصاق والنخامة في الماء القليل أولى، فإن عيافة الطبع الانتفاع بذلك الماء حينئذ طهوراً وشرباً أشد لكن على هذا أن يقال: إن هذا ليس من مناهي الوضوء خاصة، بل هو من المناهي مطلقاً.

نعم في الذخيرة وغيرها نقلاً عن الحاكم الشهيد في المنتقى، عن أبي يوسف في البزاق والنخامة والمخاط يقع في إناء الوضوء يجوز التوضؤ به ويكره له ذلك، ومشى على هذا قاضي خان وغيره.

[م] وَأَنْ لَا يَتَعَدَّى في الزِّيادَةِ وَالنُّقْصانِ في المَرَّاتِ والمواضِعِ.

[ش] ولهذه العبارة احتمالات، أحدها: أن يكون قوله: في المرات والمواضع يتعلق بكل من قوله: في الزيادة والنقصان؛ يعني: لا يزيد على ثلاث مرات في غسل الأعضاء في المغسولات ولا ينقص غسلها عن ثلاث مرات ولا يزيد على غسل المقدار المحدود من مجال الغسل فيه ولا ينقص عنه، وليست هذه الجملة على إطلاقها بصحيحه، فإن الزيادة على ثلاث مرات في غسل الأعضاء المغسولة والنقصان عن ثلاث فيه ليس بمنهيٍّ عنهما مطلقاً، بل إن كانت الزيادة منه على الثلاث بناء على عدم رؤيته أن السنّة تحصل بالثلاث، بل إنما تحصل بما فوق الثلاث، والنقصان عنها منه بناءً على رؤيته أن السنّة تحصل بدون الثلاث، فقد لحقه الوعيد المذكور في حديث عمرو بن شعيب الذي تقدّمت روايته في الكلام على غسل اليدين، فإنَّ هذا مجمل قوله ﷺ: «فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم»، وللنسائي: «أساء وتعدى وظلم».

وحاصل هذا أن الوعيد على الاعتقاد المذكور دون نفس الفعل، وعلى هذا مشى في الهداية والمحيط لرضي الدين، ونص في البدائع على أنه الصحيح؛ لأن من لم ير سنّة رسول الله ﷺ فقد ابتدع، فيلحقه الوعيد. وإن كانت الزيادة منه على الثلاث لقصد الوضوء على الوضوء أو لطمأنينة القلب عند الشك، فلا يلحقه الوعيد، وهو ظاهر. وهل لو زاد على الثلاث مِن غير قصد لشيء ما ذكر أولاً. وثانياً: يكره الظاهر. نعم، لأنه إسراف، وإن كان النقصان عن الثلاث إلى المرة الواحدة لقلة الماء أو للبرد أو لحاجة أخرى لا يكره كما صرّحوا به، وكيف لا وقد توضىء رسول الله ﷺ مرة مرة ومرتين مرتين كما روينا فيما تقدم. وإن كانت الزيادة على المقدار المحدود من مواضع الغسل من الأعضاء في الوضوء بناء منه على أن ذلك المقدار لفرض تلك الزيادة مع المقدار المذكور، والنقصان منه بناءً على أن ذلك المقدار المنقوص ليس بواجب للغسل في المغسول، والمسح في الممسوح، ولم يكن ذلك فيما وقع فيه تجاذب آراء المجتهدين وساع فيه اجتهادهم، فاعتقاد ذلك ضلال وخيف على معتقده عظم من الأمر، وكان ذلك داخلاً في باب النهي عن التعدي لحدود الله الثابت كتاباً وسنّة وإجماعاً.

وإن كانت الزيادة على القدر المحدود ممّا يدخل في باب إطالة الغرّة والتحجيل، فقد عرفت أنه مندوب ومحبوب كما نطقت به السنّة الصحيحة، وهل لذلك حدّ لم أقف فيه على شيءٍ لأصحابنا. ونقل النووي في شرح مسلم اختلاف الشافعية في القدر المستحب من ذلك على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يستحب الزيادة فوق المرفقين والكعبين من غير توقيت. وثانيها: إلى نصف

العضد والساق. وثالثها: إلى المنكب والركبتين، قال: والأحاديث تقتضي ذلك كله، انتهى.

قالوا: المراد بالغرّة غسل شيء من مقدم الرأس وبما يجاوز الوجه أبداً على الجزء الذي غسله لاستيعاب كمال الوجه، وقد ثبت في لفظ لمسلم عن نعيم بن عبد الله المحمر أنه رأى أبا هريرة يتوضأ، فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين، ثم غسل رجليه حتى رفع إلى الساقين. وفي مصنف ابن أبي شيبة: حدّثنا وكيع، عن العمري، عن نافع، عن ابن عمر؛ أنه كان ربما بلغ بالوضوء إبطه في الصيف، وقد انتفى هذا ما ادعاه ابن بطال، ثم القاضي عياض من اتفاق العلماء على أنه لا يستحب الزيادة فوق المرفق والكعب احتجاجاً منهما بما ذكرناه من حديث عمرو بن شعيب، ولعله الذي دعى المصنف إلى ما قال من العبارة المذكورة.

نعم، النقصان من القدر المحدود من مواضع الغسل والمسح ممنوع منه شرعاً بلا خلاف.

الاحتمال الثاني: أن تكون العبارة المذكورة واردة على سبيل اللف والنشر المرتب؛ يعني: لا يزيد على ثلاث مرات ولا ينقص عن مواضع الوضوء، وهو في النقص صحيح. وأما في الزيادة، فقد عرفت ما فيها من التفصيل.

الاحتمال الثالث: أن تكون العبارة واردة على سبيل اللف والنشر المشوش؛ يعني: لا يزيد على مواضع الوضوء ولا ينقص عن ثلاث مرات.

وقد عرفت ما في كليهما من التفصيل أيضاً، ثم بعد العناية يحمل كل من التعدي في الزيادة والنقصان على ما يقتضي الدليل المنع منه شرعاً، فالصواب حذف لا من: لا يتعدى، كما تقدم مثله فيما مضى غير مرة، والمفيد للمنع من ذلك في كل نجسة كما أشرنا إليه مفصلاً، ويدخل كل من ذلك تحت ما اشتمل عليه الحديث الحسن الذي رواه الدارقطني وغيره من قوله ﷺ إخباراً عن الله: «وحدَّ حدوداً فلا تعتدوها». وإذا فسر الاعتداء بما يشمل الزيادة على المحدود والنقصان عنه وربّنا العليم أعلم بالصواب.

[م] **وَأَنْ لَا يَمْسَحَ أَعْضَاءَهُ بِالخَرْقَةِ الَّتِي يَمْسَحُ بِها مَوْضِعِ الِاسْتِنْجاء.**

[ش] وهذا أيضاً صوابه حذف لا كما فيما تقدم، ثم الظاهر أن النهي عن هذا على تقدير ثبوته نهي أدب، فإن في ذلك إخلالاً بإكرام أعضاء الوضوء. ومن ثمة ذكره غير واحد من مشايخنا، منهم صاحب الخلاصة من الآداب، لكن لا أعلم في خصوصه نهياً خاصاً به، والظاهر أيضاً أن المراد بالخرقة المذكورة الخرقة التي نشف بها موضع الاستنجاء بعد تطهيره بالماء، وأما مسح أعضاء

وَأَنْ لَا يَضْرِبَ وَجْهَه بالماءِ عِنْدَ الغسْل، وَأَنْ لَا يَنْفَخ، وَلَا يغمض فَاهُ وَلا عَيْنَيْهِ تَغْمِيضاً شَديداً حتَّى لَوْ بَقِيَتَ على شَفَتَيْه أَوْ عَلى جَفْنِه لَمعة لَا يجوزُ وضوؤه ....

الوضوء بالخرقة التي مسح بها ما على المخرج من نجاسة أو غيره فكراهته أشد، وهل يمسح بغيرها من الخرق الطاهرة نذكره إن شاء الله تعالى في شرح ما سيأتي من قوله: ويستحب أن يمسح بمنديل بعد الغسل.

[م] **وَأَنْ لَا يَضْرِبَ وَجْهَه بالماءِ عِنْدَ الغسْل.**

[ش] قيل: لأن لطمه به يوجب انتضاح الماء المستعمل على ساقه والاحتراز عنه أولى، وأيضاً هو خلاف التؤدة والوقار، فإذن النهي عنه نهي أدب، والله تعالى أعلم به.

ثم قد عرفت مما تقدم أن صوابه هنا أيضاً حذفُ لا.

[م] **وَأَنْ لَا يَنْفَخ.**

[ش] وهذا لم أقف عليه إلا في هذا الكتاب، وكأنه يريد النفخ في الماء القليل في الإناء الذي هو بصدد الوضوء منه لما قدمناه من حديث أبي سعيد، لكن على هذا هو من المناهي مطلقاً، لا من مناهي الوضوء خاصة. وهذا النهي للكراهة عند الجمهور، والظاهر أنها تنزيهية. ثم الصواب حذف لا كما تقدم في مثله مراراً.

[م] **وَلَا يغمض فَاهُ وَلا عَيْنَيْهِ تَغْمِيضاً شَديداً حتَّى لَوْ بَقِيَتَ على شَفَتَيْه أَوْ عَلى جَفْنِه لَمعة لَا يجوزُ وضوؤه.**

[ش] اللمعة ـ بالضم ـ موضع لم يُصبه الماء في الوضوء، وكذا يقال في الغسل. والجفن ـ بفتح الجيم ـ غطاء العين من أعلى وأسفل. وحاصل هذا أنه يجب إيصال الماء إلى ظاهر الشفتين وظاهر الجفنين من العينين، ولا يطبق فاه ولا عينيه إطباقاً بليغاً يلزم منه عدم غسل شيء من ظاهر الشفتين وظاهر الجفنين، لكن في وجوب إيصال الماء إلى ظاهر جميع الشفتين كلام، فظاهرُ صلاة البقالي الوجوب وعليه يتفرع هذا. وفي شرح الزاهدي: وتكلموا في الشفة فقيل: تبع للفم. وقال الفقيه أبو جعفر: ما انكتم عند انضمام الفم فتبع للفم، وما ظهر فللوجه يجب إيصال الماء إليه، انتهى. ونص في الخلاصة على أنه الصحيح. وعلى هذا، فإنما لا يجوز الوضوء بسبب ترك لمعة على الشفة لم يصبها الماء إذا كانت اللمعة على ما تظهر من الشفة بعد الانضمام، والله تعالى أعلم.

وأما وجوب إيصال الماء إلى ظاهر جميع الجفنين من العينين، فلا خلاف فيه.

....

تَنْبِيهٌ:

ويجب إيصال الماء أيضاً إلى المآقي، ذكره في الذخيرة والخلاصة وغيرهما. وفي الذخيرة وشرح الزاهدي وعن الفقيه أحمد بن إبراهيم: إن من غسل وجهه وغمض عينيه تغميضاً شديداً أنه لا يجوز، انتهى. كأنه لأن التغميض الشديد لا يعرى عن انكتام شيء يجب إيصال الماء إليه. ومن هنا قال في الفتاوى الظهيرية وغيرها: ولا يتكلف بالإغماض والفتح حتى يصل الماء إلى الأشفار وجوانب العينين. وعلى هذا أيضاً ما في الشامل للبيهقي، وشرح الزاهدي: ولو رمدت عينه فرمضت يجب إيصال الماء إلى ما تحت الرمض إن بقي خارجاً بتغميض العين، وإلا فلا، انتهى. والظاهر أن المراد بالتغميض المعتدل لا التغميض الشديد كما تقدمت الإشارة إليه، وسينقل المصنف هذا الفرع من الذخيرة أيضاً لكن ببعض اختصار لما الأوْلى عدم اختصاره كما نبه عليه عند ذكره له قبل الشرط الثاني من شروط الصلاة ممتنعاً، بل وقد كان المناسب ذكره هنا، والله الموفق.

هذا ولو ثبت ما عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأتم فأشربوا أعينكم من الماء» لكان كافياً بمفرده في ثبوت المطلوب هنا، لكن قال المخرجون: أنه حديث واهي الإسناد. ثم إذا عُرِفَ هذا، فكون فعل ما يقتضي عدم إصابة الماء شيئاً مما ذكر من الشفة والجفن ونحوهما منهياً عنه داخل تحت إطلاق كون النقصان عن القدر المحدود في مواضع الوضوء منها عنه، فالنهي الوارد منسحب على هذا أيضاً، وإنما أفرده بالذكر لما في بعضه من خلاف واعتبار بالتنبيه عليه، فإنه مما يقع إغفاله والتساهل فيه ولا سيما من المتساهلين. ثم قد كان حق العبارة على ما تقتضيه الترجمة السابقة لهذه الجملة: وأن يغمض فاه وعينيه تغميضاً شديداً كما تقدم التنبيه على مثله في سوابقها.

والروامص ـ بفتح الراء والميم وبالصاد المهملة ـ: وسخ أبيض مجتمع في المؤق، والفعل منه رَمَصَ يرمص، كعلم يعلم. وفي المغرب: رجل أرمص: في عينيه رمص، وهو ما جمد من الوسخ في المؤق. والأغمص: الذي في عينيه غمص، وهو ما سال من الوسخ في المؤق. والمؤق: مؤخر العين، والمآق: مقدمها. وعلى هذا ما رُوي عنه ﷺ: كان يكتحل من قبل مؤقه مرة، ومن قِبَل مآقه أخرى. لكن قال الأزهري: هذا الحديث غير معروف، وإجماع أهل اللغة أنهما المؤخر، وكذا المآقي. وقال ابن سيده في المحكم: ومؤق العين ومؤقها ومآقها: مؤخرها، وقيل: مقدمها. وقال في كتابه المخصص: وفي العين المؤق وهو طرف العين الذي يلي الأنف، وهو مخرج الدمع لكل عين مؤقان.

هَذِهِ الطَّهَارَةُ الصُّغْرَى.

[م] هَذِهِ الطَّهَارَةُ الصُّغْرَى.

[ش] أي: هذه الأمور التي تقدم ذكرها هي الطهارة **الصغرى** بفرائضها وسننها وآدابها ومنهياتها، وإنما سُمِّي الوضوء طهارة صغرى لكونه يحصل بعمل أقل مما يحصل به الاغتسال، الذي هو الطهارة من الجنابة وما في معناها، فإن الوضوء يوجد بغسل الوجه واليدين مع المرفقين، ومسح ربع الرأس، وغسل الرجلين مع الكعبين كما علمت، والاغتسال يتوقف وجوده على غسل جميع البدن مع المضمضة والاستنشاق كما ستعلم. وأيضاً الحدث المزال بالوضوء دون الحدث المزال بالاغتسال، فإن كلاً من الجُنب والحائض والنفساء ممنوع من جميع ما يُمنع منه المحدث دون العكس، فإن كلاً منهم ممنوع من قراءة القرآن ودخول المسجد دون المحدث، وقد ظهر من هذين التوجهين أيضاً وجه تسمية الاغتسال طهارة كبرى كما سيأتي، وكذا وجه تسمية الوضوء طهارة خفيفة، والاغتسال طهارةغليظة كما وقع في كلام الفقيه أبي الليث رحمه الله تعالى، والأمر في ذلك قريب.

تتميم مهم نختم به الكلام في الطهارة **الصغرى**، وهو بيان شرائطها، لم أقف على استيفاء الكلام فيها لأحد من مشايخنا رحمهم الله فيما يسر لي الوقوف عليه من كتبهم الشهيرة المتداولة، والذي ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له حسبما تقتضيه أصول أهل المذهب وفروعهم أنها تنقسم إلى شروط وجوب وشروط صحة، فالأولى تسعة: الإسلام، والعقل، والبلوغ، ووجود الحدث، ووجود الماء المطلق الطهور الكافي له، والقدرة على استعماله وعدم الحيض وعدم النفاس، وينجر خطاب المكلف بفعل الماء الوضوء شرط حل ملابسته كضيق الوقت في حق المكتوبة، ولك أن تعتبرها ثمانية بإسقاط وجود الماء المطلق الطهور الكافي له؛ لقولك: والقدرة على استعمال الماء المطلق الطهور الكافي له، مريداً بالقدرة ما يشتمل القدرة الحسية والحكمية. والثانية خمسة: مباشرة الماء المطلق الطهور لجميع الأعضاء المخصوصة غسلاً في المغسول حقيقة في حال عدَمِ الضرورة المذكورة الشرعية المسقطة لاشتراط حقيقة المباشرة وحكماً في حال وجود الضرورة المذكورة، ومسحاً في الممسوح كذلك، وانقطاع الحيض، وانقطاع النفاس، وعدم التلبس في حالة فعل هذا التطهير بما ينقضه في حق غير المعذور بذلك، ودخول وقت المكتوبة لدائم الحدث بالنسبة إليها على قول أبي يوسف وزفر وعلى ما قدمناه في الكلام على النيّة نقلاً من خزانة الفتاوى عن الأُمهات: النية في الوضوء شرط لجواز الصلاة عندنا. يزاد على هذه الخمسة: النية، فتكون ستة، وقد أسلفنا ما في ذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم.

أَمَّا الطَّهارَةُ الكُبْرَى، فَهِي: الِاغْتِسال، وَسَببهُ خُروجُ المنيِّ بِشَهْوَةٍ بالإجماعِ.

[م] **أَمَّا الطَّهارَةُ الكُبْرَى، فَهِي: الِاغْتِسال.**

[ش] وقد بينّا آنفاً وجه تسميته بها.

[م] **وَسَببهُ خُروجُ المنيِّ بِشَهْوَةٍ بالإجماعِ.**

[ش] أي: وسبب الاغتسال؛ يعني: سبب وجوبه هذا الأمر المذكور، وهذا على قول بعض المشايخ، بمعنى أن معناه: أنه موجب للغسل بواسطة الجنابة، كقولنا: سرٌّ لا لقريب أضافه. وفي مبسوط شيخ الإسلام: وجوب الغسل إرادة ما لا يحل فعله بالجنابة عند عامّة المشايخ، ونظر فيه صاحب غاية البيان بأن المسبب ما يتوقف وجوده على وجود السبب، والإرادة هنا وُجدت أو لم توجد يجب الغسل إذا وُجدت الجنابة، فكيف تكون الإرادة سبباً موقوفاً وجوب الغسل عليه، واختيار شيخنا المحقق رحمه الله تعالى أن الأوْلى أن يقال: سببه ما لا يحل مع الجنابة وهو التحقيق. ثم المنيّ مشدد الياء سمِّيَ منياً لأنه يمنى؛ أي: يصب. وسمع تحقيقها عن ابن الأعرابي: وأحسن ما يقال في تعريفه: أنه الماء الدافق الذي يكون منه الولد، كما ذكره في الأجناس نقلاً عن المجرد لعدم صدقه على غير المني مع شموله لمني الرجل والمرأة.

ولا يخفى أن قوله: بشهوة متعلق بخروج المني. وقوله: بالإجماع، متعلق بسببه؛ أي: السبب الإجماعي للاغتسال. هذا فإن قلت: قد وقع في غير ما في كتاب من الكتب المعتبرة: نفسره بالدفق أيضاً، فلم لم يقيده المصنف به أيضاً؟

قلت: اكتفاءً بتقييده بالشهوة، فإن وجودها في خروجه يستلزم الدفق كما بالعكس، وإنما خصَّها بالذكر دونه ـ والله تعالى أعلم ـ لأنه قد يكون في المني الخارج ضعف لقلته، فيتوهم عدم الدفق فيه بسبب ذلك، وأنه لا أثر للشهوة، فيُبنى عليه عدم وجوب الاغتسال. مع أن الواقع الوجوب، ولا كذلك الشهوة. ومَنْ جمع بين الدفق والشهوة صرَّح بلازم هذا، وليس المراد حصر السبب الإجماعي للاغتسال في هذا النوع ليرد عليه أن غيبوبة الحشفة في قبل أو دبر من آدمي حي ممن يشتهى والحيض والنفاس كذلك، بل المراد ذكر سبب له من أسبابه المجمع عليها كما يرشد إليها تعداد باقيها، ثم لا في فرق في وجوب الغسل بين الرجل والمرأة يقظة ومناماً بأي سبب كان.

تكميل:

والخروج في الرجل ببروزه من الإحليل حتى لو كان أقلف، فنزل إلى قلفته وجب عليه الغسل. وأما المرأة، فبخروجه من الفرج الداخل إلى الفرج الخارج كما سيأتي.

أَمَّا انفصَالُه عَنْ مَوْضِعِه بِشَهْوَةٍ فَمُخْتَلَفٌ فيه، حتَّى أَنَّ المحتَلِمَ لَوْ أَخَذَ ذَكَرَهُ وَخَرَجَ المنيُّ بَعْدَ سُكُونِ الشَّهْوَةِ يَجِبُ الغُسْل عندَهما، خِلافاً لأبي يوسُف.

ثم هنا تنبيهان، أحدهما: أن هذا الخروج تارة يثبت حساً حقيقة، وهو ظاهر. وتارة يثبت حكماً، فقد ذكروا أن المرأة إذا جومعت فيما دون الفرج ووصل المني إلى رحمها وهي بكراً أو ثيب لا غسل عليها لفقد السبب وهو الإنزال، وموارات الحشفة، فإن حبلت كان عليها الغسل من وقت المجامعة حتى يجب عليها إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الإنزال حينئذ؛ لأنه لا حبَل بدونه، وبه قالت المالكية.

وثانيهما: أنه أراد بالمنيّ الخارج منيّ نفسه، فقد ذكروا أيضاً أن المرأة إذا اغتسلت بعد الجماع فخرجَ منها بقية منيّ الزوج لا يلزمها إعادة الغسل في قولهم؛ لأن الخارج إذا لم يكن منيّ المرأة كانت بمنزلة الحدث، ومنيّ الرجل غليظ أبيض، ومنيّها رقيق أصفر، والله تعالى أعلم.

[م] **أَمَّا انفصَالُه عَنْ مَوْضِعِه بِشَهْوَةٍ فَمُخْتَلَفٌ فيه، حتَّى أَنَّ المحتَلِمَ لَوْ أَخَذَ ذَكَرَهُ وَخَرَجَ المنيُّ بَعْدَ سُكُونِ الشَّهْوَةِ يَجِبُ الغُسْل عندَهما، خِلافاً لأبي يوسُف.**

[ش] أي: أما انفصال المنيّ عن الصلب بشهوة ثم خروجه بعد ذلك من غير شهوة، فقد اختلف في كونه سبباً موجباً للغسل، فقال أبو يوسف: لا يكون سبباً موجباً للغسل؛ لاشتراطه مقاربة الشهوة للانفصال عن رأس الذكر أيضاً في كونه سبباً موجباً للغسل، وهي هنا منتفية. وفي تتمة الفتاوى الصغرى والذخيرة: ويقول أبي يوسف: أخذ الفقيه أبو الليث وخلف بن أيوب. وقال أبو حنيفة ومحمد: يكون سبباً موجباً للغسل لعدم اشتراط هذا الشرط فيه، بل إنما الشرط وجود الشهوة عند الانفصال من الصلب، وقد وجدت وجه قول أبي يوسف وهو القياس إن جانب الانفصال عن مكانه يوجب الغسل، وجانب الخروج عن رأس الذكر يبقيه، فلا يجب الشك. ووجه قولهما وهو الاستحسان أن الجنابة قضاء الشهوة بالإنزال، فإذا وُجدت مع الانفصال صدق اسمها، وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها. وإن لم تخرج لكنما اتفقا على عدم ثبوت الحكم قبل الخروج، فثبت حينئذ الانفصال من وجه هو أقوى الدليلين وهو الانفصال عن رأس الذكر والاحتياط واجب وهو العمل بأقوى الدليلين، فوجب الغسل احتياطاً ترجيحاً لجانب الأقوى، وهو المطلوب.

قالوا: وثمرة الخلاف تظهر في خمس مسائل:

إحداها: المسألة التي ذكرها المصنف، ومما ينبغي التنبه له فيها أنه لو توضأ وصلى بعد الانفصال بشهوة قبل الخروج ثم خرج لا عن شهوة أنه لا يعيد تلك الصلاة باتفاقهم. والمراد بالمحتلم مَنْ رأى في منامه أنه يجامع غيره.

وَكَذا الإِيلاجُ في السَّبيلينِ في الرَّجُلِ والمرأَةِ إِذا تَوارَتِ الحَشْفَةُ أَنْزَلَ أَمْ لَمْ يُنْزِل وَجَبَ الغُسْلُ عَلى الفاعِلِ والمفعولِ.

ثانيها: ما إذا استيقظ من نومه فوجد بللاً ولم يتذكر احتلاماً وشكَّ أنه في مني أو مذي، فعندهما يغتسل خلافاً له، وسيشير المصنف إلى هذه أيضاً ماشياً فيها على قولهما، ويتكلم عليها بما يخصها.

ثالثها: ما إذا اغتسل بعد الجماع قبل النوم والبول أو المشي الكثير ثم خرج منه بلا شهوة يعيد الاغتسال عندهما لا عنده، وسيشير المصنف إلى هذه أيضاً مقتصراً على تخصيصهما بالذكر دونه، ونذكر هناك بعض فوائد يتعلق بها.

رابعها وخامسها: ما إذا استمنى بكفه أو جامع امرأته فيما دون الفرج، فلما انفصل عن مكانه أخذ إحليله حتى سكنت شهوته ثم أطلقه، فخرج المني بلا شهوة، فعليه الغسل عندهما خلافاً له.

ثم هنا أمور يحسن التنبيه عليها:

الأول: أنه لو انفصل عن موضعه بشهوة ثم بغير شهوة لكن لا من رأس الذكر، بل من خرج في الحصبة ونحو ذلك، فهل يكون من محل الخلاف بين أبي يوسف وبينهما حتى إنه يجب عليه الغسل عندهما خلافاً له لم أره. ولو قال قائل: بأنه من محل الخلاف المذكور لم يكن يعيد.

الثاني: لو انفصل عن مكانه بغير شهوة وخرج بغير شهوة أيضاً لا يجب عليه الغسل، كذا ذكره غير واحد من المشايخ من غير حكاية خلاف في المذهب، وبه قال مالك وأحمد. وقال الشافعي: يجب عليه الغسل. وفي الذخيرة: ولو خرج المني من غير شهوة بأن حمل شيئاً أو ضرب على ظهره، فخرج منه المني بسبب ذلك، قالوا: لم يذكر محمّد هذه المسألة في الكتب. وعن أبي يوسف: لا غسل عليه، وهكذا ذكر القدوري في كتابه وبعض المتأخرين من مشايخنا نحو شاذان بن إبراهيم، وأبي عبد الله الفلاس، قالوا: يجب عليه الغسل بالاتفاق؛ لعدم انتقاله إلى موضع يلحقه حكم التطهير له حتى يعطى له حكم الظهور. وقال أحمد في المشهور عنه: يجب.

الرابع: الظاهر أن حكم المرأة في هذه الجملة حكم الرجل خلافاً ووفاقاً، والله تعالى أعلم.

[م] وَكَذا الإِيلاجُ في السَّبيلينِ في الرَّجُلِ والمرأَةِ إِذا تَوارَتِ الحَشْفَةُ أَنْزَلَ أَمْ لَمْ يُنْزِل وَجَبَ الغُسْلُ عَلى الفاعِلِ والمفعولِ.

[ش] أي: وكذا سبب وجوب الاغتسال بالإجماع في حق الرجل والمرأة الحيَّيْن إدخال الحشفة وهو ما فوق الختان من الذكر في القبل أو الدبر منهما، سواء وجد الإنزال منهما أو لم

....

يوجد. ولا يخفى ما في عبارة المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الركاكة، وظاهرها غير صحيح التركيب، وقد كان حقها بالنسبة إلى ما تقدم أن يقول مكان وجب إلى آخره: موجب الغسل على الفاعل والمفعول. ثم حكاية الإجماع في هذه المسألة بناء على أن خلاف الظاهر به لا يقدح في انعقاد الإجماع في هنا، وهو كذلك. أما على قول من لم يعتد بقولهم فيه أصلاً، فظاهر. وأما على قول من اعتدَّ بقولهم فيه، فلأن ذلك في إجماع ينعقد بعد وجودهم، وهذا الحكم مما انعقد عليه إجماع الصحابة بعد خلاف بعضهم فيه، وأن ما كان داود الظاهري وشيعته وقتئذ ثم بعد هذا الذكر ما ذهبت إليه الظاهرية في هذه المسألة وتعلقوا به، ووجه ما ذهب إليه كافة أهل العلم.

والجواب عن حجة المخالفين، فنقول: قالت الظاهرية: لا يجب الغسل في الإيلاج المذكور حتى ينزل لما في صحيح مسلم من حديث أبي سعيد الخدري: وقف رسول الله ﷺ على باب عتبان، فصرخ به فخرج يجرّ رداءه، فقال رسول الله ﷺ: «أعجَلنا الرجل»، فقال عتبان: يا رسول الله أرأيت الرجل يعجل عن امرأته ولم يُمْن ماذا عليه، قال رسول الله ﷺ: «الماء مِنَ الماء»، انتهى. أي: الاغتسال من المنيّ. ولعامّة أهل العلم ما في الصحيحين عنه ﷺ: «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها، فقد وجب الغسل»، زاد مسلم في رواية أحمد: «وإن لم ينزل»، وفي رواية للبيهقي: «أنزل أم لم ينزل». وفي صحيح مسلم عن أبي موسى قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بلى إذا خالط فقد وجب الغسل. قال: قال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقمت فاستأذنت على عائشة، فأُذِنَ لي، فقلت: يا أُماه، أو يا أُم المؤمنين! إني أسألك عن شيءٍ وإني أستحييك، فقالت: لا تستحي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أمك التي ولدتك، فإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت: على الخبير سقطتَ إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل. وفي مصنف ابن أبي شيبة وسنن ابن ماجه: إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة، فقد وجب الغسل، انتهى. أي: غابت. وفي صحيح ابن حبان وجامع الترمذي عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل»، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. والمعنى أن ذلك والله أعلم أن هذا الصنيع سبب لإنزال المني غالباً منه. ومنها على أنه مما قد يخفى عن بصره لعينيه عنه أو لتكميله في المجرى لضعف الدفق لعدم بلوغ الشهوة متنهاها أو لقلته مع غلبة الحرارة المحققة له، فأقيم هذا الصنيع مقامه احتياطاً. ومن هنا كان الإيلاج في الدبر موجباً للغسل على الفاعل المفعول به كما هو منصوص عليه في الزيادات؛ لأنه في حق الفاعل سبب لاستطلاق المني كالإيلاج في القبل لاشتراكهما في وجود اللين والحرارة والشهوة. وأما على المفعول فاحتياطاً. أما عند أبي يوسف

وَأَمَّا الإِيلاجُ في البَهيمَةِ وَالمَيْتَةِ وَالصَّغيرة الَّتي لَا يُجامَعُ مثلها، فَلا يُوجِبُ الغُسْلَ ما لم يُنْزِل. وَذَكَرَ الإِسْبيجابي في الصَّغيرَةِ: يَجِبُ الغُسْلَ ....

ومحمد، فلأن المفعول به لما ساوى الفاعل فيما بنى على الدَّرْء وهو الحد، فلأن يساويه فيما بُني على الاحتياط، وهو الغسل أولى. وأما على أصل أبي حنيفة، فلأنه إنما لم يجب الحد فيه للاحتياط في درء الحد، وهنا هو الاحتياط في الإيجاب، فيجب الغسل إجماعاً، والله سبحانه أعلم.

وما تعلقت به الظاهر به منسوخ، ففي سنن ابن ماجه، وأُبي بن كعب أن الفتيا التي كانوا يفتون أن الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول اللهﷺ في بدء الإسلام، ثم أمر بالاغتسال بعد. وأخرجه الترمذي عنه بلفظ: «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نُهي عنه»، قال: حديث حسن صحيح.

فــرع:

لفَّ ذكره بخرقة وأولجه إن وجد حرارة الفرج يجب الغسل كإدخال الذكر الأقلف وإلا لا يجب، ذكره الإمام السروجي في الغاية. وأصح الوجوه عند الشافعية وجوب الغسل من غير تفصيل.

[م] **وَأَمَّا الإِيلاجُ في البَهيمَةِ وَالمَيْتَةِ وَالصَّغيرة الَّتي لَا يُجامَعُ مثلها، فَلا يُوجِبُ الغُسْلَ ما لم يُنْزِل. وَذَكَرَ الإِسْبيجابي في الصَّغيرَةِ: يَجِبُ الغُسْلَ.**

[ش] وهذا الذي ذكره الاسبيجابي في الصغيرة مقتضى مذهب مالك على ما يفيده إطلاق بعضهم، وبه قال الشافعي وأحمد، وكذا قال هو والأئمة الثلاثة بوجوب الغسل في الإيلاج في البهيمة والميتة، ووجه قول أصحابنا أن وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهراً أو حكماً عند كمال سببه مع خفاء خروجه كما ذكرنا آنفاً. والسببية في هذه الصورة لمكان النقصان في قضاء الشهوة لنفرة الطبع السليم عن ذلك، فلا يقام فيه الإيلاج مقام الإنزال بل يدار وجوب الغسل على حقيقة الإنزال، ولعل القائل من مشايخنا بالوجوب في الإيلاج في الصغيرة التي لا يجامع مثلها عادة وإن لم ينزل ينازع في قصور السببية في حقها بخلافها في البهيمة لانتفاء المجانسة بينه وبينها مع نجاسة المحل، وفي الميتة لانتفاء الحرارة ومح الطبع استفراشها، ولا كذلك الصغيرة؛ إذ ليس الكلام إلا في صغيرة من أحياء بني آدم، ولكن في هذه المنازعة ما فيها. ثم عدم الوجوب فيها مذكور في خزانة الأكمل والفتاوى الخانية وغيرهما عن محمَّد، وفي الخلاصة في سياق نقله عن الأصل، فإن كانت صبية لا تجامعُ مثلها لا يجب عليه الغسل ما لم ينزل، وفي آخر الحدود قال: يجب، انتهى.

....

ثم هنا تنبيهات تتضمن فروعاً تناسب هذا المقام أحببت ذكرها إسعافاً:

أحدها: على هذا الخلاف لو أدخلت المرأة في فرجها ذكر ميت أو بهيمة، فلا يجب الغسل عنده إلا بالإنزال.

ثانيها: أولج في امرأته الثيب ولم تتوارى الحشفة لا غسل عليه ولا عليها ما لم ينزلا لانعدام السبب في حقهما من مواراة الحشفة والإنزال، ومن هنا قالوا: إذا أتى امرأته العذراء لا غسل عليه ما لم ينزل لأن قيام العذر يمنع مواراة الحشفة، وبدونها لا يجب الغسل إذا لم يُنزل.

ثالثها: إجماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لمواراة الحشفة.

رابعها: غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغة عليها الغسل لوجود السبب وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب، ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب إلا أنه يؤمر بالغسل اعتياداً وتخلقاً كما يؤمر بالطهارة والصلاة، ولو كان الرجل بالغاً والمرأة صغيرة فالجواب على العكس.

خامسها: قالت امرأة: معي حتى تأتيني فأجد في نفسي ما أجد إذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الإيلاج أو الاحتلام، ذكره في محيط رضي الدين وغيره.

وكان العبد الضعيف غفر الله تعالى له ظهر له في هذا لما وقف عليه في عنفوان الشباب أن هذا إنما يستقيم إذا كان المراد من قولها المذكور مجرّد اللذة من غير إنزال في الفرج الخارج. أما إذا كان المقصود منه اللذة وإنزال الماء، فإنه يجب عليها الاغتسال كما في الاحتلام، ثم لما رحلت إلى شيخنا العلامة المحقق الشيخ كمال الدين رحمه الله تعالى الرحلة الأولى إلى الديار المصرية في سنة ثمان وأربعين وثمانمائة رأيته قد أشار في شرحه على الهداية إلى معنى ما ذكرته، فتواردنا عليه. ثم إنه يظهر لي الآن بحيث يحط بالآخرة على هذا أحببت أن أذكره لما فيه من الفوائد، وهو أن لقائل أن يقول: ينبغي أن يكون هذا إذا لم يظهر لها، أما لو ظهر لها في صورة آدمي رجل من بني آدم، فإنه يجب عليها الغسل بمجرد إيراد قدر الحشفة من ذكره. وكذا إذا ظهر لرجل من الإنس جنية في صورة آدمية فوطئها فإنه يجب عليه الغسل بمجرد إيلاج حشفته فيها إلحاقاً لهذا الإيلاج بإيلاج آدمي لآدميّة في هذا الحكم لوجود المجانسة الصورية ظاهراً المفيدة لكمال السببية المقتضي ذلك لقيام الإيلاج مقام حقيقة الإنزال، اللهمَّ إلا أن هذا إنما يتم لو لم يوجد منهما مباينة معنوية في الحقيقة لكنها بَيْنَهما متحققة.

ومن ثمة علل به بعضهم حرمة التناكح بينهما، فينبغي حينئذ أن لا يجب عليه الغسل ولا عليها ما لم ينزلا كما في وطىء البهيمة والميتة في حقه وإدخال ذكر البهيمة في حقها.

وَكَذا الحَيْضُ وَالنَّفَاس ....

فإن قلت: يمكن أن يقال: الظاهر العاهد القدر في دعوى قصور كمال السببية في الإيلاج المذكور بالإجماع على ثبوت هذا الحكم لإيلاج الحشفة في مباين من بني آدم في فرج مباينة منهم، بحيث لا يجب أن يرى شخصه فضلاً عن مخالطته بجماع.

قلت: ويمكن أن يقال في الجواب عن هذا أن الإجماع المذكور إنما يفيد[1] بين المباينة العرضية في كمال السببية في الإيلاج المذكور، والمباينة الكائنة بين الجنّ والإنس طبيعية ذاتية وهي فوق العرضية في قصور الشهوة، ولا يلزم من إلغاء الأدنى إلغاء الأعلى إلا أنه يشكل على هذا توقف وجوب الغسل في الإيلاج في الآدمية الميتة على الإنزال إن قلنا: بأن المباينة بينهما عرضية، اللهمَّ إلا أن يقال: إن هذا النوع من المباينة العرضية له حكم المباينة الذاتية لفقد المحل الحس والحركة والحياة، فصار كجماد من الجمادات، والله أعلم.

نعم لو ظهر لها في صورة آدمي فوطئها وهي غير عالمة بأنه جني، أو ظهر له جنية في صورة آدمية فوطئها غير عالم بأنها جنية، ثم تفارقا في الصورتين بعد إيلاج الحشفة أو قدرها في الفرج من غير إنزال ثم علما بما كان في نفس الأمر وجب الغسل عليهما فيما يظهر لإنتفاء ما يفيد قصر السببية حينئذ، هذا واستبعاد وطيء الإنسي للجنية والجني للإنسية مع التشكيل في صورة بني آدم بعيد من المستبعد، وقد أشهر الوقوع ولا شك في الإمكان. ثم لا يخفى أن هذا كله فيما إذا لم يكن واقعاً في اليقظة، أما لو كان هذا مرئياً في المنام ولا شك أن له من التفصيل ما للاحتلام، وسنذكره عن قريب بتوفيق الملك العلام.

[م] وَكَذا الحَيْضُ وَالنَّفَاس.

[ش] أي: وسبب وجوب الاغتسال بالإجماع في حق المرأة الحيض والنفاس؛ يعني: بشرط انقطاعهما لأنه مع قيامهما لا يفيد فلا حاجة إلى تأويلهما بانقطاعهما كما فعله بعضهم. قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأولى منهما وزاد ما قدمناه، انتهى. يعني: وجوب ما لا يحل مع حدثهما، ثم الحيض دم خارج من الرحم لا عقب الولادة مقدر بقدر معلوم في سن معلوم. وقيل: دم ينفضه رحم امرأة سليمة عن الداء والصغر. والنفاس: دم يخرج من الرحم عقب الولادة. وأقل الحيض عند أبي حنيفة ومحمد وأبي يوسف في المشهور عنه ثلاثة أيام بلياليها وأكثره عشرة أيام عندهم باتفاق الروايات، وأقل سن يحكم فيه للأنثى يكون ما تراه من الدم المذكور حيضاً تسع سنين على القول المختار. وفي الخلاصة: الإياس مقدر بخمس وخمسين، وهو المختار. وأقل النفاس غير

(1) غير واضحة في المخطوط.

وَمَنِ اسْتَيْقَظَ فَوَجَدَ عَلى فِراشِهِ أَوْ فَخِذِهِ بَلَلاً وَهُوَ يَتذكَّرُ الِاحْتِلامَ، فإنَّهُ تيقَّنَ أَنَّه مَنِيّ أَوْ مَذِيّ أَوْ شَكَّ عَلَيْهِ الغُسْل، وَأَمَّا إِذا لَمْ يَتَذَكَّر الِاحْتِلامَ وَتيَقَّنَ أَنَّهُ مَنِيٌّ أَوْ شَكَّ فَكَذَلِكَ، وَإِنْ تَيَقَّنَ أَنَّهُ مَذِيٌّ فَلا غُسْلَ عَلَيْهِ.

مقدر وأكثر مدته أربعون يوماً، واستيفاء مباحث الحيض والنفاس له موضع غير هذا الكتاب.

[م] **وَمَنِ اسْتَيْقَظَ فَوَجَدَ عَلى فِراشِهِ أَوْ فَخِذِهِ بَلَلاً وَهُوَ يَتذكَّرُ الِاحْتِلامَ، فإنَّهُ تيقَّنَ أَنَّه مَنِيّ أَوْ مَذِيّ أَوْ شَكَّ عَلَيْهِ الغُسْل، وَأَمَّا إِذا لَمْ يَتَذَكَّر الِاحْتِلامَ وَتيَقَّنَ أَنَّهُ مَنِيٌّ أَوْ شَكَّ فَكَذَلِكَ، وَإِنْ تَيَقَّنَ أَنَّهُ مَذِيٌّ فَلا غُسْلَ عَلَيْهِ.**

[ش] والفخذ مؤنث ومسماه معروف، وهو ما بين الساق والورك، وفي لفظهما في أمثاله مما هو اسم أو فعل على وزن فعل بفتح الفاء وكسر العين، وثانيه حرف حلق من اللغات الأربع، الأولى: فخذه على الوزن المذكور. الثانية: فخذ بفتح الفاء وسكون الخاء. الثالثة: بخذ بكسر الفاء وسكون الخاء. الرابعة: بكسر الفاء والخاء. والحلم بالضم، والاحتلام الجماع في النوم، كذا في القاموس وتقدم ذكر المني لغة، ومعنى وصفه. والمذي بالذال المعجمة الساكنة هي اللغة الفصحى وبكسرها مع تشديد البالغة مشهورة وصوبها أبو عبيد وبكسر الدال المهملة وتخفيف الياء وتشديدها لغتان، وهو ماء رقيق لزج يضرب إلى البياض يخرج عند الشهوة لا بالشهوة، ولا يحس بخروجه وهو في النساء أغلب منه في الرجال، ويسمى منهن القذي، يقال: كل ذكر يمذي وكل أنثى تقذي. يقال: وقذت الشاة ألقت بياضها من رحمها. ثم وجوب الاغتسال فيما إذا تيقن كون البلل منياً تذكر الاحتلام أو لم يتذكره أو مذياً وهو متذكر الاحتلام باجتماع أصحابنا، ووجهه فيما إذا تيقن كونه منياً ظاهر وسنروي فيه ما يقتضيه.

وأما إذا تيقن كونه مذياً، فلأن الظاهر كونه ليس كذلك حقيقة لوجود سبب المني ظاهراً وهو الاحتلام، وكون المني مما تعرض له الرقة بعارض من العوارض، وإذا كان الإجماع على وجوب الغسل فيما إذا تيقن كون البلل مذياً في الصورة، فهو حينئذ على وجوب الغسل فيما إذا شك في كونه منياً أو مذياً بطريق أولى، فمن ثم هم لم يذكر ما في الخلاصة ولا حكى فيه الإجماع كما حكاه فيما إذا تيقن كونه منياً أو مذياً لأن حكمه خلاف حكمهما، هذا على ما في كثير من الكتب المعتبرة. وفي المصفى: وذكر في الحصر والمختلف والفتاوى الظهيرية أنه إذا استيقظ فرأى مذياً وقد تذكر الاحتلام أو لم يتذكره فلا غسل عليه عند أبي يوسف، وقالا: عليه الغسل، فيحتمل أن يكون عن أبي يوسف روايتان. وذكر في المختلفات إذا تيقن بالاحتلام وتيقن أنه مذي فلا يجب الغسل عندهم جميعاً. وأما وجوب الغسل إذا لم يتذكر حلماً وتيقن أنه مذي أو شكّ في أنه مني أو مذي فقد عرفت

....

أنه قول أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف، فإن هذه المسألة عُدَّت من المسائل التي تظهر فيها ثمرة الخلاف الذي بينهما وبينه في أن الشرط انفصاله عن محله بشهوة ليس إلا كما هو قولهما أو عن رأس الذكر أيضاً كما هو قوله، لكن ذكر غير واحد في وجه قولهما في هذه المسألة لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق هو بالهواء، قال شيخنا المحقق: وفيه نظر، فإنَّ هذا الاحتمال ثابت في الخروج لذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك، فالحق أنها ليست بناء عليه بل هو يقول: لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجوب الموجب وهما احتياطاً لقيام ذلك الاحتمال، وقياساً على ما لو تذكر الاحتلام، ورأى ماءً رقيقاً حيث يجب اتفاقاً حملاً للرقة على ما ذكرنا، انتهى هذا وما في المصفى مما لفظه: وإن رأى بللاً ولم يتذكر الاحتلام إن تيقن أنه ودي أو مذي لا يجب الغسل، وإن تيقن أنه مني يجب، وإن شك أنه مني أو مذي قال أبو يوسف: لا يجب حتى يتيقن بالاحتلام، وقال: لا يجب، كذا في المحيط والمغني ومبسوط شيخ الإسلام وفتاوى قاضي خان والخلاصة، انتهى. يفيد عدم الوجوب بالإجماع في المذي كما في الودي، فليس كذلك، بل هو على الخلاف كما صرَّح به نفس صاحب المصفى في الكافي وقاضي خان في فتاواه، وغيرهما من المشايخ. وليس في الفتاوى الخانية ولا الخلاصة ذلك كما ذكره مطلقاً، وكذا ليس في محيط رضي الدين. وأما المغني ومبسوط شيخ الإسلام، فلم أقف عليهما.

تنبيهان يتعلقان بهذا المحل:

التنبيه الأول: قد ظهر لنا حيث قلنا: يجب الغسل إذا تيقن كون البلل مذياً، فكما في الخلاصة وغيرها لسنا نوجب الغسل بالمذي، لكن المني الذي رق بإطالة المدة وكان المراد ما تكون صورته صورة المذي لا حقيقة المذي، انتهى. ولكن لا يخفى أن هذا التعليل قاصر، بل الأولى ما ذكرناه آنفاً من أنه قد يرق لعارض، فيشمل الرطب واليابس، ثم من ثمة ذكر في الخلاصة: لو رأى في منامه مباشرة امرأة ولم يَرَ بللاً على فراشه فمكث ساعة فخرج منه مذي، لا يلزم الغسل، انتهى. وعزاه في مجموع النوازل إلى نجم الدين مستروحاً في ذلك إلى قولهﷺ: «من احتلم ولم ير بللاً فلا شيء عليه»، ثم قال: فقيل له: قد ذكر في خيرة الفقهاء رجل احتلم ليلاً ثم استيقظ ولم ير بللاً توضأ وصلى صلاة الفجر، ثم نزل المني؟ قال: يجب عليه الغسل، فعلى قياس هذه المسألة ينبغي أن يقال بخروج المني بعد ما استيقظ يجب الغسل. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما روينا من الحديث يقتضي أن لا يجب الغسل في المسألتين، ثم أشار إلى الفرق، فقال: إذا نزل المني بعد ما استيقظ فالغسل لا يجب بالاحتلام، ولهذا لا يعيد الفجر ولكن بخروج المني وقد زال عن موضعه بالشهوة، وإذا خرج المذي وهو يراه لم يلزمه الغسل لأنه مذي، وفيه احتمال أنه كان ميتاً وتغير؛ لأن التغير في الباطن لا

وَإِنِ اسْتيقظَ فَوَجَدَ في إِحْليلِهِ بَللاً وَلم يَتَذَكَّرْ حلماً إِنْ كانَ ذَكره منتشراً قَبْلَ النَّوْم فَلا غُسْلَ عَلَيْه، وَإِنْ كَانَ سَاكناً فَعَلَيْهِ الغُسْل، هَذا إِذا نامَ قائِماً أَوْ قاعِداً. أَمَّا إِذا نَامَ مُضطَجِعاً أَوْ تَيقَّنَ أَنَّهُ مَنِيٌّ، فَعَلَيْهِ الغُسْل، مَذكورٌ في المحيطِ والذَّخيرةِ. قالَ شمسُ الأَئِمَّةِ: هَذِهِ المَسْأَلَة يَكْثُرُ وُقوعها والنَّاسُ عَنْها غافِلُون.

يكون. أما في الظاهر قد يكون، انتهى. ولا يخفى أن القول بوجوب الغسل مطلقاً في مسألة الخبرة إنما هو على قولهما. أما على قول أبي يوسف، فإنما يجب إذا خرج عن شهوة أيضاً كما تقدم، والله أعلم.

التنبيه الثاني: لو تيقن كون البلل المذكور ودياً لا يجب الغسل بلا خلاف، ذكره في الخلاصة وغيرها سواء تذكر الاحتلام أو لم يتذكر؛ لأن الودي بفتح الواو وسكون الدال المهملة ماء رقيق يخرج بعد البول تبعاً له.

[م] **وَإِنِ اسْتيقظَ فَوَجَدَ في إِحْليلِهِ بَللاً وَلم يَتَذَكَّرْ حلماً إِنْ كانَ ذَكره منتشراً قَبْلَ النَّوْم فَلا غُسْلَ عَلَيْه، وَإِنْ كَانَ سَاكناً فَعَلَيْهِ الغُسْل، هَذا إِذا نامَ قائِماً أَوْ قاعِداً. أَمَّا إِذا نَامَ مُضطَجِعاً أَوْ تَيقَّنَ أَنَّهُ مَنِيٌّ، فَعَلَيْهِ الغُسْل، مَذكورٌ في المحيطِ والذَّخيرةِ. قالَ شمسُ الأَئِمَّةِ: هَذِهِ المَسْأَلَة يَكْثُرُ وُقوعها والنَّاسُ عَنْها غافِلُون.**

[ش] أسلفت في شرح خطبة هذا الكتاب أن الظاهر من مراد المصنف بالمحيط المحيط لصاحب الذخيرة، وإني لم أقف عليه نفسه، وراجعت محيط الإمام رضي الدين السرخسي فلم أرَ لهذه المسألة ذكراً، وإنما فيه: رجل بال فخرج من ذكره مني إن كان منتشراً فعليه الغسل؛ لأن ذلك دلالة خروجه عن شهوة، وإن كان منكسراً عليه الوضوء، انتهى. ووجه ظاهر. وأما في الذخيرة، فراجعتها فرأيته قد أشار إليها في الفصل الثالث من مسائل الاغتسال بما لفظه: قال القاضي الإمام أبو علي النسفي ذكر هشام في نوادره عن محمد إذا استيقظ فوجد البلل في إحليله ولم يتذكر حلماً إذا كان قبل النوم منتشراً لا غسل عليه، وإن كان قبل النوم ساكناً كان عليه الغسل. قال: وينبغي أن يحفظ هذا، فإن البلوى كثير فيها، والناس عنها غافلون، انتهى. وأنت عليم بما في هذا الإطلاق، فإنه يشمل المني والمذي، ولا شك أن المني غير مراد منه بالاتفاق، فلا جرم أن ذكر المصنف أنه لو تيقن أنه مني لا غسل، فعليه الغسل. لكن هذا من المصنف يفيد بمفهوم المخالفة أنه لو تيقن أنه مني لا غسل عليه، فيفيد بهذا الطريق أنه لو كان أكبر رأيه أنه مني لا يجب عليه الغسل لكنه يجب كما صرح به قاضي خان في فتاواه، وقد رأيت أن أذكر عبارته لهذا الغرض وغيره، قال فيها: إذا استيقظ الرجل من منامه فوجد على طرف إحليله بلة لا يدري أنها مني أو مذي، فإنه يغتسل إلا

....

أن يكون قد انتشر ذكره قبل النوم، فلما استيقظ وجد البلة بعد الانتباه يكون من آثار ذلك الانتشار، فلا يلزمه الاغتسال إلا أن يكون أكبر رأيه أنه مني، فحينئذ يلزمه الغسل. أما إذا كان ساكناً حين نام، فتجعل تلك البلة منياً فيلزمه الغسل. قال شمس الأئمة الحلواني: هذه مسألة يكثر وقوعها، والناس عنها غافلون فلا بدَّ من حفظها، انتهى. فصرَّح بما ذكرناه وأشار إلى وجه الفرق بينهما إذا كان منتشراً قبل النوم وغير منتشر في الحكم المذكور، وحاصله محققاً دعوى كون الانتشار قبيل النوم مظنة للمذي لما عرف من أنّ المذي يخرج عند الشهوة لا بها، ولا يحس بخروجه كما أن النوم مظنة خروج المني بواسطة الاحتلام، فالبلل المذكور يصلح أن يكون من آثار المظنة الثانية لكنه رقّ بعارضٍ من العوارض كما يصلح أن يكون مِن آثار المظنة الأولى، فيجعل في صورة ما إذا كان منتشراً ـ أي منبسطاً ـ من الأبعاض من المظنة الأولى لوجود سببها على المظنة الثانية؛ لأن السبق من أسباب الترجيح عند التعارض مع ما يعضده من أن الأصل في المني عدم التغير والأصل براءة الذمة، فلا يثبت شغلها بالشك، فلا يجب الغسل وجعل في صورة ما إذا لم يكن منتشراً من آثار مظنة الاحتلام التي هي النوم لانفرادها من غير معارض، فيجب الغسل احتياطاً، وهذا يفيد ما أطلقه الجم الغفير من أنه إذا استيقظ ووجد مذياً ـ يعني: ما صورته صورة المذي ـ ولم يتذكر احتلاماً يجب عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف بما إذا لم يكن منه انتشار قبيل النوم ولا يدفعه ما عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاماً، قال: «يغتسل»، وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولم يجد بللاً، قال: «لا غسل عليه» رواه الترمذي وغيره.

فإن الظاهر أن المراد بالبلل المذكور المني بالإجماع على أن في سنده عبد الله بن عمرو بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب، مختلفٌ فيه. وذكر الترمذي أنه ضعفه يحيى بن سعيد من قبل حفظه، والذي اعتمده شيخنا الحافظ في التقريب مقتصراً عليه أنه ضعيف، والله أعلم.

نعم لو قال قائل: لا نسلم أن الذكر إذا كان منتشراً قبل النوم لا يجب الغسل مطلقاً على قول أبي حنيفة ومحمد بناء على ما ذكرتم من التوجيه، بل إنما يتم هذا فيما إذا كان الرجل مذاءً لأن الانتشار المذكور يكون حينئذ مظنة لذلك البلل، فيأتي حينئذ ما ذكرتم. أما إذا لم يكن مذاءً فلا؛ لأن الانتشار لا يكون مظنة لتلك البلة، فيتفرد النوم مظنة لها فيجب الغسل احتياطاً بناء على ذلك لاحتاج الجواب، والله تعالى أعلم بالصواب.

ثم بعد إحاطة العلم بهذه الجملة، فالتفرقة المذكورة في الكتاب بين كون النوم حاصلاً له قاعداً أو قائماً، فيكون عليه الغسل إذا وجد البلة التي هي مذي بطريق الشك أو في غالب الرأي أو اليقين بشرط كونه غير ذاكر للاحتلام، ولا منتشر الذكر قبيل النوم، وبين كون النوم حاصلاً له

وَإِنِ احْتَلَمَ وَلم يَخْرُجْ مِنْهُ شَيءٌ، فَلا غُسْلَ عَلَيْه، وَكَذَلِكَ المَرْأَة.

مضطجعاً على جنبه فيكون عليه الغسل موجداً به البلة المذكورة، مع كونه غير ذاكر للاحتلام سواء كان قبيل النوم منتشراً الذكر أم لا نفرقه غير ظاهرة الوجه، فلا جرم أن في الفتاوى الخانية: إذا نام الرجل قائماً أو قاعداً أو ماشياً فوجد مذياً كان عليه الغسل في قول أبي حنيفة ومحمد بمنزلة ما لو نام مضطجعاً، انتهى. فأطلق في الكل، فإن تم تقييد وجوب الغسل بالانتشار لإحدى الأحوال المذكورة، فكذا في باقيها، وإلا فالكل على الإطلاق؛ إذ لا يظهر بينها في ذلك افتراق، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنِ احْتَلَمَ وَلم يَخْرُجْ مِنْهُ شَيءٌ، فَلا غُسْلَ عَلَيْه.**

[ش] لأن مجرد الاحتلام لم يثبت شرعاً كونه موجباً للغسل، ثم يبقى بعد هذا علاوة حديث عائشة المذكور، فلا يضرّه التضعيف إن ثبت لقائله. وقد حكى الترمذي نفي الغسل عليه في هذه الصورة عن عامة أهل العلم أيضاً، فهو إجماع.

[م] **وَكَذَلِكَ المَرْأَة.**

[ش] يعني: إذا احتلمت ولم يخرج منها المني إلى فرجها الخارج لا غسل عليها، وقال محمد: يجب عليها الغسل احتياطاً، وفي بعض النسخ: وبه يفتي بعض المشايخ، انتهى. والأول ظاهر الرواية، وما عن محمد غير الظاهر عن محمد، ففي الذخيرة: والمرأة في الاحتلام بمنزلة الرجل والمذكور في الأصل: إذا احتلمت المرأة لا يجب عليها الغسل حتى ترى مثل ما يرى الرجل. ورُوي عن محمد في غير رواية الأصول: إذا تذكرت الاحتلام والإنزال والتلذذ ولم تر بللاً كان عليها الاغتسال. وقال شمس الأئمة الحلواني: ولا يؤخذ بهذه الرواة، فإن النساء يقلن إن مني المرأة يخرج من الداخل كمني الرجل، وهو جواب ظاهر الرواية. ثم نقل فيها عن الفقيه أبي جعفر قوله: بمقتضى ظاهر الرواية، وكذا نقل قاضي خان الأخذ بهذا عنه وعن الحلواني[1] وإليه أشار الحاكم الشهيد في المختصر، فإنه قال: والمرأة في الاحتلام كالرجل، وفي احتلام الرجل لا بد من خروج المني، فكذا في احتلام المرأة إلا أن الفرج الخارج منها بمنزلة الإليتين، فيعتبر الخروج منها من الفرج الداخل إلى الفرج الخارج.

قلت: ويوافقه ما في البدائع، وذكر ابن رستم في نوادره: إذا احتلم الرجل ولم يخرج الماء من إحليله لا غسل عليه، والمرأة إذا احتلمت ولم يخرج الماء إلى ظاهر فرجها اغتسلت لأن لها فرجين، والخارج منهما له حكم الظاهر حتى يفرض إيصال الماء إليه في الجنابة والحيض، فمن

---

(1) غير واضحة في المخطوط.

....

الجائز أن الماء بلغ ذلك الموضع ولم يخرج حتى لو كان الرجل أقلف فبلغ الماء قلفته وجب عليه الاغتسال، انتهى. ثم يشهد لظاهر الرواية ما في الصحيحين عن أم سليم أنها قالت: يا رسول الله! إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة من غسل إذا احتلمت؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم إذا رأت الماء»، فلا جرم أن قال بعضهم: هو الأصح. وقال في شرح الزاهدي: وعليه الفتوى. هذا وقال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والحق أن الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المني في احتلامها، والقائل بوجوبه في هذه الخلافية يشير إلى ما لو احتلمت ووجدت لذة الإنزال، لكن لم يخرج ماؤها إلى فرجها الظاهر إنما يوجبه بناء على وجوده، وإن لم تره يدل على ذلك تعليله في التنجيس احتلمت ولم يخرج منها الماء إن وجدت شهوة الإنزال كان عليها الغسل وإلا لا؛ لأن ماءها لا يكون دافقاً كماء الرجل وإنما ينزل من صدرها، فهذا التعليل يفهمك أن المراد بعدم الخروج في قوله: ولم يخرج منها شيء لم تره خرج. فعلى هذا الأوجه وجوب الغسل في الخلافية والاحتلام يصدق برؤيتها صورة الجماع في نومها، وهو يصدق بصورتي وجود لذة الإنزال وعدمه، فلذا لما أطلقت أُم سليم السؤال عن احتلام المرأة قيّده ﷺ جوابها بإحدى الصورتين، فقال: «إذا رأت الماء»، ومعلوم أن المراد بالرؤية العلم مطلقاً، فإنها لو تيقنت الإنزال بأن استيقظت في فور الاحتلام فأحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتى جفَّ فلم تر بعينها شيئاً لا يسع القول بأن لا غسل عليها، مع أنه لا رؤية بصر، بل رؤية علم، ورأى تستعمل حقيقة في معنى علم باتفاق اللغة. قال: رأيتُ اللهَ أكبرَ كل شيءٍ، انتهى. أي: علمت الله أكبر كل شيء.

قال العبد الضعيف غفر الله له: لكن بقي شيء وهو أنه لا شك في الاتفاق على وجوب الغسل بوجود المني في احتلامها، وفي أن المراد بالرؤية للمني العلم بوجوده في نفس الأمر لا دونه البصر ولا بد مما يوافق هذه الإرادة من الرواية ما في رواية عند أحمد: عليها الغسل إذا وجدت الماء، على أنه لا خلاف في وجوب الغسل فيما ذكره من أنها لو استيقظت في فور احتلامها وأحسته بيدها ولم تره بعينها كما لو كان المحتلم أعمى رجلاً كان أو امرأة فعلمه باللمس لكن دعوى وجود المني شرعاً فيمن احتلمت ثم استيقظت وتذكرت وقوع ذلك لها بلذة وإنزال مناماً ولم تجد بللاً إلا لمساً ولا رؤية ممنوعة لأن ما يتذكر وقوعه في نفس الأمر في حالة النوم إنما يكون محقق الوجود شرعاً إذا وجد في اليقظة ما يشهد له بذلك، وليس الشاهد لتحقق وجود المني منها في نفس الأمر مناماً إلا علمها بوجوده في الفرج الخارج يقظة إما بإحساس لمس أو بصر، فإذا كان الفرضُ فَقْد هذا فقد ظهر عدم وجوده، وأن المرئي لها من ذلك في المنام إنما كان خيالاً، وهذه الصورة فيما يظهر هي محل الخلاف كما يفيده ما ذكرناه من الذخيرة، فظاهر الرواية: لا يجب الغسل، وغير ظاهر الرواية عن محمد: نعم. ولا شك في ضعفها، وكيف لا وهي مخالفة لظاهر النص وكذا للقياس الصحيح

وَلَوْ جَامَعَ أَوِ احْتَلَمَ فَاغْتَسَلَ قَبْلَ أَنْ يَبُولَ ثَمَّ خَرَجَ بَقِيَّةُ المنيِّ وَجَبَ عَلَيْهِ الغُسْلُ عندَ أبي حنيفةَ ومُحمَّد (رَحِمَهُمَاٱللَّهُ).

عن أمثال ذلك من البول والحيض ونحوهما، فإنَّ الشارع لم يعتبر هذه الأشياء موجودة في الخارج ليُرتب عليها أحكامُها إلا إذا برزت من الفرج الداخل إلى الفرج الخارج، وأما قبل ذلك فلا، فكذا هذا أيضاً ثم عامة ما عسى أن يقال في توجيه هذه الرواية أنه احتياط كما أفصح به المصنف وشرحه صاحب الاختيار بما أفاد تقييده بحالةٍ واحدةٍ من حالات نومها، فقال: والمرأة إذا احتلمت ولم ترَ بللاً إن استيقظت وهي على قفاها يجب الغسل لاحتمال خروجه ثم عوده؛ لأن الظاهر في الاحتلام الخروج ممنوع، بل قد وقد. ثم لم يظهر من الشارع اعتبار هذا الاحتمال، بل قيَّد الشارع وجوب الغسل عليها بعلمها بخلاف الرجل، فإنه لا يعود لضيق المحل وإن استيقظت وهي على جهةٍ أخرى لا يجب، انتهى. ويطرقه أن الاحتياط العمل بأقوى الدليلين، وهو هنا مفقود، فكون الظاهر في الاحتلام الخروج ممنوع، بل قد وقد. ثم لم يظهر من الشارع اعتبار هذا الاحتمال بل قيد الشارع وجوب الغسل عليها بعلمها بوجوده ولم يطلق لها في الجواب كما أطلقت في السؤال، فأنعم النظر بحده تحقيقاً لا غبار عليه إن شاء الله تعالى، والله أعلم.

[م] **وَلَوْ جَامَعَ أَوِ احْتَلَمَ فَاغْتَسَلَ قَبْلَ أَنْ يَبُولَ ثَمَّ خَرَجَ بَقِيَّةُ المنيِّ وَجَبَ عَلَيْهِ الغُسْلُ عندَ أبي حنيفةَ ومُحمَّد** (رَحِمَهُمَاٱللَّهُ).

[ش] وقد عرفت وجه تقييد وجوب الغسل بقولهما، فإن عند أبي يوسف: لا يجب الغسل في هذه الصورة، وعرفت المبنى بهذا الخلاف وزدناك على كون الاغتسال قبل البول كونه قبل النوم أو المشي الكثير؛ لأن في شرح الزاهدي: أمنى بعد البول أو النوم أو المشي الكثير لا غسل عليه بالإجماع، انتهى. ونحوه في الفتاوى الظهيرية والمنتقى لكن من غير وصف المشي بالكثير، واقتصر في المحيط والذخيرة والخلاصة على ما إذا خرج منه المني بعد البول أو النوم معللاً في المحيط ذلك بأن البول والنوم يقطعان مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة، فيكون الثاني زائلاً عن مكانه بلا شهوة فلا يوجب الغسل، وصرح في الفتاوى الظهيرية بأن المشي يقطع مادة الشهوة كالنوم أيضاً، فلا جرم أن يزيد عليهما ولعل تقييد المشي بالكثير أوجه لأن الخطوة والخطوتين لا يكون منهما ذلك.

تَنْبِيـهٌ:

فإن كان صلى مكتوبة أو غيرها بعد الغسل الأول قبل خروج ما تأخر من المني لا يعيدها بالإجماع، والوجه ظاهر. وفي المبتغى: بخلاف المرأة؛ يعني: تعيد تلك الصلاة إذا كانت مكتوبة

وَلَوْ أَفاقَ السَّكْرانُ فَوَجَدَ مَنِيّاً فَعَلَيْهِ الغُسْل، وَإِنْ كانَ مَذِيّاً فَلا غُسْلَ عَلَيْهِ، وَكَذا المُغْمَى عَلَيْه.

وَإِنِ اسْتَيْقَظَ الرَّجُلُ والمرأَةَ فَوَجَدَا مَنِيّاً عَلى الفِراشِ وَكُلٌّ مِنْهمُا يُنْكِرُ الِاحْتِلام وَجَبَ عَلَيْهِما الغُسْل احْتِياطاً، ....

إذا اغتسلت ثانياً بخروج بقية منيها، وفيه نظر ظاهر، بل الذي يظهر أنها كالرجل.

فرع:

في الخلاصة: وعلى هذا لو اغتسل قبل أن يبول ثم خرج من ذكره مذي يغتسل ثانياً، وعند أبي يوسف: لا يغتسل، انتهى. يريد: خرج منه ما هو على صورة المذي كما صرح به هو وغيره، وقد قدمناه فكن منه على ما ذكر.

[م] **وَلَوْ أَفاقَ السَّكْرانُ فَوَجَدَ مَنِيّاً فَعَلَيْهِ الغُسْل.**

[ش] وهذا مما لا خلاف فيه، ووجهه واضح.

[م] **وَإِنْ كانَ مَذِيّاً فَلا غُسْلَ عَلَيْهِ، وَكَذا المُغْمَى عَلَيْه.**

[ش] يعني: إن وجد منياً كان عليه الغسل، وإن كان مذياً لا غسل عليه، ذكره في المحيط والفتاوى الخانية والخلاصة وغيرها إلا أنه في المحيط معزوٌّ إلى النوادر ومعلل بأنه وجد سبب خروج المذي وهو السكر والإغماء، فيحال بالخروج عليه، انتهى. قالوا: ولا يشبه النائم إذا استيقظ فوجد على فراشه مذياً حيث يجب عليه الغسل إن تذكر الاحتلام بالإجماع، وإن لم يتذكر فعند أبي حنيفة ومحمد: يجب؛ لأن المني أو المذي لا بدّ له من سبب، وقد ظهر في النوم تذكر أولاً لأن النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه، ثم يحتمل أنه مني رقّ بالهواء أو الغداة فاعتبرناه منياً احتياطاً، ولا كذلك السكران والمغشي عليه لأنه لم يظهر فيها هذا السبب. يوضحه ما في الفتاوى الخانية؛ لأن ما يراه النائم سببه ما يجده من اللذة والراحة التي تهيج منها الشهوة. وأما الإغماء والسكر، فليس من أسباب الراحة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنِ اسْتَيْقَظَ الرَّجُلُ والمرأَةَ فَوَجَدَا مَنِيّاً عَلى الفِراشِ وَكُلٌّ مِنْهمُا يُنْكِرُ الِاحْتِلام وَجَبَ عَلَيْهِما الغُسْل احْتِياطاً.**

[ش] قاله الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل، وعليه مشى في المحيط والخلاصة.



وَقَالَ بَعْضُهُم: إِنْ كانَ المَنِيُّ طَوِيلاً فَعَلى الرَّجُلِ، وَإِنْ كانَ مُدَوَّراً فَعَلى المرأَةِ، وَقالَ بَعْضُهم: إِنْ كانَ المنِيُّ أَصْفَر فَمِنَ المرأةِ، وَإِنْ كانَ أَبيض فَمِنَ الرَّجُلِ.

وأَمَّا فَرْضُ الغُسْل: المَضْمَضَة والاِسْتِنْشاق وَغَسْلُ سائِرِ البَدَنِ وإِيصالُ الماءِ إلى مَنابتِ الشَّعر وَإِنْ كَثُفَ بالإِجماعِ، وكَذا إِيصالُ الماءِ إلى أَثْناءِ اللِّحْيَةِ والشِّعْرِ.

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُم: إِنْ كانَ المَنِيُّ طَوِيلاً فَعَلى الرَّجُلِ، وَإِنْ كانَ مُدَوَّراً فَعَلى المرأَةِ.**

[ش] والمراد بكونه طويلاً أن يكون وقع طولاً كما ذكره في الفتاوى الخانية، وبكونه مدوراً أن لا يقع مطولاً. ومن ثمة عبَّر عن هذا القول في شرح الزاهدي بلفظ: وقيل: إن وقع طولاً فمن الرجل،وإلا فمنها.

[م] **وَقالَ بَعْضُهم: إِنْ كانَ المنِيُّ أَصْفَر فَمِنَ المرأةِ، وَإِنْ كانَ أَبيض فَمِنَ الرَّجُلِ.**

[ش] وفي الفتاوى الخانية: وقال غيره: إن كان الماء غليظاً أبيض فهو من الرجل، وإن كان رقيقاً أصفر فهو من المرأة، انتهى. ويشهد لهذا ما في صحيح مسلم من رواية أنس أنهﷺ قال: «إنَّ ماء الرجل أبيض غليظ، وماء المرأة أصفر رقيق». هذا وعبارة شيخنا المحقق في فتح القدير: ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بأن لم يظهر غلظته ورقته ولا بياضه ولا صفرته يجب عليهما الغسل، صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد، فقالوا: يجب عليهما. وقيل: إذا كان غليظاً أبيض فعليه، أو رقيقاً أصفر فعليها فيقتدون بصورة نقل الخلاف، والذي يظهر يعيد الوجوب عليهما بما ذكرناه فلا خلاف إذن، انتهى كلامه. وهو حسن متجه، إلا أنه أعرض عن حكاية وقوعه طولاً أو غير طول في أنواع ما به التمييز، وينبني على ذلك نفي الخلاف في وجوب الغسل فيه، وإن وجد فيه هذا القدر من هذا الوصف، ولعله لضعف هذا النوع من التمييز عنده وما ذلك معيده.

وأقول أيضاً: وهذا كله إذا لم يكن الفراش قد نام عليه غيرهما من قبلهما، أما إذا كان قد نام عليه غيرهما قبلهما، وكان المني المرئي عليه يابساً، فيظهر أنه لا يجب الغسل عليهما ولا على أحدهما. ثم إنما وضعت المسألة فيما إذا كان كلٌّ منهما ينكر الاحتلام؛ إذ لو كان أحدهما يتذكر احتلاماً دون صاحبه، فالظاهر أنه من المحتلم. ولو تذكر كل منهما احتلاماً، فلا يبعد أن يكون الجواب فيه ما هو الجواب فيما إذا لم يتذكرا معاً احتلاماً، إلا أن الوجوب عليهما بطريق الاحتياط هنا أولى بطريق أولى منه فيما تقدّم، والله سبحانه أعلم.

[م] **وأَمَّا فَرْضُ الغُسْل: المَضْمَضَة والاِسْتِنْشاق وَغَسْلُ سائِرِ البَدَنِ وإِيصالُ الماءِ إلى مَنابتِ الشَّعر وَإِنْ كَثُفَ بالإِجماعِ، وكَذا إِيصالُ الماءِ إلى أَثْناءِ اللِّحْيَةِ والشِّعْرِ.**

....

[ش] لما فرغ من أسباب الغسل شرع في بيان فرائضه، وما يتبع ذلك. والمراد بالفرض هنا المفروض، فذكر المصدر وأراد به المفعول، كما يقال: هذا الدرهم ضرب الأمير؛ أي: مضروبه، ويجوز هنا في فاء الغسل الفتح والضم، والضم هو المشهور عند الفقهاء، والمراد به شرعاً عندنا إسالة الماء الطهور على جميع ما يمكن غسله من البدن وما هو متصل به من غير حرج مرة، وقد فصله المصنف إلى أربعة أمور: الأول والثاني: المضمة والاستنشاق، وقد عرفت معناهما. والثالث: غسل سائر البدن؛ أي: باقيه بعد المضمضة من الشعر على الأفصح، سواء كان شعر رأس فدخل فيه داخل العينين لولا ما علم من سقوطه للحرج كما نذكر، ومنابت الشعر ـ بفتح العين ـ من الشعر على الأفصح، سواء كان شعر رأس وحاجب أو غيرهما خفَّ الشعر أو كثف ـ بفتح الكاف وضم الثاء المثلثة ـ أي تراكب وغلظ، فعطف إيصال الماء إلى منابت الشعر على غسل سائر البدن من باب عطف الخاص على العام للتنبيه على الاعتناء به في ذلك؛ إذ لاحقاً في أن منابت الشعر من البدن. والرابع: غسل أثناء اللحية. والشعر على تفصيل في بعضه سنذكره، أي غسل تضاعيف الشعر الواحد ثنى ـ بكسر الثاء المثلثة وسكون النون ـ كما ذكره الجوهري وغيره. ثم الحجة على فريضة المضمضة والاستنشاق كما هو قولنا وقول أحمد. وفي فرضية غسل سائر البدن الكتاب والسنّة. أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: 6]، فأمر بتطهير جميع البدن؛ إذ المعنى ـ والله أعلم ـ فطهروا أبدانكم، والبدن يتناول الظاهر والباطن، إلا أن ما لا يمكن إيصال الماء إليه من الباطن وما يمكن إيصال الماء إليه من الظاهر مع الحرج كداخل العينين سقط للتعذر، وفي الأول وللنص النافي للحرج فيهما وبقي ما عداهما متعلقاً للفعل الواجب، فدخل مع ظاهر البدن داخل الفم والأنف؛ لأنه مما يمكن إيصال الماء إليه من غير حرج ومنابت الشعر مطلقاً.

وأما السنّة، فما عن عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عنه ﷺ: «من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسله يفعل الله به كذا وكذا من النار»، قال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فمن ثمة عاديت شعر رأسي وكان يجر شعره، أخرجه جماعة منهم أحمد وأبو داود، وحسّنه النووي، وصححه القرطبي.

وفي داخل الأنف شعر وما عنه أيضاً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كان رسول الله ﷺ يقرؤنا القرآن على كل حال ما لم يكن جنباً، رواه الترمذي وصححه، فلولا أن الجنابة دخلت الفم لما امتنع من القراءة. ألا ترى أن الحدث لما لم يحل الفم جاز للحدث قراءة القرآن، وإذا حله الحدث احتاج إلى رفعه عنه بالغسل كيفية البدن. وما عن أبي هريرة عنه ﷺ قال: «تحت كل شعرة جنابة، فاغسلوا الشعر وأنقوا البشر» أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه. ويدخل داخل الفم والأنف لأن البشرة هي الجلدة الرقيقة التي تقي اللحم من الأذى، كما قاله ثعلب. وعبارة المغرب: ظاهر الجلد، وما روى

وَالمرأَةُ في الِاغْتِسالِ كالرَّجُلِ، وَالشَّعْرُ المستَرسلُ مِنْ ذَوائِبِها مَوْضوعٌ في الغُسلِ إِذا بَلَغَ الماء أُصولَ شَعْرِها يَجْري بِخِلافِ الرَّجُلِ، كَذا ذَكَرَهُ في غُنْيَةِ الفُقَهاءِ.

الدارقطني عن ابن عباس فيمن نسي المضمضة والاستنشاق قال: لا يعيد إلا إن كان جنباً ولو تمّ في هذا أنه بعد تسليم ثبوته عن ابن عباس فهو موقوف على ابن عباس، وليس لمثله حكم الرفع، فإنه مما للرأي فيه مجال وفيما قبله أنه ضعيف بالحارث بن وجنة الذي في سنده وفيما قبل، هذا ما في دلالته على المطلوب من النظر كان فيما تلونا من الكتاب كفاية.

وأما الاحتجاج لمالك والشافعي على كون المضمضة والاستنشاق سنّة في الغسل كما في الوضوء بما في صحيح مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: «عشرة من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتفاض الماء». قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة، إلا أن تكون المضمضة. زاد قتيبة: قال وكيع: انتفاض الماء يعني الاستنجاء، فأجيب بأن كون المضمضة والاستنشاق من الفطرة لا ينفي الوجوب؛ لأنها الدين وهي أعم منه، وقد قال مالك في رواية والشافعي بفرضية الاستنجاء وهو من العشرة. وأما وجوب غسل شعر اللحية وغيرها ظاهراً وباطناً فلدلالة حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عليه مع ما له من الاتصال بالبدن وعدم الحرج في اتصال الماء إليه. نعم في غسل الشعر المسترسل من الرأس من الرجل والمرأة كلام يذكره على الأثر من هذا.

[م] **وَالمرأَةُ في الِاغْتِسالِ كالرَّجُلِ.**

[ش] فيما ذكرنا من الوضوء بلا خلاف، نعم كما قال.

[م] **وَالشَّعْرُ المستَرسلُ مِنْ ذَوائِبِها مَوْضوعٌ في الغُسلِ إِذا بَلَغَ الماء أُصولَ شَعْرِها يَجْري بِخِلافِ الرَّجُلِ، كَذا ذَكَرَهُ في غُنْيَةِ الفُقَهاءِ.**

[ش] أي: غسل الشعر المسترسل ـ بكسر السين الثانية ـ أي المتدلي من رأسها ساقط عنها، وكأنه أخرج قوله: مجرى مخرج التفسير لكون غسله موضوعاً عنها وهو مفقود في نسخة، ثم في مختارات النوازل مثلها كما ذكره المصنف عن الغنية ونحوه في غير ما كتاب منه الجامع الحسامي والخلاصة ولفظها: المرأة إذا اغتسلت من الجنابة أو الحيض ولم تنفض رأسها إلا أن الماء بلغ أصول شعرها أجزأها، فإن بلغ أصول الشعر ولم يبلغ أثناءه اختلف المشايخ، وكذا هذا الاختلاف في بلّ الذوائب، والمختار أنه ليس بشرط. وفي شعر الرجل يفترض إيصال الماء إلى المسترسل، انتهى.

وممن نصَّ أيضاً على أن غسل ظاهر المسترسل من ذوائبها موضوع الإمام البزدوي والصدر

....

الشهيد وعبَّر عنه الصحيح في المحيط البرهاني على ما عزاه إليه بعض شارحي القدوري ومشى عليه في الكافي. وفي الذخيرة: وإذا اغتسلت المرأة ولم تنفض شعرها إلا أن الماء بلغ أصول شعرها يجزئها، هكذا في الأصل. ويستوي فيه إن بلغ الماء أثناء شعرها أو لم يبلغ، ومن الناس من قال: إذا لم يبلغ الماء أثناء شعرها لا يجزئها، وإن بلغ أصول شعرها. وهذا القائل يقيس شعر رأسها على اللحية، فإنه يجب إيصال الماء إلى أثنائها في الاغتسال، ولا يكفي الوصول إلى أصول الشعر، فكذا شعر الرأس. وإنَّا نحتج بحديث جابر أن رسول الله ﷺ قال: «لا يضر الجنب ولا الحائض أن لا ينفض الشعر إذا اغتسل بعد أن يصل الماء سؤر الشعر»، أي: أصول الشعر؛ ولأنها إذا نفضت شعرها احتاجت إلى الضفر ثانياً فيلحقها بذلك حرج، وربما تناثر شعرها بسبب ذلك وفيه فساد بخلاف اللحية، فإنه لا حرج في إيصال الماء إلى أثنائها، فيجب. قال الفقيه أبو جعفر: لو كانت المرأة منقوضة الشعر يجب إيصال الماء إلى أثناء الشعر، وصار الجواب في شعر الرأس في هذه الصورة نظير الجواب في اللحية. وفي مفترقات الفقيه أبي جعفر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: سئل الفقيه أحمد بن إبراهيم عن امرأة شدّت ضفرها وكانت تستحكم الغسل، فأجنبت واغتسلت وأفاضت الماء على رأسها إلا أن الماء لم يبلغ شعرها عقاصها هل يجزئها؟ قال: لا، ذكر هذه المسألة في الكتب، ولكن ورد فيها الخبر بأن رسول الله ﷺ حين علّم أُم سليم الاغتسال قال: «صبّي على رأسك ثلاث صبّات أو حثيات من ماء مع كل صبة عصرة». وفائدة اشتراط العصرة أن يبلغ الماء شعب قرونها، قالوا: ومن الفقيه على أهل المجلس بذكر هذه المسألة، انتهى.

ويتلخص أن هنا أقوالاً:

الأول: الاكتفاء بوصول الماء إلى أصول الشعر منفوضاً كان أو معقوصاً، ولا يجب إيصاله إلى أثناء الشعر، وهذا فيما يظهر من الذخيرة أنه ظاهر المذهب.

الثاني: الاكتفاء بوصوله إلى أصول الشعر لا غير إذا كان مضفوراً ووجوب إيصال الماء إلى أثنائه أيضاً إذا كان منقوضاً، وهو قول الفقيه أبي جعفر الهندواني، وعليه مشى في المحيط والبدائع والكافي، وكلام المصنف يشير إليه، فإن الذؤابة هي الضفيرة.

الثالث: ما في شرح الزاهدي: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها تبل ذوائبها ثلاثاً مع كل بلّة عصرة ليبلغ الماء شعب قرونها، كذا ورد في حديث أم سليم، انتهى. وهذا هو الذي ذكره الفقيه أحمد بن إبراهيم تفقهاً ومر به على أهل المجلس. ويستفاد منه وجوب غسل الذوائب، فلا جرم أن في صلاة النقالي: الصحيح أنه يجب غسل الذوائب وإن جاوزت القدمين. وظاهر رواية الأحاديث

....

الواردة في هذا الباب يشهد للقول الأول منها: حديث جابر الذي أشار إليه في الذخيرة أخرجه الطبراني بلفظ: «لا يضر المرأة الحائض والجنب أن لا تنقض شعرها إذا بلغ الماء شؤن الرأس»، ومنها حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن أسماء وهي بنت شكل الأنصارية سألت من رسول الله ﷺ عن غسل المحيض، فقال: «تأخذ إحداكن ماءها وسدرها فتطهر فتحسن الطهور ثم تصب الماء على رأسها فتدلكه دلكاً شديداً حتى تبلغ شؤن رأسها، ثم تصب عليها الماء» رواه مسلم. والشؤن ـ بضم الشين المعجمة بعدها همزة ـ في الأصل: الخطوط التي في عظم الجمجمة وهو مجتمع شعب عظامها، الواحدة: شأن، والمراد بها هنا أصول شعر رأسها، وبهذا يظهر أن الأمر بحثي الماء على رأسها ثلاث مرات فيما أخرجه الجماعة إلا البخاري عن أُم سلمة؛ أنها قالت: يا رسول الله! إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه في غسل الجنابة. وفي رواية لمسلم: أفأنقضه للحيضة والجنابة؟ فقال: «لا إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضي عليك الماء فتطهرين»، زاد الترمذي وابن ماجه: أو قال: «فإذا أنت قد طهرت»، ولفظ أبي داود: «ثم تفيضي على سائر جسدك، فإذا أنت قد طهرت». لعله خرج مخرج الغالب في كون هذا القدر سبباً لوصول الماء إلى أصول الشعر نصاً، وبعضها ظاهراً، وليس فيها ما يفيد إيجاب إيصاله إلى أثنائه ولا بلّ الذوائب وعصرها ثلاثاً، بل ربما أفادت نفي ذلك. والحديث المذكور في الذخيرة عن أُم سليم، والله أعلم به. فيرجح القول الأول اللهمّ إلا أن يتم أن يقال: ظاهر النص المتلوّ يتناول غسل شعرها مطلقاً، لكن ظهر من الشارع إسقاط ذلك عما عدا أصول شعر رأسها فيما إذا كان الشعر ضفيراً لما فيه من الحرج كما أشار إليه ما في صحيح مسلم عن عبيد بن عمير، قال: بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقال: يا عجباً لابن عمرو هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناءٍ واحد وما أزيد أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات، فكانت السنّة مخرجة لما عدا أصوله من حكم البدن بهذا المعنى، وجاز هذا التخصيص للنص بالسنّة لأنه قد خص منه مواضع الضرورة بالإجماع لعلّة الحرج فيختص هذا أيضاً منه بالسنّة لهذا المعنى أيضاً؛ أعني: الحرج، وهو مفقود فيما إذا كان غير ضفيرة؛ لأنه لا حرج في إيصال الماء إلى أثنائه. وحديث أم سلمة ساكتٌ في هذه الحالة، فإن السؤال فيه إنما كان عن الحكم إذا كان ضفيراً، والجواب طائفةٌ لا غير فيستمر تحت تناول النص له لعدم المحرج عنه وعلله في الكافي بأن شعرها من بدنها نظراً إلى أصولها، وليس منها نظراً إلى رؤوسها، فيعمل بالشبهين في حق من يلحقه الحرج ومن لا يلحقه ولا يخالف الخبر النص؛ لأنه تناول ما هو من البدن من كل وجه، فحينئذ يترجح القول الثاني وما هو ببعيد، فيعول عليه احتياطاً، والله تعالى أعلم.

وَذَكَرَ في المحيطِ أَنَّ الرَّجُلَ إذا أَضْفَر شَعْرَه كَما يَفْعَله العَلويُّون وَالأَتراك هَلْ يَجِبُ إِيصالُ الماءِ إِلى أَثناءِ الشَّعْرِ؟ عَنْ أَبي حَنيفةَ روايتانِ، وَذَكَر الصَّدْرُ الشَّهيدُ أَنَّه يَجِبُ إِيصالُ الماءِ إِلى أَثناءِ الشَّعْرِ.

امْرَأَةٌ اغْتَسَلَتْ هَلْ تتكلَّفُ في إِيصالِ الماءِ إِلى ثُقْبِ القِرْطِ؟ قالَ: تتكلَّفُ كما في تحريكِ الخَاتم.

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ أَنَّ الرَّجُلَ إذا أَضْفَر شَعْرَه كَما يَفْعَله العَلويُّون وَالأَتراك هَلْ يَجِبُ إِيصالُ الماءِ إِلى أَثناءِ الشَّعْرِ؟ عَنْ أَبي حَنيفةَ روايتانِ، وَذَكَر الصَّدْرُ الشَّهيدُ أَنَّه يَجِبُ إِيصالُ الماءِ إِلى أَثناءِ الشَّعْرِ.**

[ش] كما هو إحدى الروايتين المذكورتين والرواية الأخرى لا يجب كما في المرأة ويشهد للوجوب ما في سنن أبي داود وسكت عليه عن شريح بن عبيد، قال: أفتاني جبير بن نفير عن الغسل من الجنابة أن ثوبان حدثهم أنهم استفتوا النبيﷺ عن ذلك، فقال: «أما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ أصول الشعر، وأما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات تكفيها». فلا جرم أن في الكافي: والرجل إن ضفر كالعلوي والترك يجب إيصال الماء إليه احتياطاً. وقد ذكر أيضاً بعض شارحي القدوري في سياق نقله عن المحيط بل نقله عنه وما نقله عنه المصنف، فعلى هذا قد كان الأولى بالمصنف ذكر ذلك أيضاً لكونه مذكوراً فيه مع أنه الصحيح كما نصَّ عليه بعض المتأخرين، ومقتضى إطلاق الجمّ الغفير.

[م] **امْرَأَةٌ اغْتَسَلَتْ هَلْ تتكلَّفُ في إِيصالِ الماءِ إِلى ثُقْبِ القِرْطِ؟ قالَ: تتكلَّفُ كما في تحريكِ الخَاتم.**

[ش] القرط ـ بضم القاف ـ المعلق في شحمة الأذن، كذا في القاموس. والكلام المستوفى في هذه المسألة في الذخيرة فلنسقه منها: قال: فبها سئل نجم الدين النسفي عن المرأة تغتسل من الجنابة أو الحيض هل تتكلف لإيصال الماء إلى ثقب القرط؟ قال: إن كان القرط فيه وتعلم أن الماء لا يصل إليه من غير تحريك فلا بدّ من التحريك، وإن لم يكن القرط فيه إن لم يصل الماء إليه من غير تكلف تتكلف لإيصال الماء إليه، وإن كان الماء يصل إليه من غير تكلف لا تتكلف لذلك، وإن انضم الثقب بعد نزع القرط وصار بحيث لا يدخل القرط إلا بتكلف لا تتكلف. وإن كان بحيث لو أمرَّت الماء عليه دخله، وإن غفلت عنه لا يدخله أمرَّت إليه الماء حتى تدخله ولا تتكلف لإدخال شيء فيه سوى الماء من خشب أو نحوه لإيصال، وفي عيون المسائل إذا كان في إصبعه خاتم ضيق، فالاحتياط فيه إذا لم ينزعه في الوضوء والغسل أن تحركه ليصل الماء إلى ما تحته ذكر بلفظ

امْرَأَةٌ اغْتَسَلَتْ وَقَدْ كانَ بَقِيَ في إِظْفارِها عَجِينٌ قَد جَفَّ لم يجز غُسلها، وَلَوْ بَقِيَ الدَّرَنُ في الأَظْفارِ جازَ، يَسْتوي فيه المدَني والقَروي.

الاحتياط، وأنه واجب ذكره في كثير من المواضع، وإن لم يكن ضيقاً لا يجب تحريكه، انتهى. بل يكون سنّة كما قد أشار في الخلاصة ذكره في مجموع النوازل وغيره. وعلى قياس هذا أنه إذا كان القرط في الثقب ولم يكن ضيقاً، بل كان بحيث يعلم وصول الماء إليه بمروره عليه لا يجب تحريكه، بل يكون سنّة. وقد أشار في الخلاصة إلى هذا، والظاهر أن المراد بالسنّة هنا الاستحباب. ثم كان الشيخ نجم الدين أهمل ذكر هذا في الجواب للعلم به.

ثم بعد الوقوف على هذه الجملة لا يخفى على الواقف عليها ما يتشاغلها من الكلام على عبارة المصنف في هذه المسألة، فليتأمل.

[م] **امْرَأَةٌ اغْتَسَلَتْ وَقَدْ كانَ بَقِيَ في إِظْفارِها عَجِينٌ قَد جَفَّ لم يجز غُسلها، وَلَوْ بَقِيَ الدَّرَنُ في الأَظْفارِ جازَ، يَسْتوي فيه المدَني والقَروي.**

[ش] الدرن ـ بفتح الدال المهملة والراء ـ الوسخ، ثم هذا الذي ذكره المصنف مشى عليه غير واحد من مشايخ المذهب، منهم صاحب الخلاصة. وصاحب المحيط الإمام رضي الدين السرخسي مفيداً الفرق بأن الدرن تولد من هناك، فيجب إيصال الماء تحته وهو إذا يبس لا يصل الماء تحته، بل في الفتاوى الخانية: وأجمعوا على أن الدرن لا يمنع تمام الغسل والوضوء؛ لأنه يتولد من ذلك الموضع.

تَنْبِيهٌ:

وذكر في الخلاصة الجواز أيضاً، فيما إذا كان تحت أظفاره طين وكذا في المبتغا ـ بالغين المعجمة ـ وزاد التراب أيضاً. وفي خزانة الفتاوى نقلاً عن العناني الجواز فيما إذا كان تحت أظفارها عجين. وفي الذخيرة قال الفقيه أبو الليث: وقد قيل في القروي إذا كان في ظفره شيء أنه يجوز وضوءه وغسله، وفي المدني: لا يجوز؛ لأن القروي يكون في أظفاره الطين، وذلك لا يمنع وصول الماء. وأما المدني يكون في أظفاره دسومة، وأنه مانع وصول الماء. وفي الجامع الأصغر سئل أبو القاسم عن وافر الأظفار الذي يبقى في أظفاره الدرن أو الذي يعمل الطين أو المرأة التي صبغت أصبعها بالحناء أو الصرام أو الصباغ، قال: كل ذلك سواء، ويجزئهم وضوءهم إذ لا يستطاع الامتناع منه إلا بحرج، وهكذا رُوي عن محمد بن مسلمة عن أبي النصر الدبوسي والفتوى على الجواز من غير فصل بين القروي والمدني، انتهى. وسينتقل هذا بمعناه عنهما فيما بعد، وقد كان

الأَقْلَفُ إِذا اغْتَسَلَ وَلم يَدْخُل الماء دَاخلَ الجِلْدَةِ، قالَ بَعضهم: يَجوزُ، وقالَ بَعضُهم: لَا يَجوزُ وَإِنْ خَرَجَ بَوْله حتَّى صارَ في قُلْفَتِهِ فَعَلَيْهِ الوُضوءُ بِالإجماعِ.

ذكره هنا أنسب.

ثم أنه قد عرف من هذا أن فائدة تنصيص المصنف على استواء القروي والمدني في ذلك نفي ما قيل من الفرق بينهما.

[م] **الأَقْلَفُ إِذا اغْتَسَلَ وَلم يَدْخُل الماء دَاخلَ الجِلْدَةِ، قالَ بَعضهم: يَجوزُ، وقالَ بَعضُهم: لَا يَجوزُ وَإِنْ خَرَجَ بَوْله حتَّى صارَ في قُلْفَتِهِ فَعَلَيْهِ الوُضوءُ بِالإجماعِ.**

[ش] في المعرب: والقلفلة الجلدة التي يقطعها الخاتن من خلاف رأس الذكر، ومن ذلك الأغلف والأقلف الذي لم يختتن، انتهى. ويجوز في القلفة فتح القاف وضمها، وزاد الأصمعي فتح القاف واللام، وهي المراد بالجلدة في قوله: داخل الجلدة، ثم من القائلين بالجواز الإمام الإسبيجاني وعليه مشى صاحب الينابيع وصاحب الكافي وصاحب خزانة الفتاوى وصاحب المنتقى، ومن القائلين بأن الأصح أنه لا يجوز صاحب الهداية في مختارات النوازل وصاحب البدائع وغيرهما، ووجه قول هؤلاء الاتفاق كما ذكره المصنف، على أن البول لو نزل إلى قلفته انتقض وضوءه وإن لم يخرج من القلفة وأشار الأسبيجاني إلى الفرق فقال: القلفة ظاهرة من وجه، فإنك إذا نزعت الجلدة كانت ظاهرة، وإذا تركت كانت باطنة، فصار كالفم فإن الفم إذا فتح كان ظاهراً وإذا سدّ كان باطناً ثم في الفم لم يجعل ظاهراً من كل وجه ولا باطناً من كل وجه، بل عمل بالدليلين كذا هنا، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهو محتاج إلى تتميم فوفرنا على الوجهين خطهما، فقلنا: ينتقض الوضوء بنزول البول إليها نظراً إلى جانب الطهور المقدر احتياطاً، ولا يجب إيصال الماء إلى داخلها نظراً إلى جانب البطون المحقق الآن؛ لأن الأصل عدم الوجوب فلا تثبت بالشك. ثم عليه بعد هذا أن يقال: كان ينبغي العكس كما في الفم، فإنا لاحظنا الظهور فيه في حق الغسل والبطون فيه في حق انتقاض الوضوء في الجملة، حتى قلنا: إنه لا ينتقض الوضوء بالقيء لعدم الحرج حتى يملأ الفم، ويمكن الجواب عنه بأنه إنما لاحظنا الظهور به في الفم في حق الغسل لعدم الحرج، وهنا لو لاحظنا الطهور في القلفة في حق الغسل كان ذلك مؤدياً إلى الحرج، فإن في إيجاب الإيصال إليها حرجاً كما علّل به بعض الذاهبين إلى عدم الإيجاب، لكنه يعارض ما في البدائع من تعليل إيجاب الإيصال بإمكانه من غير حرج. ويظهر أيضاً بأنه لو كان فيه حرج لطرفه أنه حرج بيده إزالته بالخاتن، وكان غير معذور اللهمّ إذا كان لا يطيق الختان بأن أسلم وهو شيخ ضعيف فقد

رَجُلٌ اغْتَسَلَ وَبَقِيَ بَيْنَ أَسْنانِهِ طَعامٌ، قالَ بَعْضُهم: إنْ زادَ على قَدْرِ الحُمّصةِ لَا يَجوزُ، وقالَ بَعْضُهم: إنْ كانَ صَلْباً ممضوغاً مُتأكِّداً لَا يَجوزُ.

نصَّ غير واحد من المشايخ على أن أهل البصرة إذا قالوا: لا يطيق يترك لأن الترك الواجب بالعذر جائز، فترك السنّة أوْلى. وأما ما في الذخيرة: وكان الشيخ نجم الدين النسفي يقول: القلفة لها حكم الظاهر من كل وجه، ومن قاسها بالفم فقد أفسده؛ لأنه إذا أعطى لها حكم الباطن ينبغي أن يقال: لا ينتقض الوضوء بخروج البول إلى القلفة ما لم يملأ القلفة كما في الفم إذا قالا ينتقض وضوءه ما لم يكن ملأ الفم، انتهى. فليس بلازم للإسبيجاني؛ لأن الإسبيجاني لم يلحقها بالفم في ملاحظة هاتين الجهتين بالنسبة إلى الانتقاض يملأ الفم وعدمه بعدمه، بل إنما نظر به تنبيهاً على أنه يوفر أيضاً على ما لها من هذين الاعتبارين حقهما، كما أنه وفر على ما للفم من هذين الاعتبارين حقهما. وإن كان الخفان اللذان للاعتبارين اللذين للفم غير الخفين للاعتبارين اللذين للقلفة، ثم الذي يقتضيه الحال بالنسبة إلى القلفة إنما هو التفرقة بين الانتقاض وعدم وجوب إيصال الماء إليها اللذين تتراءى، أي دفعهما. ومقتضى هذه الحال يعين أن يكون الجمع بين هذين الحكمين لها مرادين من ملاحظة التوفير على جهتهما المذكورين حقهما على النهج الذي ذكرناه من التوجيه كما سنح لنا، وشرعنا تبيانه أتم بيان فتأمّله.

هذا وفي الفتاوى الخانية: الأقلف إذا اغتسل من الجنابة ولم يصل الماء تحت الجلدة وغسل ما فضل من الجلدة عن رأس الحشفة وما يخرج منه البول عن رأس الحشفة يخرج من الجنابة؛ لأن ذلك خلقي، انتهى. وهذا كما ترى قول ثالث، والله أعلم.

[م] **رَجُلٌ اغْتَسَلَ وَبَقِيَ بَيْنَ أَسْنانِهِ طَعَامٌ، قالَ بَعْضُهم: إنْ زادَ على قَدْرِ الحُمّصةِ لَا يَجوزُ، وقالَ بَعْضُهم: إنْ كانَ صَلْباً ممضوغاً مُتأكِّداً لَا يَجوزُ.**

[ش] يعني: وإلا جاز، وكذا في القول الأول، وكأنه حذف منهما للعلم به. والحمصة واحدة الحمص، الحبّ المعروف وهو بكسر الحاء المهملة بلا خلاف، ثم في الصحاح قال ثعلب والمختار: فيه فتح الميم. وقال المبرّد: الحمص بكسر الميم. وقال النووي: في الميم لغتان الفتح والكسر، الكوفيون بالفتح والبصريون بالكسر. والصلب ـ بضم الصاد المهملة وسكون اللام ـ الشديد، ويقال منه: صلب ككرم ويسمع صلابة والمتأكّد المنصوص من أكد الحنطة إذا داسها، ثم لعل وجه القول الأول أنه لما كان في الاحتراز عن القليل حرج وهو مدفوع شرعاً بخلاف الكثير ظهر لصاحب هذا القول أن ما زاد على الحمّصة والقليل ما دون ذلك على ما في خزانة الأكمل، وهو الذي ذكره المصنف في آخر فصل. وإذا تكلم بكلام الناس ناسياً أو عامداً تفسد. نعم الأكثر على أن قدر الحمصة كثيراً أيضاً كما سنذكره ثمة إن شاء الله تعالى.

....

فإذا لوحظ هذا هنا، فالوجه هنا أن يقال: إنْ كان قدر الحمصة لم يجز، وإن كان أقل يجوز ثم قريب من هذا وهو ما في الخلاصة: فإن كان بين أسنانه شيء من الطعام هل يجب إيصال الماء إلى ما تحته إن كان كثيراً يتبين للناظر كما في سقوط السن يجب إيصال الماء إلى ما تحته، وإن كان قليلاً يكون عفواً. ولعل وجه القول الثاني أن ما بين الأسنان إذا كان بالحالة التي ذكرها لا يصل الماء إلى ما تحته، فلا يجوز كما لو بقي على يديه لمعة لم يصبها الماء ولا كذلك إذا لم تكن بالحالة التي ذكر، فإنَّ الماشي لطيف له قوة الدخول فيه، فالظاهر وصوله إليه. ثم لا يخفى أنَّ هذا أوْلى مما في الخلاصة نقلاً عن الفتاوى في باب النون إنْ كان بين أسنانه طعام ولم يصل الماء تحته في الغسل من الجنابة جازَ؛ لأن الماشي لطيف يصل تحته غالباً، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وبه يفتى، انتهى.

ويوافق هذا التفصيل في المعنى ما في الملتقط: اغتسل وبين أسنانه فرجة أو تآكل فيه طعام لا يصل الماء إليه لا يجوز ما لم يخرج ويجري عليه الماء. وما في شرح الزاهدي: ولو كان سنّه مجوفاً فبقي فيه أو بين أسنانه طعام أو درن رطب في أنفه ثم غسّله على الأصح، والدرن اليابس في الأنف والخبز الممضوغ والعجين وجلد السمك يمنع تمام الغسل، انتهى. هذا وفي الذخيرة نقلاً عن الفتاوى سئل نصير عمّن اغتسل من الجنابة وبين أسنانه طعام، فلم يصل الماء تحته قال: أرجو أن لا بأس به ووافقه في ذلك أبو بكر الإسكاف، وهكذا ذكر في فتاوى الفضيلي ونقله في خزانة الفتاوى أيضاً عن فتاوى الفقيه أبي الليث وعن التَّجْنِيس لكن ظاهر نقل شيخنا عنه في فتح القدير يفيد عدم الجواز إذا علم أنه لم يصل الماء تحته، وهو أثبت. ثم هذا المذكور عن نصير ومَنْ وافقه إن لم يحمل على القليل فهو قول ثالث، ثم لعل القول الأوّل أولى بعد أن يقال في القدر الكثير أنه إن كان بحال يغلب على الظن وصول الماء إلى ما تحته فيجوز، وإلا فلا والله تعالى أعلم.

وقد نقل شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن التنجيس أنه ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في مواضع أُخر إذا كان في أسنانه كَوَّاتٌ يبقى فيها الطعام لا يجزئه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها. وفي فتاوى الفضيلي والفقيه أبي الليث خلاف هذا، فالاحتياط أن يفعل، انتهى. وكذا في تتمة الفتاوى الصغرى، وعليه مشى في الخلاصة وجعله في منية المفتي الأصح. ولو قيل بأنه مقيد بما إذا كان قدر الحمصة وكان مرصوصاً لا يصل الماء تحته تفريعاً على القول بأن القليل عفو بخلاف الكثير بالحمصة فما فوقها وبما إذا لم يصل الماء تحته، كما أفصح به في الملتقط تفريعاً على القول بوجوب غسل ما تحته مطلقاً لكان قولاً وجيهاً. ثم اعلم أنه وقع في بعض النسخ بعد ما ذكرناه من المتن ما لفظه: كذا في الذخيرة وهو غلط عليها، فإنه لا ذكر له فيها.

وَذَكَرَ في المحيطِ: إذا كانَ عَلى ظَاهِرِ بَدَنِهِ جلدُ السَّمَكِ أَو خُبْزٌ مَمضوغٌ قَدْ جَفَّ وَاغْتسلَ أَوْ تَوَضَّأَ ولم يَصِلِ الماءُ إِلى مَا تحته؛ لَمْ يجز.

وَفي الذَّخيرةِ في مَسألةِ الحِنَّاءِ وَالطِّينِ يَجري وضُوءهم للضَّرورةِ، وعَلَيْهِ الفَتْوَى.

وَإِذا كانَ بِرِجْلِه شِقَاق، فَيَجْعَلُ فيهِ الشَّحْم إِنْ كانَ لا يَضُرُّه إِيصالُ الماءِ لَا يَجوزُ، وَإِنْ كانَ يَضرُّه يَجوزُ ....

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ: إذا كانَ عَلى ظَاهِرِ بَدَنِهِ جلدُ السَّمَكِ أَو خُبْزٌ مَمضوغٌ قَدْ جَفَّ وَاغْتسلَ أَوْ تَوَضَّأَ ولم يَصِلِ الماءُ إِلى مَا تحته؛ لَمْ يجز.**

[ش] تقدّم أن الظاهر من إطلاق المحيط إرادة المحيط البرهاني، وإني لم أقف عليه، وقد راجعت محيط الإمام رضي الدين السرخسي فلم أرَ هذا فيه. نعم وقفت عليه في شرح الزاهدي كما أسلفته. وفي الذخيرة مع زيادة: ولو كان على بدنه أو أعضاء وضوئه خرء الذباب أو البرغوث فاغتسل أو توضأ ولم يصل الماء إلى ما تحته يجوز، ذكره الإمام القاضي علي السعدي في فوائده. والفرق أن في المسألة الثانية الاحتراز عنه غير ممكن، وفي الفصل الأول الاحتراز عنه ممكن.

[م] **وَفي الذَّخيرةِ في مَسألةِ الحِنَّاءِ وَالطِّينِ يَجري وضُوءهم للضَّرورةِ، وعَلَيْهِ الفَتْوَى.**

[ش] يعني: إذا بقي تحت أظفارهم شيء من هذه، وقد ذكرنا عبارتها في ذلك أن الإشارة إلى هذا هناك أنسب في شرح مسألة امرأة اغتسلت وقد بقي في أظفارها عجين قد جفّ لم يجز غسلها.

[م] **وَإِذا كانَ بِرِجْلِه شِقَاق، فَيَجْعَلُ فيهِ الشَّحْم إِنْ كانَ لا يَضُرُّه إِيصالُ الماءِ لَا يَجوزُ، وَإِنْ كانَ يَضرُّه يَجوزُ.**

[ش] أي: إن كان لا يضره إيصال الماء إلى الشقاق لا يتم وضوءه ولا غسله، سواء أجرى الماء على ظاهر الشحم أو لا، وإن كان يضره إيصال الماء إلى الشقاق فأجرى الماء على الشحم تم وضوءه وغسله، ثم هذا التفصيل مذكور في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة في المذهب، وزاد في الخلاصة في سياق نقله عن مجموع النوازل: فإن حرزه جاز بكل حال. ونبَّه الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري على أن ما في الكتاب إذا لم يزد على رأس الشقاق، فأما إذا جاوز لا يجزئه الوضوء، وعليه إزالته وغسل ذلك الموضع.

قلت: وإنما يجوز إجراء الماء على ظاهر الشحم إذا كان يضره غسله بالماء البارد والحارّ أيضاً، وكذا المسح عليه حتى لو كان يضرّه البارد دون الحار وكان قادراً عليه، أو كان يضره كل

وَكَذا إِيصالُ الماءِ إِلى داخِلِ السُّرَّةِ فَرْضٌ مِنَ الرَّجُلِ وَالمرأةِ.

وَكَذا الِاسْتِنْجاءُ بالماءِ عِنْدَ الغُسْلِ فَرْضٌ وَإِنْ لم يَكُنْ عَلَيْهِ نَجاسةٌ حَقيقيَّةٌ، سَواءَ كانَ رَجُلاً أَوِ امْرأةٌ في الغُسْلِ المفروضِ؛ لأنَّ ذَلِكَ المحلَّ مِنَ البَدَنِ وَلَا حَرَجَ في إِيصالِ الماءِ إِلَيْهِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ مَا في إِيصالِهِ إلى داخِلِ القُلْفَةِ مِنَ الخلافِ. وأَمَّا إِيصالُه إلى فَرْجِ المرأةِ الظَّاهِرِ، فلمْ أَقِفْ على خِلافٍ في وُجُوبِه.

وَكَذا تَخْليلُ الأصابعِ الَّتي لَيْسَتْ في الاغتسالِ والوضوءِ إن كانَتْ الأصابعُ مُنْضَمَّةً غير مَفتوحةٍ، وإِنْ كانَتْ مَفْتوحةً فَهُوَ سُنَّةٌ.

منهما ولا يضره المسح عليه لا يجوز له إجراء الماء على الشحم، بل يتعين عليه غسله بالحار عند قدرته عليه وعدم ضرره بهن والمسح عند ضرره بكل منهما، وسيأتي التعرض لهذا في فصل المسح وبيان الوجه في الكل ظاهر بقليل تأمل. ثم في المغرب: الشقاق ـ بضم الشين ـ تشقق الجلد ثم نقل تقييده من التهذيب عن الليث بما إذا كان من برد أو غيره في اليدين والوجه. وعن الأصمعي: في اليد والرجل من بدن الإنسان والحيوان، والله تعالى أعلم.

[م] **وَكَذا إِيصالُ الماءِ إِلى داخِلِ السُّرَّةِ فَرْضٌ مِنَ الرَّجُلِ وَالمرأةِ.**

[ش] لأنه من البدن ولا حرج في إيصال الماء إليه ويحسن إدخال أصبعه فيها مبالغة، والسرّة الموضع الذي قطع منه سرر المولود وهو ما تقطعه العاقلة منه حال الولادة.

[م] **وَكَذا الِاسْتِنْجاءُ بالماءِ عِنْدَ الغُسْلِ فَرْضٌ وَإِنْ لم يَكُنْ عَلَيْهِ نَجاسةٌ حَقيقيَّةٌ، سَواءَ كانَ رَجُلاً أَوِ امْرأةٌ في الغُسْلِ المفروضِ؛ لأنَّ ذَلِكَ المحلَّ مِنَ البَدَنِ وَلَا حَرَجَ في إِيصالِ الماءِ إِلَيْهِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ مَا في إِيصالِهِ إلى داخِلِ القُلْفَةِ مِنَ الخلافِ. وأَمَّا إِيصالُه إلى فَرْجِ المرأةِ الظَّاهِرِ، فلمْ أَقِفْ على خِلافٍ في وُجُوبِه.**

[م] **وَكَذا تَخْليلُ الأصابعِ الَّتي لَيْسَتْ في الاغتسالِ والوضوءِ إن كانَتْ الأصابعُ مُنْضَمَّةً غير مَفتوحةٍ، وإِنْ كانَتْ مَفْتوحةً فَهُوَ سُنَّةٌ.**

[ش] أي: وكذا إيصال الماء مرة واحدة إلى ما بين الأصابع التي ليست بملتحمة فرض في الوضوء والغسل سواء في ذلك اليد والرجل من الرجل والمرأة، فإذا كان الوضوء والاغتسال فرضين لتناول النص لذلك، وإيصاله إلى ما بينها زيادة على المرّة الواحدة إلى الثلاث سنّة لما عُرف من استنان ذلك، إلا أنه لما ظن المصنف ـ والله أعلم ـ أن حالة انضمام الأصابع بعضها إلى

وَكذا إِنْقاءُ البَشَرَةِ وَبَلُّ الشَّعر؛ لِقَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَلَا فَبُلُّوا الشَّعْرَ وَأَنْقُوا البَشَرة»، وَلِقَوْلِه: «تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابةٌ»، وفي رواية: «نَجاسَةٌ». وَلَوْ بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ بَدَنِهِ لَمْ يُصِبْهُ المَاء لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الجَنابَةِ، وَإِنْ قلّ.

بعض مظنّة عدم وصول الماء إلى ما بينها وحالة كونها منفرجاً بعضها عن بعض مظنة وصوله إلى ما بينها جعل التخليل لها في الحالة الأولى فرضاً، وفي الحالة الثانية سنّة، لكن هذا إنما يتم في حالة الانضمام بالنسبة إلى أصابع الرجل إذا لم يغسلها بإدخالها في الماء الجاري أو الحوض ونحوه كما تقدّم في سنن الوضوء عن المحيط، وأفدنا توجيهه من فضل الله تعالى.

وفي حالة انفراج بعضها عن بعض بعد وصول الماء إلى ما بينها أولاً قبل التخليل، وقد كان الأوْلى أن يقول: وإيصال الماء إلى ما بين الأصابع الغير الملتحمة مرة فرض وتكراره إلى الثلاث سنّة.

[م] **وَكذا إِنْقاءُ البَشَرَةِ وَبَلُّ الشَّعر؛ لِقَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَلَا فَبُلُّوا الشَّعْرَ وَأَنْقُوا البَشَرة»، وَلِقَوْلِه: «تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ جَنَابةٌ»، وفي رواية: «نَجاسَةٌ».**

[ش] أي: وكذا تنظيف ظاهر الجلد بالغسل بالماء وغسل الشعر به فرض لما تلونا من الآية الشريفة وروينا من السنّة، وقد قدمنا هذا الحديث الذي ذكره المصنف بما علمناه من اللفظ المروي فيه وسياقه وأنه قد ضعف بالحارث بن وجيه من رجال سنده. نعم لفظ الترمذي فيه حديث الحارث بن وجيه حديث غريب لا نعرفه إلا من حديثه، وهو شيخ ليس بذاك وقد روى عنه غير واحد من الأئمة من أهل العلم، وقد تفرد بهذا الحديث عن مالك بن دينار، انتهى.

وحديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الماضي مما يشهد أن هذا الراوي ممّن أجاب في هذا المروي، وكذا ما أخرج ابن ماجه بسند لا بأس به عن أبي أيوب الأنصاري أن النبيّ ﷺ قال: «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة وأداء الأمانة كفارة لما بينهما»، قلت: وما أداء الأمانة؟ قال: «غسل الجنابة، فإن تحت كل شعرة جنابة» على أن المطلوب يتم بدون هذا الحديث كما ذكرنا. ثم قد كان الأوْلى بالمصنف إذا كان ذكر الحديث جميعه أن يذكر سياقه المعروف فيه غير مقدم لمؤخره على مقدمه على وجه يوهم أنه حديثان، ثم لم أقف على رواية ذِكر نجاسة مكان جنابة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَلَوْ بَقِيَ شَيْءٌ مِنْ بَدَنِهِ لَمْ يُصِبْهُ المَاء لَمْ يَخْرُجْ مِنَ الجَنابَةِ، وَإِنْ قلّ.**

[ش] وبعد حمل هذا الإطلاق على غير حالة الضرورة المسوغة لترك إصابة الماء لبعض البدن لجراحة به تضرها إصابة الماء ونحو ذلك يردّ عليه ما تقدم من أنه إذا لم يصل الماء إلى ما

تحت خرء الذباب أو البرغوث يجوز، وكذا إلى ما تحت أظفاره لدرن ونحوه. وفي الفتاوى الخانية وغيرها: وكذا ما يكون على البدن يقال بالفارسية (قلنباج) لا يمنع تمام الغسل لأنه يتولد من البدن بمنزلة الدرن، انتهى.

ويمكن الجواب بأنه لما تقدم أنه لو بقي درن تحت أظفاره جاز، وكان في المعنى معلولاً بدفع الحرج اللازم على تقدير عدم الجواز، وكان ما سوى الدرن من هذه الأمور مشاركاً له في الجواز لهذا المعنى كانت هذه الجملة غير مرادة من هذا الإطلاق، بل مستثناة منه في المعنى، وما تقدم قرينة دالة على ذلك للمتأمل، والله أعلم.

[م] وَشُرْبُ الماءِ يَقُومُ مَقامَ المَضْمَضَةِ إِذَا بَلَغَ الماءُ الفَم كُلّه.

[ش] وإلا فلا، نقله الإمام السرخسي في محيطه عن محمَّد وصاحب الذخيرة فيها عنه في المنتقى، وهذا معنى ما في الخلاصة: رجل اغتسل ونسي المضمضة ولكنه شرب الماء إن شرب على وجه السنّة لا يخرج عن الجنابة، وإن شرب على غير وجه السنّة يخرج، انتهى.

ولا يخفى ما ذكره محمد نصّ على المراد، ثم هو أولى مما قيل: إن كان جاهلاً جاز، وإن كان عالماً لا يجوز. ومما قيل: إن كان بدوياً يجوز، وإن كان مصرياً لا يجوز لتعليلهم بأن كلّاً من العالم والمصري يمص الماء مصاً، فلا يأتي على جميع فمه وكلاً من الجاهل والبدوي يغب غباً فيبلغ نواحي الفم على حسب ما يبلغ لو تمضمض وهذا غير ما ذكره محمد رحمه الله تعالى، وحينئذ فعدم الاقتصار على بعض الأفراد دفعاً لوهم الاختصاص على تقدير الاقتصار أولى، وما في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى سئل الفقه أحمد بن إبراهيم عن رجل أجنب فاغتسل ولم يتمضمض إلا أنه شرب الماء هل يقوم شرب الماء مقام المضمضة؟ قال: نعم، وهكذا أجاب الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل، انتهى. لعله محمول على ما هو الظاهر عادة في شرب الماء من بلوغه نواحي الفم حينئذ لا خلاف في المعنى. نعم عن أبي يوسف: لا يجزئه ما لم يمجّه، ذكره الزاهدي. يقال: مجّ الماء من فيه رمى به من باب طلب. وعليه ما في الخلاصة عن واقعات الناطفي لا يخرج عن الجنابة الشرب على وجه السنّة أو غير السنّة ما لم يمجه، وهذا أحوط، انتهى. يعني: من جهة الخروج عن الخلاف في أن المجّ من شرط المضمضة، فإن هذا المرويّ عن أبي يوسف يفيده كما قال به غيره من العلماء أيضاً، وإلا فليس أقوى الدليلين اشتراط ذلك فيها، بل عدم اشتراطه فيها. وعليه فقد تحولت جنابة الفم إلى الماء فظهر الفم غايته أن بلغه إياه مكروه، كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

وَإِنْ تَرَكَهَا نَاسِياً وَصَلىَّ ثُمَّ تَذَكَّرَ تَمَضْمَضَ وَيُعِيدُ مَا صلَّى.

وَسُنَّةُ الغُسْلِ أَنْ يُقَدِّمَ الوضُوءِ عَلَيْه، إِلَّا غَسْلُ الرِّجلَينْ، وَأَنْ يُزِيلَ النَّجاسةَ عَنْ بَدَنِهِ إِنْ كانَت. ثُمَّ يَصُبُّ الماءَ على رَأْسِه وسَائِرِ جَسَدِه ثَلاثاً، وَأَنْ يَتَنَحَّى عَنْ ذَلِكَ المكانِ فَيَغْسِلُ قَدَمَيْه.

[م] **وَإِنْ تَرَكَهَا نَاسِياً وَصَلىَّ ثُمَّ تَذَكَّرَ تَمَضْمَضَ وَيُعِيدُ مَا صلَّى.**

[**ش**] أداه في الوقت وقضاه خارج الوقت، وهذا في المكتوبة والوتر باتفاق فيه من أهل المذهب. وفي بعض السنن على خلاف في ذلك كما ستقف عليه في هذا الكتاب بلا خلاف، وإنما كان عليه الإعادة إن شاء الله تعالى. وأما لو صلى نفلاً محضاً ثم تذكر ذلك، فلا إعادة عليه بلا خلاف، وإنما كان عليه الإعادة أو القضاء فيما شرع فيه القضام لعدم الخروج عن العهدة، فإنه صلى وهو جنب وإنما لم يجب عليه الإعادة في النفل المحض لانتفاء المقتضي لذلك، فينبه له.

[م] **وَسُنَّةُ الغُسْلِ أَنْ يُقَدِّمَ الوضُوءِ عَلَيْه.**

[**ش**] أي: على الغسل.

[م] **إِلَّا غَسْلُ الرِّجلَينْ.**

[**ش**] وسيقيده بما يقيد اختصاصه بما إذا كانتا في مجتمع الماء المستَعمل.

[م] **وَأَنْ يُزِيلَ النَّجاسةَ عَنْ بَدَنِهِ إِنْ كانَت.**

[**ش**] وهذه عبارة القدوري، وتعقبت بأن الأصح: ويزيل نجاسة بدون الألف واللام؛ لأن النجاسة عسى أن تكون، وعسى أن لا تكون، فذكره منكّرة أولى، ولهذا قال: إن كانت على بدنه ولم يقل إذا كانت، وإنما هذا أولى وأصح لأنها إذا كانت معرفة فحرف التعريف إما للعهد، ولا عهد هنا؛ وإما للجنس وأدنى الجنس غير مراد؛ لأن اللذة غير مرادة وأعلاه غير ممكن لعدم تصور جميع النجاسات على بدن الإنسان وأجيب عنه باختيار أداة التعريف فيها لتعريف المعهود الذهني وهو المني بقرينة كون الكلام في غسل الجنابة، وهي إنما تكون عنه؛ يعني: غالباً. وحينئذ يندرج تحته القليل من النجاسة والكثير منها، وحكم الإزالة لا يختلف فيهما فيكونُ المعرف هو الأليق بالمقام.

[م] **ثُمَّ يَصُبُّ الماءَ على رَأْسِه وسَائِرِ جَسَدِه ثَلاثاً، وَأَنْ يَتَنَحَّى عَنْ ذَلِكَ المكانِ فَيَغْسِلُ قَدَمَيْه.**

[**ش**] والأصل في هذا حديث ميمونة الذي أسلفنا تخريجه في التنبيه الثاني من التنبيهات التي أسعفنا بذكرها في ذيل الكلام على استنان غسل اليدين إلى الرسغين في ابتداء الوضوء، فراجعه.

إِلَّا أَنْ يَكُونَ على حَجَرٍ أَوْ خَشَبَةٍ أَوْ غَيْر ذَلِكَ، ....

ومنه يعرف أنه قد كان الأحسن أن يقدم ذكر إزالة النجاسة على الوضوء، ثم يذكر الوضوء. ثم الباقي كما فعل ذلك غيره، وإن كانت الواو غير متعينة للترتيب على ما هو الصحيح.

ثم هنا تتمات:

التتميم الأول: هل يمسح رأسه في هذا الوضوء؟ فروى الحسن عن أبي حنيفة: لا يمسح؛ لأن وجود الإسالة بعد ذلك عليه بعدم معنى المسح، ولم تحكه ميمونة في الحديث الذي قدّمناه ولا عائشة، وفي رواية للإمام أحمد كما حكتا فيهما غيره، وظاهر الرواية يمسح وهو الصحيح كما في البدائع وغيرها لما في الصحيحين عن عائشة أن النبيّ ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم توضأ كما يتوضأ للصلاة. وفي صحيح مسلم عن ابن عباس قال: حدثتني خالتي ميمونة قالت: أدنيت لرسول الله ﷺ غسلاً من الجنابة، فساقه إلى أن قال: ثم توضأ وضوءه للصلاة والوضوء شرعاً يفيد ذلك، والناطق ماض على الساكت مع ما فيه من احتمال القصد إلى بيان الجواز، وذلك المظنون مانعاً متضائل معه، والله تعالى أعلم.

التتميم الثاني: لم يذكر كيفية الصب، وفي شرح الزاهدي قال الحلواني في النوادر: يفيض الماء على منكبه الأيمن ثلاثاً ثم الأيسر ثلاثاً، ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثاً. وفي بعضها يبدأ بالأيمن ثلاثاً ثم بالرأس ثلاثاً، ثم بالأيسر ثلاثاً، وقيل: يبدأ بالرأس كما أشار إليه في المتن، والأول أصح، انتهى. وعليه مشى في الخلاصة.

قلت: لكن ثم روايات متعددة لحكاية ميمونة وعائشة كيفية غسل النبيّ ﷺ في الصحيحين وغيرهما يشهد لمن قال: يبدأ بالرأس، وكذا ما في الصحيح عن جابر: كان النبي ﷺ يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده، وحينئذ فالذي ينبغي أن يكون الأصح هو هذا القول، وإليه أشار المصنف أيضاً كما أشار إليه القدوري، فإنه أولاً نصَّ عليه ثم عطف سائر جسده عليه كما فعل القدوري في مختصره، وهذا هو مراد الزاهدي بإشارة القدوري في المتن إليه، والله تعالى أعلم.

التتميم الثالث: قالوا: إنما كان يؤخر غسل رجليه إلى أن يتم غسل سائر بدنه فيتنحى عن ذلك المكان ويغسلهما إذا كانتا في مستنقع الماء. أما إذا لم يكونا في مستنقع الماء فلا يؤخر غسلهما بل يغسلهما إثر مسح رأسه، وإلى هذا أشار المصنف بقوله:

[م] **إِلَّا أَنْ يَكُونَ على حَجَرٍ أَوْ خَشَبَةٍ أَوْ غَيْر ذَلِكَ.**

[ش] يعني: مما يذهب الماء المنفصل عنه شيئاً فشيئاً ولا يصيب رجليه المجتمع من ذلك

ثانياً، قيل: لأن المعنى الذي اقتضى التأخير هو تنجس رجليه بالماء المستعمل بعد تطهرهما حتى يحتاج إلى غسلهما ثانياً مُنتفٍ في هذه الحالة المستثناة، ويطرقه أن هذا بناء على نجاسة الماء المستعمل، وسيأتي أن الأصح أنه ظاهر وعلله في البدائع لعدم الفائدة في تقديم غسلهما إذا كانتا في مجتمع الماء المستعمل لأنهما تتلوثان بالغسالات من بعد، ولا كذلك لو اغتسل على موضع لا تجتمع الغسالة تحت قدميه كالحجر ونحوه لانعدام معنى التلوث ولا يؤخر حينئذ، ولهذا قالوا في غسل الميت أنه يغسل رجليه عند التوضئة ولا يؤخر غسلهما لأن الغسالة لا تجتمع على التخت. ثم أشار إلى أن تأخير النبيﷺ رجليه محمول على ذلك معللاً بأن الإنسان كما تتحرج عن النجس تتحرج عن القدر خصوصاً الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. والماء المستعمل قد أزيل به قدر الحدث حتى تعافه الطباع السليمة، انتهى.

قلت: ولقائل أن يقول: الأظهر غسل الرجلين في الوضوء مطلقاً، سواء كانتا في مستنقع الماء المستعمل الطاهر أو كانتا على حجر ونحوه إكمالاً للوضوء نظراً إلى حديث عائشة الماضي، فإن ظاهره أنه أكمل الوضوء قبل إفاضة الماء عليه كما قلنا في مسح الرأس. ثم قد ثبت أنه كان يختم الغسل بغسل الرجلين أيضاً كما في حديث عائشة في الصحيحين، فلعله إما لما ذكره في البدائع أو لإزالة الطين عنهما كما في شرح مسلم لا أجل الجنابة، قال: فتكون الرِّجل مغسولة مرتين، وهذا هو الأكمل الأفضل، وكانﷺ يواظب عليه. وأما رواية البخاري عن ميمونة فجرى ذلك مرة أو نحوها بيان للجواز، انتهى. وعلى هذا لا يستحب غسلهما بعد الفراغ من الغسل إذا غسلهما إكمالاً لوضوئه وانتفى كل من هذين المعنيين، ومنهم من علل تأخير رجليه بقصد أن يكون الافتتاح والاختتام بأعضاء الوضوء كما مشى عليه القرطبي، وعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقاً؛ أعني بنوا غسلهما أولاً إكمالاً للوضوء أم لم يغسلهما، وسواء أصابهما طين أو كانتا في مستنقع الماء المستعمل، ولم يكن شيءٌ من ذلك. ثم لا يخفى تعين غسلهما في حق الواحد منا بعد الفراغ من الغسل إذا كانتا في مستنقع الماء، وكان على البدن نجاسة من مني أو غيره، والله سبحانه أعلم.

[م] وَأَنْ لَا يُسْرِفَ في الماءِ وَلَا يُقْتِر.

[ش] قدّمنا الكلام في هذا مشعباً في آداب الوضوء، وبينّا أن كونه سنّة قول شمس الأئمة الحلواني وعليه مشى قاضي خان، وقد عدَّه المصنف هناك من الآداب، وهنا من السنن، والفرق غير واضح؛ بل الظاهر اتخاذ حكمه في الطهارتين والأولى كونه سنّة فيهما. ثم مما يناسب هذا المقام أن محمداً ذكر الصاع في الغسل والمدّ في الوضوء مطلقاً عن الأحوال، فقال بعض مشايخنا:هذا في الغسل إذا لم يجمع بينه وبين الوضوء. أما إذا جمع بينهما يتوضأ بالمد من غير

وَأَنْ لا يَسْتَقْبِلَ القبلةَ وَقْتَ الغُسْلِ، وَأَنْ يَدلُكَ كُلَّ أَعضائِهِ في المرَّةِ الأُولى، وَأَنْ يَغْتَسِلَ في موضعٍ لَا يَراهُ أَحَد ....

الصاع ويغتسل بالصاع، وقال عامّة مشايخنا: الصاع كافٍ لهما جميعاً، وقال الإمام رضي الدين السرخسي في المحيط: وهو الأصح. والأول خلاف الرواية والأثر، فإنه روي أنهﷺ كان يغتسل بالصاع. والاغتسال اسم يعمّ جميع فرائضه وسننه والوضوء من سننه، فيجب أن يكون كافياً لهما، انتهى. وهو كما قال، وقد عرفت أيضاً ثمة أن هذا بيان مقدار أدنى الكفاية، وأنه ليس بتقدير لازم، وأن في الخلاصة: والأفضل أن لا يقتصر على الصاع في الغسل بل يغتسل بأزيد منه بعد أن لا يؤدي إلى الوسواس، وأن في هذا الإطلاق نظراً فكرِّر فيه تأملاً ونظر.

[م] **وَأَنْ لا يَسْتَقْبِلَ القبلةَ وَقْتَ الغُسْلِ.**

[ش] لأنه لا يكون غالباً مع كشف العورة، فيلزم من استقبالها به استقبالها بالعورة مكشوفة، وهو محل بالتعظيم في الجملة بخلاف الوضوء، فإنه يكون بعد سترها. ثم لعلّ هذه بالأدب أشبه، وقد عكس هذا بعض الشافعية، فنصّ على أن السنّة استقبال القبلة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَنْ يَدلُكَ كُلَّ أَعضائِهِ في المرَّةِ الأُولى.**

[ش] والمشهور عند المالكية وجوبه، وعند أبي يوسف وجوب الدَّلك هنا، قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكان وجهه خصوص صيغة أطهر، فإن تفعل للمبالغة وهو أصله وذلك بالدلك، انتهى. ولم يجب عنه، وقد تلمحنا بيان الوجه للجمهور في كونه سنّة في سنن الوضوء ونقله إلى هنا تقرر المطلوب في حدّ ذاته لكنه لا يدفع هذا الوجه الذي تلمحه شيخنا لأبي يوسف، فإن لقائل أن يقول: وجد المقتضى هنا للوجوب، وهو هذا ولا مخلص إلا بأن يتم منع كونه للمبالغة أو منع كون المبالغة فيه بالدلك. ويؤيده عدم نقل الحالين لكيفية غسلهﷺ ذلك عنه فيه مع أنه مما يتوفر الدواعي على نقله عنه، ومنهم من استدلَّ لعدم وجوبه بما عن أبي ذرّ أن رسول اللهﷺ قال: «إن الصعيد الطيب وضوء المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجد الماء فليمسّه بشرته، فإن ذلك خير» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح، فلم يأمره بزيادة. وفيه تأمل وما ذكرناه أولى. ثم لعل تقييد استنان فعله بالمرة الأولى آنفاً مع أنها سابقة في الوجود على ما بعدها، فهي به أَوْلى؛ لأن السبق من أسباب الترجيح. وذكر بعض الشافعية استنانه في كل مرة من الثلاث معللاً بأن به يحصل إنقاء البشرة وفيه نظر، فإن إنقاء البشرة يحصل لمرة واحدة سابغة كما يشهد به الوجدان.

[م] **وَأَنْ يَغْتَسِلَ في موضعٍ لَا يَراهُ أَحَد.**

[ش] كأنه لأنه أبلغ في الأدب والستر، وعن يعلى بن عطاء أن رسول اللهﷺ رأى رجلاً يغتسل

وَأَنْ لَا يَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ قَط، وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَمْسَحَ بِمَنْدِيلٍ بَعْدَ الغُسْل ....

بالبراز، فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال نبي اللهﷺ: «إن الله حيي ستير يحب الحياء والستر، فإذا اغتسل أحدكم فليستتر» أخرجه أبو داود وسكت عليه.

ولقائل أن يقول: يشكل إجراء كلام المصنف على عمومه بما ثبت عنهﷺ في الصحيحين وغيرهما من أنه كان يغتسل مع غير واحدة من أزواجه أمهات المؤمنين، فإن ظاهره أنه العادة الغالبة له، ولا يندفع بأن ذلك منه كان سانّاً للجواز، فإن ما يكون كذلك يكون فعله أقل من فعل ما هو الأفضل لا أكثر منه. نعم يمكن أن يقال: محل القول بالسنّة هو اغتساله منفرداً عن غير أزواجه وما في معناهن من الإماء المحللات، أعني بأن لا يكون يحضره غيرهن من الرجال والنساء. والظاهر أنهﷺ لم يغتسل بحضرة أحد من غير ستر بينه وبينه، اللهمَّ إلا روحه ويكون كلام المصنف محمولاً على هذا، وحينئذ لا يشكل بما ذكرنا، والله أعلم.

ثم هذا كله إذا كان مع المحافظة على ستر العورة كما هو فيما يظهر الحالة المستمرة للنبيﷺ في سائر أحواله، حتى قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: ما نظرت أو ما رأيت فرج رسول اللهﷺ قط، أخرجه ابن ماجه. أما مع كشفها، فيفترض عليه أن يغتسل في موضع لا يراه من لا يحل له النظر إلى عورته ولا يترخص بفعل ذلك إلا عند الضرورة على ما في ذلك من بحث وتفصيل تقدّم ذكرهما، فليتنبه لذلك.

[م] **وَأَنْ لَا يَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ قَط.**

[ش] ويشكل إجراؤه على صرافة عمومة أيضاً بما أخرج مسلم والنسائي عن عائشة، قالت: كنت أغتسل أنا ورسول اللهﷺ من إناءٍ بيني وبينه واحد، فيبادرني حتى أقول: دع لي دع لي. وفي رواية النسائي: يبادرني وأبادره حتى يقول: دعي لي، وأقول أنا: دع لي. ويمكن الجواب بحمله على بيان الجواز، ويحمل الكلام المسنون تركه على ما لا مصلحة فيه ظاهرة بترجيح التنبيه بالكلام عليها في الحال على الترك، وهذا أحسن إلا أن في تأويل كلام المصنف به نوع حزازة.

[م] **وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَمْسَحَ بِمَنْدِيلٍ بَعْدَ الغُسْل.**

[ش] المنديل ـ بكسر الميم ـ مأخوذ من البدل وهو النقل، وقيل: الوسخ لأنه يبدل به، ويقال: سدلت بالمنديل. قال الجوهري: ويقال أيضاً: تمندلت به وأنكرها الكسائي، ثم إني لم أقف فيما وصل إليه نظري القاصر من كتب المذهب على استحباب التنشف من الوضوء وغسل الآدمي الحي. نعم ذكر بعض المتأخرين من فضلاء الشافعية أنه وجه عندهم. قال به بعض أصحابهم، وتعقب به من قال منهم إلا أنا لا نعلم أحداً من العلماء قال باستحبابه موافقاً لقول المازري: لا

....

خلاف أن التنشيف لا يستحب، وإنما وقع الخلاف في الكراهة فقط، ولفظ قاضي خان في فتاواه: ولا بأس للمتوضيء والمغتسل أن يتمسح بالمنديل. رُوي عن رسول اللهﷺ أنه كان يفعل ذلك، ومنهم من كره للمتوضيء دون المغتسل والصحيح ما قلنا، إلا أنه ينبغي أن لا يبالغ ولا يستقصي فيبقى أثر الوضوء على أعضائه، انتهى. وكذا وقع ذكر التنشيف بلفظ: لا بأس في خزانة الأكمل وغيرها، وعزاه في الخلاصة إلى الأصل بهذا اللفظ أيضاً. ولا بأس في خزينتان من ذهب إلى كل من هذه الأقوال وما ذكر في وجهه. وأما القول بالكراهة سواء بعد الغسل أو الوضوء، فقد نقله بعضهم عن ابن عمر، وحكاه ابن المنذر عن جابر بن عبد الله، وعبد الرحمن بن أبي ليلى وسعيد بن المسيب، والنخعي، ومجاهد، وأبي العالية، واستدلَّ غير واحد لهذا القول بما في الصحيحين عن ميمونة أنها أتت النبيﷺ بخرقة بعد الغسل، فلم يردها وجعل ينفض الماء بيده واقتصر بعضهم عليه ويحتاج إلى أن يقال: وإذا ثبت كراهته بعد الغسل، فكذا بعد الوضوء قياساً عليه. وفي جامع الترمذي: ومن كرهه إنما كرهه من قبل أنه قبل أن الوضوء يوزن. رُوي ذلك عن سعيد بن المسيب والزهري، ثم أسند عن الزهري قال: إنما كره المنديل بعد الوضوء؛ لأن الوضوء يوزن. وأما القول بكراهته بعد الوضوء لا الغسل، فرُوي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، واستدلّ له بحديث قيس بن سعد بن عبادة، قال: أتانا النبيّﷺ فوضعنا له ماء فاغتسل ثم أتيته بملحفة وَرْسِيَّة، فاشتمل بها فكأني أنظر إلى أثر الورس على منكبه، رواه ابن ماجه وغيره. واقتصر المستدل على هذا ولا يخفى أنه ليس فيه ما يدلّ على كراهته بعد الوضوء. ولعل وجهها ما ذكرنا عن الزهري فتذكر وتيمم بأن يقال: ولم ينقل في الغسل أنه يوزن. وأما القول بأنه يباح من غير كراهة بعد الغسل والوضوء، فقد حكاه الترمذي عن القائلين به بلفظ، وقد رخص قوم من أهل العلم من أصحاب النبيﷺ ومَن بعدهم في التمندل بعد الوضوء، وحكاه ابن المنذر عن عثمان بن عفان، والحسن بن علي، وأنس، وبشير بن أبي مسعود، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، وعلقمة، والأسود، ومسروق، والضحّاك، ومالك، والثوري، وأصحابنا وأحمد وإسحاق، ويشهد له بالنسبة لأصحابنا ما في الآثار لمحمد بن الحسن أخبرنا أبو حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم في الرجل يتوضأ فيمسح وجهه بالثوب، قال: لا بأس به. ثم قال: أرأيت لو اغتسل في ليلة باردة أيقوم حتى يجف؟ قال محمّد: وبه نأخذ، ولا نرى بذلك بأساً وهو قول أبي حنيفة، انتهى. قال النووي في شرح المهذب: وهذا هو الذي يختاره ويعمل به، فإن المنع والاستحباب يحتاج إلى دليل وهو كما قال، ولم يوجد دليل المنع. وحديث ميمونة لا يفيده، بل ما فيه من نفضه الماء بيده يفيد الجواز من غير كراهة مع الردّ على من احتج على الكراهة بأن الوضوء يوزن أو أنه أثر عبادةٍ فيكره إزالته كدم الشهيد، وخلوف فم الصائم؛ إذ لو كان الأمر على ما احتجّ به كل من هذين القائلين لما نقصه عنه، لأن النفض كالمسح في إتلاف الماء على أن

....

الظاهر أن ردّه الخرقة كان واقعة حال لا عموم لها يحتمل أن يكون لشيء رآه بها من وسخ أو غيره أو لاستعجاله للصلاة أو تواضعاً لله.

ويوافق على هذا ما سنن أبي داود بعد روايته لحديث ميمونة، وذكرت ذلك لإبراهيم فقال: كانوا لا يرون بالمنديل بأساً، ولكن كانوا يكرهون العادة. قال مسدد: فقلت لعبد الله بن داود: كانوا يكرهونه للعادة، فقال: هكذا هو ولكن وجدته في كتابي هكذا، والذاكر لإبراهيم لعله النخعي والأعمش سلمان بن مهران أحد رواته، كما صرّح به الطبري في روايته لهذا الحديث بلفظ: قال الأعمش: فذكرت ذلك لإبراهيم فقال: إنما كانوا يكرهون المنديل بعد الوضوء مخافة العادة، انتهى. يعني: النائية عن الترفه، فإنه إذا جرى عليها الآدمي استَهوته واستعبدته والحرم قطعها والإعراض عنها والنفض قرينة لحمل الرد على أحد هذه المحامل، ثم مع الاحتمال يسقط الاستدلال. وفي كتاب الإلمام بآداب دخول الحمام وما يتعلق به من الأحكام للإمام الشريف أبي المحاسن محمد بن علي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أخبرنا محمد بن إسماعيل، أخبرنا أبو إسحاق الأرموي، أخبرتنا كريمة القرشية، أنا أبو علي بن الجنوبي، أنا أبو القاسم المصيصي، أنا أبو عبد الرحمن بن عثمان، أخبرنا أبو إبراهيم محمد بن أحمد بن أبي ثابت، حدثنا أحمد بن بكير، حدثنا يعلى، حدثنا سفيان، عن ليث، عن دريق، عن أنس قال رسول الله ﷺ: «لا بأس بالمنديل بعد الوضوء» وهذا إسناد لا بأس به، انتهى. وقول الترمذي: ولا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء، انتهى. لا ينفي وجود الحسن ونحوه. والمطلوب لا يتوقف ثبوته على الصحيح، بل كما يثبت به يثبت بالحسن أيضاً، ثم ينتفي بعد هذا علاوة حديث قيس بن سعيد المذكور آنفاً. وما أخرج ابن ماجه أيضاً عن سلمان الفارسي أن رسول الله ﷺ توضأ فقلب جبة صوف كانت عليه فمسح بها وجهه. وما أخرج الترمذي عن معاذ بن جبل، قال: رأيت النبي ﷺ إذا توضأ مسح وجهه بطرف ثوبه. وعن عائشة قالت: كان لرسول الله ﷺ خرقة يتنشف بها بعد الوضوء، فلا يضر تضعيف كل واحد من هذه الأحاديث في ثبوت المطلوب وهو إباحة التنشيف من غير كراهة، على أن الجمهور على العمل بالحديث الضعيف الذي ليس بموضوع في فضائل الأعمال، فهو في إبقاء الإباحةالتي لم يقم دليل على انتفائها كما فيما نحن فيه أجدر حينئذ. ثم لا يخفى حسن ما أشار إليه قاضي خان من أولوية عدم المبالغة والاستقصاء في التنشيف.



ثم هذا كله إذا لم يكن حاجة إلى التنشيف، فإن كان فالظاهر أنه لا ينبغي أن يختلف في جوازه

وَأَنْ يَغْسِلَ رِجْلَيْهِ بَعْدَ اللّبس، وَأَنْ يُصَلِّي سُبْحَةً.

وَأَمَّا النِّيَّة، فَلَيْسَتْ بِشَرْطٍ في الوضوءِ وَالِاغْتِسَالِ ....

من غير كراهة، بل في استحبابه أو وجوبه بحسب تلك الحالة العارضة المندفعة به. وأما تنشيف الميت بعد غسله، فقال الرافعي من الشافعية: مستحب لئلا يفسد الكفن، انتهى وهو مقتضى كلام مشايخنا رحمهم الله تعالى، فإنهم نصّوا على أنه ينشف كيلا تبتل أكفانه زاد غير واحد فيصير مثله، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَغْسِلَ رِجْلَيْهِ بَعْدَ اللّبس.

[ش] لم أر أحداً ذكر هذا من السنن، ثم لا دليل فيما يظهر يفيده. نعم في الذخيرة نقلاً عن العيون خاض الرجل في ماء الحمام بعدما غسل قدميه، فإن لم يعلم أن في الحمام جنباً أجزأه أن لا يغسل قدميه. وإن علم أن في الحمّام جنباً قد اغتسل يلزمه أن يغسل القدمين إذا خرج. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في واقعاته: وعلى ما اخترناه في الماء المستعمل ينبغي أن لا يلزمه غسل القدمين، لكن استثنى الجنب في الكتاب؛ لأن الجنب يكون على بدنه قذر ظاهراً وغالباً حتى لو لم يكن كان الماء المستعمل للجنب والمحدث سواء، ويكون ظاهراً على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين وهو الظاهر، انتهى.

فكأن المصنف مشى على هذا إلى أنه ذهب إلى استنان الغسل ليخرج عن الخلاف ويحصل النظافة للمغتسل بيقين، ثم قصد الإشارة إلى هذا فتساهل في أداءِ العبارة المفيدة لهذا المراد، والله تعالى يغفر لنا وله وللمسلمين، آمين.

[م] وَأَنْ يُصَلِّي سُبْحَةً.

[ش] أي: نافلة عقبه إلا في وقت مكروه كما استثناه عند عدّه لهذا من آداب الوضوء لما سنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى. ولعله لم يستثنه هنا أيضاً اكتفاءً باستثنائه له فيما تقدم وعدّه من آداب الغسل كعدّه من أبواب الوضوء أوجه. ثم الوجه فيه إطلاق حديث بلال في الصحيحين كما سقناه ثمة، والقياس على الوضوء.

[م] وَأَمَّا النِّيَّة، فَلَيْسَتْ بِشَرْطٍ في الوضوءِ وَالِاغْتِسَالِ.

[ش] وقد تقدم بيان نفي اشتراطها لصحة الوضوء في عدّها من سنن الوضوء، وأن الأئمة الثلاثة على أنها شرط لصحته، والوجه من الطرفين، والكلام فيها في الاغتسال مثله خلافاً ودليلاً، فلا حاجة إلى إعادته وقد كان الأَوْلى أن يقول: والنية، كما قال هكذا في أثناء عدّه سنن الوضوء.

حَتَّى أَنَّ الجُنُبَ إِذا انْغَمَسَ في الماءِ الجَاري أَوْ في الحوْضِ الكبيرِ للتبرُّدِ أَوْ قَامَ في المطرِ الشَّديدِ وتمضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ يخرجُ مِنَ الجنابَةِ.

وَالاغتسالُ عَلَى أَحَدَ عَشرَ وَجْهاً، خَمْسَةٌ مِنْها فَريضَة مِنَ الحيْضِ والنِّفاسِ والتِقاءِ الختانَيْنِ مَعْ غَيْبوبَةِ الحَشْفَةِ وخُروجِ المنيِّ عَلى وَجْهِ الدَّفْقِ والشَّهْوَةِ وَالاحتلامِ إِذا خَرَجَ مَعَهُ المنيُّ أَوِ المذيُّ، وأَربعةٌ مِنْها سُنَّةٌ: غُسْلُ يَوْمِ الجمُعَةِ والعِيدَيْنِ وَيَوْمُ عَرَفة وعِنْدَ الإِحْرامِ، ووَاحِدٌ مِنْها وَاجِبٌ وَهُو غُسْلُ الميّتِ حَتَّى لَا تجوزُ الصَّلاة عَلَيهِ قَبْلَ الغسلِ أَوْ قَبْلَ التَّيمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الماءِ، وَوَاحِدٌ مِنْها مُسْتَحَبٌّ وَهُوَ غُسْلُ الكافِرِ إِذا أَسْلَمَ، هَكَذا ذَكَرَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ السَّرْخسي رَحِمَه اللهُ تعالى في شِرْحِهِ، وذَكَرَ في المحيطِ: أَنَّ الكافرَ إِذا أَجْنَبَ ثُمَّ أَسْلَمَ الصَّحيحُ أَنَّه يَجِبُ عَلَيْهِ الغُسْل.

[م] حَتَّى أَنَّ الجُنُبَ إِذا انْغَمَسَ في الماءِ الجَاري أَوْ في الحوْضِ الكبيرِ للتبرُّدِ أَوْ قَامَ في المطرِ الشَّديدِ وتمضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ يخرجُ مِنَ الجنابَةِ.

[ش] عند أصحابنا في المسائل الثلاث غير أنهم قالوا: إن مكث في الماء الجاري قدر الوضوء والغسل، فقد أكمل السنّة وإلا فلا، وإنما قيّد الماء بالجاري والحوض بالكبير وهو ما لا يتحرك طرفه بتحريك الطرف الآخر كما سيأتي؛ لأن في انغماسه في الماء القليل الذي ليس بجار حوضاً صغيراً كان أو غير حوض مع المضمضة والاستنشاق خلافاً في نزول الجنابة عنه مع تفصيل في ذلك نذكره إن شاء الله تعالى في مسألة ما إذا وقع أو دخل جنب في البئر لطلب الدلو.

ثم لا يخفى أن قوله: وتمضمض واستنشق قيّد في كل من المسائل الثلاث، وأن المراد في المسألة الأخيرة ولم ينوِ ما يرفعها وقد كان الأوْلى التصريح بما يفيد هذا المراد ليكون نصاً في كونها من ثمرات الخلاف، ولولا أن القيام في المطر الشديد لا يكون للتبرد عادة لقلنا بتقديره فيها أيضاً، ثم القول بكونه مخرج من الجنابة لكل من هذه الأمور تفريعاً على القول باستنان النيّة في الغسل دون اشتراطها لصحته ظاهر.

[م] وَالاغتسالُ عَلَى أَحَدَ عَشرَ وَجْهاً، خَمْسَةٌ مِنْها فَريضَة مِنَ الحيْضِ والنِّفاسِ والتِقاءِ الختانَيْنِ مَعْ غَيْبوبَةِ الحَشْفَةِ وخُروجِ المنيِّ عَلى وَجْهِ الدَّفْقِ والشَّهْوَةِ وَالاحتلامِ إِذا خَرَجَ مَعَهُ المنيُّ أَوِ المذيُّ، وأَربعةٌ مِنْها سُنَّةٌ: غُسْلُ يَوْمِ الجمُعَةِ والعِيدَيْنِ وَيَوْمُ عَرَفة وعِنْدَ الإِحْرامِ، ووَاحِدٌ مِنْها وَاجِبٌ وَهُو غُسْلُ الميّتِ حَتَّى لا تجوزُ الصَّلاة عَلَيهِ قَبْلَ الغسلِ أَوْ قَبْلَ التَّيمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الماءِ، وَوَاحِدٌ مِنْها مُسْتَحَبٌّ وَهُوَ غُسْلُ الكافِرِ إِذا أَسْلَمَ، هَكَذا ذَكَرَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ السَّرْخسي رَحِمَه اللهُ تعالى في شِرْحِهِ، وذَكَرَ في المحيطِ: أَنَّ الكافرَ إِذا أَجْنَبَ ثُمَّ أَسْلَمَ الصَّحيحُ أَنَّه يَجِبُ عَلَيْهِ الغُسْل.

....

[ش] هكذا في الخلاصة وشرح الزاهدي، إلا أنه لم يذكر في الخلاصة في التقاء الختانين لفظ: مع غيبوبة الحشفة، فإنه بناء على ما في خبر مطلوب ذكر تواري الحشفة مع التقاء الختانين للتأكيد؛ لأن التقاءهما لا يحصل إلا بعد تواري الحشفة مع التقاء الختانين؛ لأن موضع ختان الرجل في آخر الحشفة، فإذا انتهى إلى موضع ختان المرأة توارت الحشفة. والمصنف ذكر ذلك كما ذكر غيره أيضاً تبركاً بما وقع في الحديث كما قدمناه عن مصنف ابن أبي شيبة، وسنن ابن ماجه في شرح قوله: وكذا الإيلاج في السبيلين، على أنه قد قيل: إنما ذكر ذلك في الحديث لئلا يتوهم متوهم أن المراد مماسة الفرجين من غير توارٍ للحشفة من باب إطلاق اسم الشيء على ما يقرب من ذلك الشيء، ولكن مجرد هذا لا يوجب الغسل؛ بل الوضوء عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافاً لمحمد. وفي شرح الزاهدي مكان التقاء الختانين لفظ تواريْ الحشفة؛ يعني في قبل أو دبر من آدمي حي ممن يشتهي فحذفه للعلم به فهو حينئذ أوْلى لشموله بخلاف التقاء الختانين، فإنه قاصر على إيلاج الذكر في قبل المرأة، واقتصر في الخلاصة أيضاً على إنزال المنيّ والاحتلام مكان قول المصنف: وخروج المني... إلى آخره للعلم بهذه القيود، ووافق الزاهدي المصنف على الأول، والخلاصة على الاقتصار على الاحتلام ثم غير خافٍ أن المراد من افتراض الغسل إذا وجد المحتلم المذي أن يجد ما صورته صورة المذي كما قدمناه في شرح قوله: ومن استيقظ فوجد على فراشه أو فخذه بللاً ثم لو ذكر بللاً مكان والتقاء الختانين... إلى آخره، والجنابة كما ذكره في المحيط والبدائع لكان مجرياً وحينئذ يكون الاغتسال المذكور تسعة.

فإن قلت: لكن إذا لم يكتفِ المصنف بذلك وعدَّده بما عدّد من الأسباب لها كان ينبغي أن يذكر غسلاً آخر عما إذا وجد مذياً في فراشه ولم يتذكر حلماً كما هو قول أبي حنيفة ومحمّد، ومن ثمة ذكره في البدائع سبباً مستقلاً من أسباب الجنابة المختلف فيها.

قلت: هو كذلك إلا أنه لم يذكره المصنف، والله أعلم لأنه يشكل عليه إطلاق الفرض بالمعنى المصطلح وهو ما ثبت بدليل لا شبهة فيه، فإنه ظاهر أن وجوب الغسل في هذه الصورة لم يثبت بدليل لا شبهة فيه لثبوت الشبهة في كونه جنباً فلم يتناوله دليل وجوبه قطعاً ويقيناً، ولعل العذر عن صاحب البدائع أنه قصد بالغسل المفروض ما يعمّ الفرض العملي والعلمي بقرينة تقسيم أسباب بعض أفراده وهو الغسل من الجنابة إلى مجمع عليه ومختلف فيه، وقد كان يمكن المصنف أن يذكره بناء على هذا أيضاً أو يفصح بأنه من قبيل الغسل الواجب بالمعنى المصطلح عليه، والله تعالى أعلم.

وتعقب في الخلاصة كون غسل الكافر إذا أسلم مستحباً بقوله: هذا إذا لم يكن جنباً، فإن

أجنب ولم يغتسل حتى أسلم اختلف المشايخ فيه، انتهى. ومثله في البدائع مع زيادة، قال بعضهم: لا يلزمه الاغتسال أيضاً؛ لأن الكفار غير مخاطبين بشرائع هي من القربات والغسل يصير قربة بالنية، فلا يلزمه. وقال بعضهم: يلزمه؛ لأن الإسلام لا ينافي بقاء الجنابة، بدليل أنه لا ينافي بقاء الحدث حتى يلزمه الوضوء بعد الإسلام، فكذا الجنابة. وعلى هذا غسل الصبي والمجنون عند البلوغ والإفاقة، انتهى. ولا يخفى ضعف هذه الشبهة المذكورة للقائل بأنه لا يلزمه الغسل، فإن النية ليست بشرط لصحته عند أصحابنا وسنقف على أن الوجه هو القول بالوجوب ونزيدك وجهاً حسناً إذا ما زدته نظراً، ونذكر أن الأصح والأحوط غسل الصبي إذا بلغ بالاحتلام، فكذلك ينبغي أن يكون الأمر في المجنون إذا أفاق. والوجه في ذلك ظاهر لمن أنصف، والله أعلم.

ثم في الفتاوى الخانية: الكافر إذا أجنب ثم أسلم، قال شمس الأئمة السرخسي: يجب عليه الغسل، انتهى. فهذا يفيد أن ما نقله المصنف عنه محله إذا أسلم غير جنب، وحينئذٍ لا يخالفه ما نقله عن المحيط كما هو ظاهر سوقه، وقد نقل الزاهدي عن البحر المحيط أن هذا ـ أعني: الوجوب ـ ظاهر الرواية ويوافقه ما في الخلاصة في سياق نقله عن الأصل، وكذا الكافر إذا أجنب ثم أسلم وأراد الصلاة أو قراءة القرآن يمنع حتى يغتسل. ولعل تقدم ذكر هذا فيها على ما ذكرناه منها أنها حمله على إردافه بالتنصيص على أن الصحيح الوجوب، ولا شك أنه المتجه؛ فلا جرم أنْ مشى عليه في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ فقال: وندب لمن أسلم ولم يكن جنباً وإلا لزم، ونص في محيط الإمام السرخسي والراذ والنصاب على أنه الأصح. وقد رأيت أن أذكر لفظ المحيط وأردفه بما في الذخيره في هذه المسألة لما في غضون ذلك من الفائدة، فقال في المحيط: والأصح أنه يلزمه، وعليه نصّ محمد في السير الكبير، فقال: وينبغي للكافر إذا أسلم أن يغتسل غسل الجنابة؛ لأن المشركين لا يغتسلون من الجنابة ولا يدرون كيف الغسل. معناه: أنهم لا يأتون بالمضمضة والاستنشاق وهما فرضان في الجنابة، وفيه بيان أن صفة الجنابة تتحقق في حق الكافر بمنزلة الحدث إذا وجد سببه وصفة الجنابة صفة مستدامة، فاستدامته بعد الإسلام كإنشائه، ولو اغتسل الكافر قبل إسلامه وهو يعلم به صحّ لوجود سببه وهو إيصال الماء إلى جميع بدنه، انتهى. وفي الذخيرة بعد نقله عن السير مثل ما نقله في المحيط، قال: وإنما أراد بما قال ـ والله أعلم ـ أن من المشركين من لا يدين الاغتسال من الجنابة، ومنهم من يدين كقريش وبني هاشم، فإنهم توارثوا ذلك من إسماعيل عليه السلام، إلا أنهم لا يدرون كيفيته وكانوا لا يتمضمضون ولا يستنشقون وهما فرضان، ألا ترى أن فرضية المضمضة والاستنشاق خفيت على كثير من العلماء، فكيف على الكفار، فحلل الكفار على ما أشار إليه الكتاب إما أن لا يغتسلون عن الجنابة أو يغتسلون عنها لكن لا يدرون كيفيتها، وأيُّ ذلك كانوا يؤمرون بالاغتسال بعد الإسلام لبقاء حكم الجنابة، فما ذكر محمد بيان أن صفة الجنابة تتحقق

....

في حق الكفار عند وجود سبب وجوبها وبه تبين أن ما ذكر بعض مشايخنا أن الغسل بعد الإسلام مستحب، فذلك في حق من لم يكن قبل ذلك أجنب، وبه تبين أن من قال: الجنابة في حق الكفار لا يوجب الاغتسال بعد الإسلام؛ لأن الكفار غير مخاطبين بالشرائع غير سديد، وهذا فصل اختلف فيه المشايخ، فمن قال: مخاطبون بها نقول: الغسل يجب عليه في حال كفره، ولهذا لو أتى به يصح، وهذا ظاهر. ومن قال لا يخاطبون بها ينبغي أن يقول بوجوب الغسل بعد الإسلام لوجهين: أحدهما: أن الاغتسال لا يجب بالجنابة، ليقال: إنه وقت وجوب الاغتسال غير مخاطب بالشرائع، وإنما وجوبه بإرادة الصلاة وهو جنب، كما أن الوضوء لا يجب بالحدث وإنما يجب بإرادة الصلاة، وهو محدث. قلنا: وهو عند إرادة الصلاة جنب مسلم، فلذلك يلزمه الاغتسال. والثاني: أن صفة الجنابة تستدام، فاستدامتها بعد الإسلام كإنشائها، ولهذا قلنا: لو انقطع دم الحيض قبل أن تسلم ثم أسلمت لا يلزمها الاغتسال؛ لأنه لا استدامة للانقطاع حتى يجعل دوامه كانتدابه، فلم يوجد سبب وجوب الاغتسال في حقها بعد الإسلام لا حقيقة ولا حكماً، فلا يلزمها الاغتسال، انتهى. فظهر بما ذكرناه من اتجاه وجوب الغسل على الكافر إذا أجنب ثم أسلم قبل أن يغتسل، بل هو الأمر الذي لا محيد عنه. وأقول: وكذلك ينبغي أن يكون الحال فيمن انقطع دم الحيض عنها قبل إسلامها ثم أسلمت، والفرق المذكور بينها وبينه ليس بمتجه.

أما **أولاً**: فلأنه إذا كان السبب في الغسل من الجنابة: الجنابة مراداً بها الحدث الذي اعتبره الشارع قائماً بأعضاء الإنسان عن خروج المني منه على سبيل الشهوة محرماً لتلاوة القرآن ومسّ المصحف وملابسة الصلاة، فليكن السبب في الغسل من الحيض الذي اعتبره الشارع قائماً بأعضائه البالغة من بنات آدم عن خروج الدم الخارج منها في زمن معلوم وسنّ معلوم وسمّاه بالحيض محرماً لما حرمه الحدث المسمى بالجنابة، وكل منهما مما يستدام، وإلا فما الموجب لكونه في الغسل من الجنابة: الجنابة بالمعنى المذكور، وفي الغسل من الحيض انقطاع الدم، ولا يقال الموجب عدم الخطاب المنجز للمرأة بالغسل في حالة جريان دم الحيض منها وعدم الاعتداد به حينئذ لو فعلته وتنجز خطابها فيه عند الانقطاع والاعتداد به حينئذ؛ لأنا نقول: ومثل هذا جاز فيما هو سبب الجنابة، فإن الرجل غير مخاطب خطاباً منجزاً بالغسل من الجنابة حال وجود سببها من إنزال المني على وجه الدفق أو غيبوبة الحشفة في المحل الموجب لها، وليس بمعتد بالغسل منها حينئذ لو فعله وهو مخاطب في حالة انقضائه ومعتدّ به حينئذ، فكما أن هذا لم يجعل موجباً لكون السبب في الغسل من الجنابة هو انقطاع سببها المذكور، فكذلك لا يجعل موجباً لكون السبب في الغسل من الحيض هو انقطاعه.

....

وأما **ثانياً**: فلأن القول بكون صفة الجنابة مما يستدام بخلاف صفة انقطاع الحيض غير ظاهر، بل كون صفة الانقطاع مما يستدام أظهر من كون صفة الجنابة كذلك، فإن كون صفة الانقطاع مستمرة الدوام ما لم يطرأ ضدها الذي هو سيلان الدم المخصوص أمر محسوس، والفرض هنا عدم طروء الضد ولا كذلك صفة الجنابة، فإنه أمر اعتباري اعتبره الشارع قائماً بأعضاء الإنسان، فليس يعلم كونها صفة مستدامة إلا بقيام الدليل الشرعي على كونها معتبرة الاستمرار مطلقاً أو إلى غاية معلومة، فطاح الفرق المبني على دعوى أن الجنابة مما يستدام بخلاف الانقطاع.

وأما **ثالثاً**: فظاهر وجوب الاغتسال على من انقطع حيضها قبل الإسلام ولم تغتسل حتى أسلمت على قول عامّة المشايخ. أما على قول القائلين منهم بأن الكفار مخاطبون بالشرائع فظاهر، وأما على قول القائلين منهم بأن الكفار غير مخاطبين بالشرائع، فلأن الحيض يوجب حدثاً مستداماً إلى غاية ترفعه وهو الاغتسال بعد الانقطاع كالخارج النجس من السبيلين أو غيرهما عندنا في حق الحدث الأصغر إلى غاية ترفعه وهو الوضوء عند عدم ملابسته كما ينقضه وأيضاً على وزان ما تقدم من الذخيرة في حق الجنب، فإنّ الاغتسال لا يجب بالحيض ليقال إنها وقت وجوب الاغتسال غير مخاطبة بالشرائع، وإنما وجوبه بإرادة الصلاة مثلاً كما قال بعضهم عند إرادة الصلاة مسلمة غير متطهرة من الحيض، فيجب عليها الغسل كما لو حاضت بعد الإسلام وانقطع دمها ولم تغتسل.

هذا والسبب في التحقيق ما تقدم من أنه وجوب ما لا يحل مع حدث الحيض، ولا شك في أنه قد ثبت اتصافها ولم يثبت كون الإسلام رافعاً له، فيجب القول بنقائه؛ إذ الأصل بقاء ما كان على كان حتى يثبت خلافه ولم يثبت هنا. وإذا كان نافياً وقد توجه الخطاب بوجوب أمور لا محل معه، فوجبت إزالته مسبباً عن وجوبها على أنا قد رأينا الشرع اعتبر أيضاً جنس هذا الوصف وهو حدث الجنابة في غير هذا الحكم، وهو الاغتسال في حق كافر أجنب ثم أسلم قبل الاغتسال على ما هو الصواب، واعتبر أيضاً جنس هذا الوصف وهو الحدث الأصغر في جنس هذا الحكم، وهو الطهارة الصغرى بالإجماع وكل منهما إذا تجرد كفى في إثبات المطلوب، وهو وجوب الاغتسال في حقها، فكيف وقد اجتمعا مع ما تقدم والأمر في النفساء فيما يظهر لا لأمرٍ فيها، هذا ما سنح للعبد الضعيف وهو بحمد الله تحقيق دقيق شريف؛ فلا جرم أن ذكر في النصاب أن الأصح أنه يجب عليها إذا طهرت من الحيض، ثم أسلمت، وكذا إذا بلغ الصبي بالاحتلام. وقال قاضي خان في فتاواه بعد أن ذكر من الكلام في الكافر إذا أجنب ثم أسلم، والكافرة إذا حاضت ثم طهرت من حيضها ثم أسلمت، والصبي إذا بلغ بالاحتلام، والمرأة إذا بلغت بالحيص ما ذكر والأحوط وجوب الغسل في الوجوه كلها، انتهى.

....

ثم الدليل على افتراض هذه الأغسال تقدم مفصلاً فلا حاجة إلى إعادته، هذا وعدَّ بعضهم من الأغسال المفروضة ما إذا أصاب جميع بدنه النجاسة الحقيقية أو بعضَهُ قدر منها مانع صحة الصلاة، وخفي مكانه. ولا يخفى أن كلاً منهما ليس مما نحن فيه، فعدَّه من ذلك سهو.

ثم اعلم أن قول المصنف وغيره وواحد منها واجب وهو غسل الميت موافق لغير ما كتاب من الكتب المعتبرة في المذهب، ومنهم من عدَّه من فروض الكفايات، وحكى غير واحد الإجماع عليه، ووقع في تتميم الفتاوى الخانية أنه سنّة، وفي خزانة الفتاوى: مؤكدة، انتهى. وفيه نظر، ثم هو مقيّد بأمور:

منها: أن يكون ميتاً مات بعد الولادة على خلاف في ذلك، فالمرويّ عن أبي حنيفة ومحمّد أن المولود إذا لم يستهل لم يسمَّ، ولم يغسل ولم يصلَّ عليه، وهكذا ذكر الكرخي. وعن أبي يوسف أنه يغسل ويسمى ولا يصلى عليه، وهكذا ذكر الطحاوي، والأول ظاهر الرواية إلا أنه نصَّ غير واحد من المتأخرين أن الثاني هو المختار منهم صاحب الهداية.

ومنها: أن يكون مسلماً لأن الغسل وجب كرامة للميت والكافر ليس من أهلها. نعم، إذا كان للمسلم ذو رحم محرم منه كافر لا بأس بأن يغسله ويكفنه ويتبع جنازته ويدفنه؛ كذا في البدائع. لكن لا يغسله كغسل المسلم، بل كغسل الثوب النجس كما صرَّح به صاحب المختار ثم يلفّه في خرقة تستره ثم يلقيه في حفيرة مخفية.

ومنها: أن لا يكون قد قتل بالسعي في الأرض بالفساد كأهل البغي وقطاع الطريق والمكابر والخناق الذي خنق غير مرة إهانة لهم وزجراً لأمثالهم. قالوا: وحكم المقتولين بالعصبية حكم أهل البغي. ومنها: أن لا يكون شهيداً على ما فيه من تفصيل وشروط على ما يعرف في غير هذا الكتاب شرفاً، ومن يد إكرام لمن بهذه المثابة.

ومنها: أن لا يكون خنثى شكلاً على ما فيه من خلاف، ففي تتمة الفتاوى الصغرى: ظاهر الرواية تيمم ولا يغسل إذا بلغ بالسن أو كان مراهقاً، انتهى.

قلت: وكان هذا التقييد بناءً على حمل ما ذكره الطحاوي عن محمد أن الخنثى إذا بلغ، فلا إشكال على ما إذا كان بلوغه بغير السن، ثم على ما ذكروا من الإشكال قد يستمر بعدم ظهور شيء من إمارات الرجال أو النساء أو متعارضها، فلا يحتاج إلى هذا التقييد في هذا الحكم، فإن هذا الحكم كما هو ثابت للخنثى إذا كان مشكلاً بأحد الطرفين المذكورين أولاً فهو ثابت له أيضاً إذا كان مشكلاً بأحد الطريقين المذكورين ثانياً. وقيل: يغسل في ثيابه، وقيل: في كوارة.

....

ومنها وجود الماء؛ لأن وجود الفعل مقيد بالوسع ولا وسع مع عدم الماء، فسقط الغسل وحينئذ يتيمم كما أشار إليه المصنف؛ لأن التيمم صلح بدلاً عن الغسل في حال الحياة، فكذا بعد الممات؛ غير أن الجنس تيمم الجنس بيده. وأما غير الجنس، فإن كان ذوي رحم فكذلك، وإن كان أجنبي فإن لم يكونا زوجين تيممه بخرقة تستر يده؛ لأن حرمة المس ثابتة بينهما كما في حال الحياة إلا إذا كان أحدهما مما لا يشتهى كالصغير والصغيرة فتيممه من غير خرقة، وإن كانا زوجين فتيممه الزوجة بلا خرقة، وييممها الزوج بخرقة ثم يتفرع على عدم جواز الصلاة قبل الغسل عند القدرة عليه أنهم لو ذكروا بعد الصلاة قبل دفنه أنهم لم يغسلوه غسلوه وأعادوا الصلاة عليه؛ لأن طهارة الميت شرط جواز الصلاة عليه، كما أن طهارة الإمام شرط وقد فقدت وقدر عليها، فلا يعتد بتلك الصلاة فيُغسل ويصلى عليه. وأما لو ذكروا بعد الصلاة عليها ودفنه أنهم لم يغسلوه لم ينبشوه؛ لأن النبش حرام حقاً لله تعالى، فيسقط الغسل ولا تعاد الصلاة عليه؛ لأن طهارته شرط جوازها. وعن محمّد أنه يخرج ما لو يهيلوا عليه التراب؛ لأن ذلك ليس بنبش، فإن أهالوا التراب لم يخرج وتعاد عليه لأن تلك الصلاة لم تعتبر لتركهم الطهارة مع الإمكان، والآن فات الإمكان فسقطت الطهارة، فيصلى عليه، والله تعالى أعلم.

وأما الدليل على استنان الأغسال المذكورة في الكتاب، فقالوا: قوله ﷺ: «من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل» رواه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه بعض الحفاظ. وما روى ابن ماجه من طريق عبد الرحمن بن عقبة بن الفاكه، عن جده وكانت له صحبة: أن النبي ﷺ كان يغتسل يوم الفطر، ويوم النحر، ويوم عرفة. وما روي أيضاً عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يغتسل يوم الفطر والأضحى. وما رواه البزار عن أبي رافع أن رسول الله ﷺ كان يغتسل للعيدين؛ غير أن في أسانيد هذه ضعفاً. وما روى الترمذي عن زيد بن ثابت أنه رأى النبيّ ﷺ تجرد لإهلاله واغتسل. وأخرجه الدارقطني والطبراني والعقيلي. وفي روايتهم: اغتسل لإحرامه هذا، وفي الهداية: وقيل: هذه الأربعة مستحبة. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو النظر وقدره بما يراد هذا المحل طولاً بذكره.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والذي يظهر استنان غسل الجمعة لما عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أن النبيّ ﷺ كان يغتسل من أربع: من الجنابة، ويوم الجمعة، وغسل الميت، ومن الحجامة؛ رواه أبو داود، وصححه ابن خزيمة، والحاكم وقال: على شرط الشيخين. وقال البيهقي: رواته كلهم ثقات مع ما تقدم، فإن هذا الحديث ظاهر يفيد المواظبة، وما تقدم يفيد جواز الترك من غير لوم عليه؛ إذ معنى فبها ونعمت، فبالسنّة أو بالرخصة أخذ ونعمت الفعلة هذه، وبهذا القدر تثبت السنّة.

....

واستنان غسل الإحرام نظراً لما أخرج غير واحد من الحفاظ، منهم الحاكم وصححه على شرط الشيخين عن ابن عمر، قال: من السنّة إذا أراد أن يحرم فإن قول الصحابي من السنّة حكمه الرفع إلى رسول الله ﷺ عند جمهور أهل العلم، ثم يعضده الحديث المتقدم ولا سيما إن قلنا: إن إهلاله اسم جنس مضاف فيعمّ كل إهلال صدر منه، وهذا مما جنح إليه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ. واستنان غسل العيدين إن قلنا بأن يعدد الطرق الواردة فيه تبلغ به درجة الحسن، وإلا فالندب، وفي ذلك تأمل. ثم هل المضاف المقدّم في قولهم: غسل الجمعة لفظ صلاة أو لفظ يوم؟ فعلى قول أبي يوسف صلاة، وعلى قول الحسن بن زياد يوم بناء على أنه عند أبي يوسف للصلاة، وعند الحسن لليوم، وهذا هو الواقع في لفظ المصنف كما رأيت، قالوا: وثمرة الخلاف تظهر فيمن اغتسل يوم الجمعة ثم أحدث فتوضأ وصلى الجمعة، وفيمن اغتسل بعد صلاة الجمعة قبل غروب شمس يوم الجمعة، فإنه لا ينال فضل غسل الجمعة عند أبي يوسف وعند الحسن ينال، وفيمن لا تجب عليه صلاة الجمعة كأهل البرّ والمسافر والعبد والمرأة؛ يعني: إذا لم يحضروا صلاة الجمعة لأجل فعلها، فإن على قول أبي يوسف: لا يسنّ الاغتسال في حق هؤلاء، وعلى قول الحسن: يستسن. وفي الخلاصة والكافي: لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل عند أبي يوسف، وعن الحسن، واستشكله غير واحد منهم؛ منهم: فخر الدين الزيلعي شارح الكنز، فقال: وهو مشكل جداً لأنه لا يشترط وجود الاغتسال فيما سنّ الاغتسال لأجله، بل إنما يشترط أن يكون فيه وهو متطهر بطهارة الاغتسال. ألا ترى أن أبا يوسف لا يشترط الاغتسال في الصلاة، وإنما يشترط أن يصليها بطهارة الاغتسال. فكذا ينبغي أن يكون متطهراً بطهارته في ساعة من اليوم عند الحسن، لا أن يستثنى الغسل فيه، انتهى. قال شيخنا: فلا يحسن نفي الحسن، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولعل مستند الحسن في ذلك كون الأخبار علقته باليوم كما في حديث الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرّب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرّب كبشاً أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة كأنما قرّب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرّب بيضة، فإذا خرج الإمام حضرت الملائكة يستمعون الذكر». وقد تمسكت بذلك الشافعية على أن وقته من الفجر ومن هذا يظهر سقوط عدم اشتراطه في الصلاة على القول بكونه لها على أن هذا قام الدليل على عدم إرادة ذلك، وهو منافاة فعله لها ولم يوجد على القول بأنه لليوم. ثم لعل الجواب عن هذا أن وروده في الأخبار معلق بكونه في اليوم خرج مخرج بيان الأفضل فيه لما في وقوعه فيه من أبلغته حصول المقصود من شرعته، وهو قطع الرائحة الكريهة بواسطة قرب فعله من فعلها، لا لأن ذلك شرط وقوعه سنّة لها. ومن ثمة قالت الشافعية: إن الأفضل

....

بقربه من ذهابه، ولو اغتسل بعد الفجر قبل طلوع الشمس فقد أتى بالسنّة، ومن هنا أيضاً ذكر في صلاة الجلابي: لو اغتسل يوم الخميس أو ليلة الجمعة استسن بالسنّة لحصول المقصود، وهو قطع الرائحة، انتهى. إلا أن إجراء هذا على إطلاقه في كل إنسان وزمان ومكان أظهر نظراً، هذا وذكر في الفتاوى الظهيرية محمداً مكان الحسن. وفي شرح الطحاوي أن عن أبي يوسف الغسل للصلاة واليوم معاً ثم نصوا على أن الأصح أنه للصلاة لا لليوم لزيادة فضيلتها على الوقت، واختصاص الطهارة بها.

قلت: ويشهد له قوله ﷺ: «من جاء منكم الجمعة فليغتسل» لفظ الصحيحين، وفي رواية لابن حبان في صحيحه: «من أتى الجمعة من الرجال والنساء، فليغتسل»، وفي رواية للبيهقي: «ومن لم يأتها فليس عليه غسل».

فرع:

اتفق يوم الجمعة يوم العيد فجامع ثم اغتسل فيه وصلى العيد والجمعة، فقد أتى بالغسل المفروض والمسنون لكلٍّ منهما، والوجه ظاهر. ثم في البدائع: يجوز أن يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف أيضاً؛ يعني أن يكون للوقوف أو لليوم كما في الجمعة، انتهى.

قلت: والظاهر أنه للوقوف وما أظن أن أحداً ذهب إلى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات. وفي المنبع شرح المجمع: فإن قلت: هل يأتي هذا الاختلاف في غسل العيد أيضاً؟ قلت: يتحمل ذلك، ولكني ما ظفرت به، انتهى. قلت: والظاهر أنه للصلاة أيضاً ويشهد له ما صح ما في موطأ مالك عن نافع أن عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل أن يغدوا.

تَنْبِيهٌ:

فإن قلت: ينبغي أن يكون يعتبر غسل كل من العيدين غسلاً مسنوناً على حدّه، لكنهم عن آخرهم اعتبروه لهما واحداً، فما وجهه؟ قلت: لعله اتخاذ ما سنّ الاغتسال له، فكما لم يعتبر الغسل لكل من كرات الشيء الواحد غسلاً مسنوناً غير الأول، كذلك لم يعتبر الاغتسال هكذا لكل من العيدين وهذا على أنه للصلاة ظاهر، فإن الصلاتين في العيدين متحدتين ذاتاً وشروطاً. وأما على أنه لليوم، فلعل وجهه اشتراك اليومين فيما يناسب المعنى المقصود من الاغتسال فيهما، وهو النظافة ـ أعني: إظهار السرور ـ مع التزين المباح بما يباح. وحرمة الصيام مع الاتحاد في الاسم عند الإطلاق عن قيد الإضافة، ولكن هذا لا يعزى عن شيءٍ للمتأمل.

....

تتميم:

قالوا: ومن الأغسال المندوبة الغسل لدخول مكة. قلت: بل ينبغي أن يعدّ من المسنونات، فعن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة، ويذكر عن النبيﷺ أنه فعله، متفق عليه. ومنها الغسل للاستسقاء، ومنها الغسل لصلاة الكسوف، ومنها غسل الصبي إذا بلغ بالسِّن دون الاحتلام. قلت: وعلى قياسه غسل الصبية إذا بلغت بالسنّ أيضاً دون غيره، وبلوغهما بالسن ببلوغ ثماني عشرة عند زفر، وإذا تمَّ له ثماني عشرة ولها سبع عشرة عند أبي حنيفة، وببلوغهما خمس عشرة سنة عند الصاحبين، وهو رواية عن أبي حنيفة أيضاً، واختبرت للفتوى. ومنها غسل المجنون إذا أفاق، ومنها الغسل من غسل الميت، ومنها الغسل من الحجامة. ومقتضى حديث عائشة المتقدم من قريب أن يكونا سنة، ومنها الغسل لليلة القدر إذا رآها، ومنها الغسل للتائب، ومنها الغسل للقادم من سفره، ومنها الغسل لمن يراد قتله، ومنها الغسل للمستحاضة إذا انقطع دمها، ذكر هذه الأربعة في خزانة الأكمل، والله أعلم.

تتميم:

في البدائع: ثم إنما وجب غسل جميع البدن بخروج المني ولم يجب بخروج البول والغائط، وإنما وجب غسل الأعضاء المخصوصة لا غير؛ لوجوه:

أحدها: أن قضاء الشهوة بإنزال المني استمتاع بنعمة يظهر أثرها في جميع البدن وهو اللذة، فأمر بغسل جميع البدن شكراً لهذه النعمة، وهذا لا يتقدر في البول والغائط.

والثاني: أن الجنابة تأخذ جميع ما في البدن من القوة حتى يضعف الإنسان بالإكثار منه، ويقوى بالامتناع فإذن أخذت الجنابة جميع البدن الظاهر والباطن بقدر الإمكان ولا كذلك الحدث فإنه لا يأخذ إلا الظاهر من الأطراف؛ لأن سببه يكون بظاهر الأطراف من الأكل والشرب ولا يكون بجميع البدن، فأوجب غسل ظواهر الأطراف لا جميع البدن.

والثالث: أن غسل الكل أو البعض وجب وسيلة إلى الصلاة التي هي خدمة الرب سبحانه وتعالى، والقيام بين يديه وتعظيمه، فيجب أن يكون المصلي على أطهر الأحوال وأنظفها ليكون أقرب إلى التعظيم وأكمل في الخدمة، وكمال النظافة يحصل بغسل جميع البدن، وهذا هو العزيمة في الحدث أيضاً إلا أن ذلك مما يكثر وجوده، فاكتفى منه بأثر النظافة وهي تنقية الأطراف التي تنكشف كثيراً ويقع عليها الأبصار أبداً وأقيم ذلك مقام غسل كل البدن دفعاً للحرج وتيسراً فضلاً

وَلَا يَجُوزُ لِلْجُنُبِ وَالحائِضِ والنُّفساءِ قِراءَةُ القُرآنِ، يَعْني: آيةً تامّةً ....

من الله ورحمة، ولا حرج في الجنابة لأنها لا تكثر فيبقى الأمر فيها على العزيمة، انتهى.

ولم أر لهم في تعميم غسل البدن عن الحيض والنفاس شيئاً بخصوصه، ويؤخذ من هذا الأخير وجه ذلك فيهما، فيقال: وجه ذلك أن غسل الكل أو البعض وجب وسيلة إلى الصلاة... إلى آخره، ثم يقال في موضع: ولا حرج في الجنابة... إلى آخره، ولا حرج في الحدث من الحيض والنفاس لأنهما لا يكثران فيبقى الأمر فيهما على العزيمة، والله تعالى أعلم.

[م] وَلَا يَجُوزُ لِلْجُنُبِ وَالحائِضِ والنُّفساءِ قِراءَةُ القُرآنِ.

[ش] لقوله ﷺ: «لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن»، ورواه الترمذي وابن ماجه وحسنه المنذري وصححه النووي، ولما عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ كان يخرج من الخلاء فيقرئنا القرآن ويأكل معنا اللحم، ولم يكن يحجبه أو قال: يحجزه عن القرآن شيء ليس الجنابة، أخرجه أصحاب السنن واللفظ لأبي داود، وحسنه الترمذي وصححه هو أيضاً وابن حبان والحاكم. والنفساء في معنى الحائض، ثم كل من هذين الحديثين يصلح مخصصاً لما في صحيح مسلم عن عائشة أنه ﷺ كان يذكر الله على كل أحيانه بعد القول يتناوله لقراءة القرآن فسقط تعلق ابن المنذر به على اختياره جواز قراءة القرآن للجنب. ثم في جامع الترمذي بعد روايته للحديث الأول وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين مِن بعدهم، مثل سفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق: لا تقرأ الحائض والجنب من القرآن شيئاً إلا طرف الآية والحرف ونحو ذلك. ورخصوا للجنب والحائض التسبيح والتهليل، انتهى. وذكره غير واحد من مشايخنا عن الطحاوي، وقوله في شرح الآثار: ويكره للجنب والحائض قراءة الآية التامّة؛ يشير إلى ذلك كما يشير أيضاً قول المصنف:

[م] يَعْني: آيةً تامّةً.

[ش] قال نجم الزاهدي: وهو رواية ابن جماعة عن أبي حنيفة، وعليه الأكثر، انتهى. وعليه مشى صاحب الخلاصة وصححه في الفصل الحادي عشر في القراءة من الخلاصة، وسنذكر لفظها في ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

ووجهه ما في محيط رضي الدين السرخسي أن النظم والمعنى يقصر فيما دون الآية، ويجري مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القرآن، ولهذا لا يجوز له الصلاة به، انتهى. ونحوه في شرح الجامع لفخر الإسلام، ثم قال: فيحل عند العذر، وقدّم قبله مشيراً إلى ما ذكره الطحاوي، وهذا عندنا في حال العذر ونصَّ على كون العذر احتياج الحائض والنفساء

....

والجنب إلى تعليم القرآن. ولا يخفى ما فيه بالنسبة إلى الجنب، ثم ما في كون هذا الاحتياج مبيحاً لذلك، على أن لقائل أن يقول: الضرورة مندفعة بالتعليم حرفاً حرفاً كما سننقله عن الذخيرة، وما ثبت عن الضرورة يتقدر بقدرها، وأيضاً ينبغي أن يشترط فيه أيضاً عدم نية القرآن لما سنذكره عن قريب معنًى وأثراً، وذهب الكرخي إلى كراهة قراءة ما دون الآية أيضاً على قصد القرآن، وهو المراد بقول صاحب الهداية: والتنجيس ويستوي في القراءة الآية وما دونها، وهو الصحيح. انتهى. ومشى عليه في الخلاصة في ذكر أحكام الحيض، حيث قال: وحرمة قراءة القرآن إلا إذا كانت آية قصيرة تجري على اللسان عند الكلام كقوله: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ [المدثر: 21] أو ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3]. وأما قراءة ما دون الآية؛ كقوله: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ [الفاتحة: 1] و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] إن كانت قاصدة قراءة القرآن يكره، وإن كانت قاصدة شكر النعمة لا يكره، انتهى. ونسب هذا القول في التحفة والبدائع إلى عامّة مشايخنا، ونصَّ في البدائع أيضاً على أنه الصحيح معللاً بقوله: لما روينا من الحديثين من غير فصل بين القليل والكثير، ولأن المنع من القراءة لتعظيم القرآن ومحافظة حرمته، وهذا لا يوجب الفصل بين القليل والكثير، فيكره ذلك كله، لكن إذا قصد التلاوة. فأما إذا لم يقصد بأن قال: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ لافتتاح العمل تبركاً، وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ للشكر، فلا بأس به؛ لأنه من باب ذكر اسم الله. والجنب غير ممنوع من ذلك، انتهى.

وقد قدّمنا الحديثين مخرجين وبهما يندفع التعليل المذكور في المحيط، وما قيل بعبارة أخرى وهو أن المتعلق بالقرآن حكمان: جواز الصلاة ومنع الحائض والجنب عن قراءته، وفصل في جواز الصلاة بين الآية وما دونها، فكذا في الحكم الآخر؛ لأن هذا كما في الكافي تعليل في مقابلة النص فيرد لأن سبباً يكره في موضع النفي، فتعم وما دون الآية قرآن، فتمنع كالآية، انتهى. مع أنه قد أجيب أيضاً بالأخذ بالاحتياط فيهما وهو عدم الجواز في الصلاة والمنع للجنب، ومَن بمعناه في هذا.

نعم على هذا أن يقال: فينبغي أن يمنع مما دون الآية مطلقاً، أعني: سواء كان لقصد القرآن أو لا، لكنكم ذكرتم أن ما دون الآية إذا لم يكن لقصد القرآن لا بأس به، وسنخرج الجواب عن هذا مما سنذكره عن قريب من التحقيق في وجه الفرق بين عدم كراهة ذكر ما دون الآية إذا لم يكن لقصد القرآن، وبين كراهة قراءة الفاتحة ونحوها إذا لم يكن لهذا القصد أيضاً، ثم يؤيد هذا القول ما روى الدارقطني عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: اقرأوا القرآن ما لم يصب أحدكم جنابة، فإن أصابه فلا، ولا حرفاً واحداً. ثم قال: هو الصحيح عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويعلم من هذا اللفظ أنه لو تثبت القائل بعدم كراهة قراءة ما دون الآية بما أخرج أحمد عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويعلم أنه توضأ ثم قرأ شيئاً من القرآن، وقال: هذا لمن ليس بجنب، فأمّا الجنب فلا، ولا آية؛ لم يكن له ذلك حجة. هذا وقول المصنف:

وَإِنْ قَرأَ ما دُونَ الآيَةِ أَوْ قَرأَ الفاتِحَةَ عَلى قَصْدِ الدُّعاءِ أَوِ الآياتِ الَّتِي تُشْبِهُ الدُّعاءَ عَلى نِيَّةِ الدُّعاءِ يَجوزُ، قيلَ: يُكْرَهُ، وَقيلَ: لَا يُكْرَهُ.

[م] **وَإِنْ قَرأَ ما دُونَ الآيَةِ أَوْ قَرأَ الفاتِحَةَ عَلى قَصْدِ الدُّعاءِ أَوِ الآياتِ الَّتِي تُشْبِهُ الدُّعاءَ عَلى نِيَّةِ الدُّعاءِ يَجوزُ، قيلَ: يُكْرَهُ، وَقيلَ: لَا يُكْرَهُ.**

[ش] يفيد أن من محل الخلاف قراءة ما دون الآية بقصد الدعاء وربما يشهد له ما في الخلاصة: ولا يقرأ القرآن، وإنما يمنع من قراءة آية تامّة وما دونها لا يمنع هو الصحيح، وهذا إذا قرأ القرآن على قصد القرآن. أما لو قرأ قصد الثناء أو افتتاح أمر لا يمنع في أصح الروايات، فإنَّ في هذا إشارة إلى أنه ثمّة رواية أخرى ليست بأصح في هذه تفيد المنع، لكن الظاهر من كلام غير واحد من أهل المذهب أن ما دون الآية على قصد القرآن، بل على قصد الشكر ونحوه لا يكره بالاتفاق كما هو ظاهر مما قدّمنا من عبارة البدائع ومن عبارة الخلاصة في أحكام الحيض، وقد صرح فيها في فصل القراءة بذلك لكن في التسمية خاصة، فقال: وفي التسمية اتفاق أنه لا يمنع إذا كان الثناء وافتتاح أمر، انتهى. ثم المذكور في استحسان العيون للفقيه أبي الليث: ولو أنه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء أو شيئاً من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة، فلا بأس به. وفي النهاية: وذكر الحلواني عن أبي حنيفة: لا بأس للجنب أن يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء. قال التمرتاشي: وفي هذا إشارة إلى أنه يتغير بقصده حكمها، انتهى. وإليه ذهب بعض الشافعية أيضاً، وعلله إمام الحرمين بهذا المعنى، فقال: لأن المحرم القرآن وعند عدم القصد لا يسمى قرآناً، لكن الذي يذهب إليه العبد الضعيف غفر الله تعالى له اختيار كراهة قراءة الفاتحة ونحوها للجنب ومَن بمعناه، وإن كان قد ذكر في الهداية وغيرها من قبل أبي حنيفة ومحمد في الجواب عن قول أبي يوسف بعدم فساد صلاة من قال: لا إله إلا الله جواباً لمن قال مثلاً: أمع الله إله آخر؟ لأنه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته. قلنا: كونه لم يتغير بعزيمته ممنوع، انتهى. فإن كون هذا القدر يتغير بعزيمته حتى يخرج عن كونه قرآناً مشكل جداً، وإلا لا يفيد؛ إذ المباح إنما هو ما ليس بقرآن، وهذا قرآن حقيقة وحكماً ولفظاً. ومعنى: فكيف لا وهو معجز يقع به التحدي عند المعارضة والعجز عن الإتيان بمثله مقطوع به ويعتبر المشروع في مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله؛ فلا جرم أن قال الفقيه أبو جعفر الهندواني: لا أفتي بهذا، وإن رُوي عن أبي حنيفة. وأشار العراقيون من الشافعية إلى تحريم ذلك كما قال النووي في شرح المهذب. وقال ابن الرفعة منهم: وهو الظاهر. وقال المحب الطبري في شرح التنبيه: والوجه القطع بالتحريم لوضع اللفظ للتلاوة، انتهى.

وأقول: لا يرد علينا تجويزُ الحمد لله بنية الثناء، فإن مثل هذا المركب ليس مما يتعين أن يكون قرآناً البتّة في عامة موارد استعمالاته، بل هو في نفسه يجوز أن يكون مما وافق لفظه لفظَ ما في

القرآن، كما يجوز أن يكون جزءاً من القرآن، فما لم يقصد به القرآن لا يتعين أن يكون قرآناً ويتعيّن أن يكون غير قرآن عند قصد بقية عنه. وحينئذٍ لا يكره له ذلك، كما يتعين أن يكون جزءاً من القرآن عند نيته لذلك، وحينئذ يكره له ذكره وكشف القناع عنه أن الخصوصية القرآنية فيه غير لازمة، وإلا لانتفى جواز التلفظ بشيء من الكلمات العربية لاشتمالها على الحروف الواقعة في القرآن، وليس في قدره الأمر كذلك إجماعاً بخلاف نحو الفاتحة، فإنَّ الخصوصية القرآنية فيه لازمة قطعاً، وليس في قدرة المتكلم إسقاطها عنه مع ما هو عليه من النظم الخاص كما هو المفروض، وقد انكشف بهذا ما قدّمناه عن الخلاصة من عدم جزمه ما يجري على اللسان عند الكلام من أنه قصيره، ومن نحو: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾، وهذا ما وعدنا به فاغتنمه، فإنه مما هدي العبد إلى تحقيقه من فضل الله تعالى وتوفيقه.

تَنْبِيهٌ:

فإن قلت: قد جعل المصنف الجواز منقسماً إلى مكروه وغير مكروه، وهل هذا إلا تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره؟

قلت: لا، فإن المراد بالجواز هنا ما هو أعمّ من المكروه، فإنه قد يطلق ويراد به ما لا يمتنع شرعاً وهو يشمل المباح والمكروه والمندوب والواجب، كما ذكره الإمام ابن الحاجب في أصوله. نعم، أراد به بهذا المعنى ليس بالكثير الغالب في الكتب الفرعية حتى لا يكاد يعرفه المتفقه الصرف، وقد كان في الاقتصار على قوله: قيل يكره، وقيل لا يكره؛ كفاية.

[م] وَأَمَّا قِراءَةُ دُعاءِ القُنوتِ فَلا يُكْرَهُ في ظَاهِرِ مَذْهَبِ أَصْحابِنَا، وَعَن مُحمَّدٍ: يُكْرَهُ.

[ش] قال رضي الدين السرخسي في المحيط: لأن له شبهة القرآن لاختلاف الصحابة في قوله: اللهمَّ إنا نستعينك؛ أنه من القرآن أم لا؟ فأورث شبهة، انتهى. يعني: والجنب لا يقرأ حقيقة القرآن، فكذا ما له شبهة القرآن احتياطاً كما بُني على هذا أن المقتدي بمن صلى الوتر في رمضان لا يقرأ القنوت بل يؤمن. وقال: المقتدي لا يقرأ حقيقة القرآن، فكذا ما له شبهة القرآن احتياطاً. وفي الفتاوى الظهيرية: ويكره لهما ـ يعني الجنب والحائض ـ قراءة دعاء الوتر؛ لأن أُبَيّاً جعل دعاء القنوت سورتين من القرآن من أوّله إلى اللهم إياك نعبد سورة، ومن هنا إلى آخره أخرى، انتهى. وأخرج الطحاوي بسنده عن ابن عباس، عن عمر؛ أنه كان يقنت في صلاة الصبح بسورتين: اللهمَّ إنا نستعينك، اللهمّ إياك نعبد. وعن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه؛ أن عمر قنت في صلاة الغداة قبل الركوع بسورتين، انتهى. والسورة إذا أطلقت إنما تراد من القرآن، لكن الفتوى على ظاهر

وَلَا يُكْرَهُ التَّهَجِّي بِالقُرْآنِ وَالتَّعليمِ لِلصِّبْيَانِ حَرْفاً حَرْفاً.

المذهب كما في الفتاوى الكبرى والفتاوى الظهيرية؛ لأنه ليس بقرآن. قلت: قطعاً ويقيناً بالإجماع، ومعه لا شبهة توجب الاحتياط المذكور. نعم أفاد في الهداية وغيرها في باب الأذان استحباب الوضوء لذكر الله تعالى، ويشهد له ما روى أحمد في كتاب الزهد عن الحسن البصري، قال: كانوا يستحبون أن يذكروا الله عز وجل على طهارة، والله أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وقد عرفت من هذا أن المراد بدعاء القنوت هو: اللهمّ إنا نستعينك... إلى آخره، وأما اللهمَّ اهدني فيمن هديت... إلخ، فلم يُحْكَ في إباحته للجنب ومن بمعناه خلاف في المذهب فيما أعلم، فلا يكره كغيره من الأذكار التي ليست بقرآن، وسنذكر إن شاء الله تعالى لفظ الدعاءين مخرجاً في الكلام في الوتر.

[م] وَلَا يُكْرَهُ التَّهَجِّي بِالقُرْآنِ وَالتَّعليمِ لِلصِّبْيَانِ حَرْفاً حَرْفاً.

[ش] تهجي القرآن: تعداد حروف كلماته حرفاً حرفاً، فعطف التعليم للصبيان حرفاً حرفاً عليه من باب عطف الخاص على العام، ثم هذا فيما يظهر؛ إذ لم يَنْوِ به القرآن. أما إذا نواه، فإنه يكره وعليه فينبغي أن كراهة التهجي بقوله: لأجل العذر والضرورة، وهو يفيد أنه يكره عند عدمها وهو كذلك. أما إذا لم ينو، فلا فيما يظهر، وكأنه يعني بالعذر التعليم والاستذكار والتمرن في ذلك المحتاج إليه، وهذا لا يكاد يتم في الجنب كما أشرنا إليه سابقاً، بل إنما يظهر في حق الحائض والنفساء، وهذا في النهاية وغيرها: وإذا حاضت المعلمة، فينبغي لها أن تعلم الصبيان كلمة كلمة، وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي: تعلم نصف آية، انتهى.

قلت: وفي التفريع المذكور على قول الكرخي نظر، فإنه قائل باستواء الآية وما دونها في المنع إذا كان ذكر ذلك بقصد قراءة القرآن كما تقدم، فهي حينئذ عنده ممنوعة من ذكر الكلمة بقصد القرآن لصدق ما دون الآية عليها كما هي ممنوعة من تلاوة الآية بهذا القصد، وهذا إذا لم تكن الكلمة آية، فإن كانت آية كـ: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64]، فالمنع أظهر.

فإنْ قلت: لعل مراد هذا القائل التعليم المذكور بنيَّة غير قراءة القرآن؟

قلت: ظاهر أن الكرخي حينئذ ليس بمشترط أن يكون ذلك كلمة كلمة، بل هو حينئذ يجيزه، ولو أكثر من نصف آية بعد أن لا تكون آية. نعم لعل التقييد بالكلمة على قوله لكونه الغالب في التعليم أو لأن الضرورة تندفع، فلا حاجة تدعو إلى فتح باب المزيد عليه، ثم يكون إطلاق هذا

وَكذا لَا يَجوزُ كِتابَةُ القُرآنِ، وَذَكَرَ في الجامعِ المنْسُوبِ إلى قاضي خَان: لَا بَأْسَ لِلْجُنُبِ أَنْ يَكْتُبَ القُرْآنَ وَالصَّحيفة على الأَرْضِ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.

على قوله مقيداً بما إذا لم تكن الكلمة آية. وفي الخلاصة: واختلف المتأخرون في تعليم الحائض والجنب، والأصح أنه لا بأس به إذا كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده أن يقرأ آية تامّة، انتهى. والأوْلى أن لا يكون من قصده قراءة القرآن، فليتأمل. على أن الذي في الذخيرة: المعلمة في حال الحيض تعلم الصبيان حرفاً حرفاً، ولا تعلم آية كاملة؛ لأن الضرورة تندفع بالأول، انتهى. وفي المبتغى: المعلمة حالة الحيض تعلم حرفاً حرفاً الآية وفيما دون الآية خلاف. ثم في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وإنما تسقط الكراهة في نصف الآية إذا لم تكن طويلة، فأما إذا كانت طويلة كان بعضها كآية، لأنها تعدل بثلاث آيات. ثم عن مالك تحريم قراءة الحائض القرآن، وعنه وهو مشهور. قوله: والقول القديم للشافعي جوازها، وعليه مشى صاحب المنظومة ثم صاحب المجمع وعلل بوجهين:

أحدهما: خوف النسيان لطول الزمان.

وثانيهما: أنها قد تكون معلمة فتنقطع عن حرفها. ولا يخفى ما فيهما، ثم إطلاق ما روينا من قوله ﷺ: «لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من القرآن» يرد ذلك، والله تعالى أعلم.

[م] **وَكذا لَا يَجوزُ كِتابَةُ القُرآنِ.**

[ش] للجنب والحائض والنفساء طوي ذكرهم لكون المقام دالاً عليهم، وكان التصريح بهم أوْلى؛ لأنهم منهيون وهو موجود في نسخة: وإنما لم تجز الكتابة لهم لأنهم منهيون عن مسّ القرآن كما سنذكر، وفي الكتابة مس لأنه يكتب بقلبه وهو في يده وهو صورة المس، ذكره في فتاوى أهل سمرقند.

[م] **وَذَكَرَ في الجامعِ المنْسُوبِ إلى قاضي خَان: لَا بَأْسَ لِلْجُنُبِ أَنْ يَكْتُبَ القُرْآنَ وَالصَّحيفة على الأَرْضِ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.**

[ش] لأنه ليس بحامل للمصحف، وإنما يكتب حرفاً حرفاً وليس ذلك بقرآن، ومحمد كره ذلك ومشايخنا أخذوا بقول محمّد لأنه أحوط، إلى هنا لفظ قاضي خان في شرح الجامع الصغير الذي عبّر عنه المصنف بالجامع الصغير له، وعبارة غيره عن محمد كرضي الدين السرخسي في المحيط. وقال محمد: أحبُّ إليَّ أن لا يكتب لأنه في حكم الماسّ للقرآن، وهي بكليتها قرآن. وفي البدائع: لأن كتبه الحروف تجري مجرى القراءة، وعلى هذا مشى في الفتاوى الكبرى، حيث قال: الجنب لا يكتب القرآن وإن وضع الصحيفة على الأرض ولا يضع يده على ذلك، وإن كان ما

وَلَا يَجوزُ لَـهُم؛ أَيْ: لِلْجُنُبِ والحائِضِ والنَّفْساءِ. وَكَذا لَوْ كانَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ القُرْآنِ غَيْر سُورةٍ.

دون الآية لأن كتابته بمنزلة القرآن، ويستوي في قراءته الآية وما دونها على الصحيح، فكذا الكتابة، انتهى. ثم الظاهر أن مراد القاضي بمشايخنا: مشايخ بخارى، فيوافق ما في الذخيرة. ومشايخ بخارى أخذوا بقول محمد، وكأن المصنف مال إلى قول أبي يوسف، فمن ثمة اقتصر عليه وقد مشى عليه في الخلاصة من غير بيان خلاف، حيث قال: فإن كان اللوح موضوعاً على وسادة أو رحل لا بأس أن يكتب عليه حرفاً حرفاً، انتهى.

وقال شيخنا رحمه الله تعالى: وهو أقيس؛ لأن الصحيفة إذا كانت على الأرض كان مسّها بالقلم وهو واسطة منفصلة، فكان كثوب منفصل، إلا أن يكون يمسه بيده، انتهى.

قلت: ويطرق دعوى جريان الكتابة مجرى القراءة جواز الكتابة للمحدث؛ لأنه تجوز له القراءة لكن المنع منها على القول به لغير المتطهّر شامل له أيضاً. وأما أن الكاتب له في حكم الماسّ له، فهو محل النزاع. نعم ما قاله محمد أبلغ في التعظيم، والله بكل شيءٍ عليم.

ثم عبارة شرح الزاهدي: ولا بأس بكتابة القرآن إذا كانت الصحيفة أو اللوح على الأرض أو الوسادة عندهما، انتهت. ولم يذكر عند أحد فيه خلافاً.

[م] **وَلَا يَجوزُ لَـهُم؛ أَيْ: لِلْجُنُبِ والحائِضِ والنَّفْساءِ.**

[ش] مسّ المصحف إلا بغلافه ولا أخذ درهم فيه سورة من القرآن إلا بِصُرَّتِه.

[م] **وَكَذا لَوْ كانَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ القُرْآنِ غَيْر سُورةٍ.**

[ش] لأن حرمة مسّ المصحف لِما كتب فيه فيستوي في ذلك المصحف وغيره، كالدراهم مما كُتب فيه شيء من القرآن، وإنما قال سورة لأنهم كانوا كتبوا على الدراهم سورة الإخلاص وسمّوها الإخلاصية، فكرهها الفقهاء ولم يزالوا بأميرهم حتى ترك كيلا يتبدل القرآن، ذكره شمس الأئمة الحلواني.

قلت: ومن ثمة قال الإمام رضي الدين في المحيط: ويكره كتابة سورة الإخلاص على الدراهم حين ضربها حتى لا يمسهن مَن ليس بأهل لذلك، وحتى لا تنكسر فتتناثر وقد نهى رسول الله ﷺ عن كسر السكة؛ أي الدراهم المضروبة الصحاح لما عليها من القرآن وأسماء الله تعالى، فتتناثر عند الكسر، انتهى. ثم هذا يفيد أنْ لا فرق بين أن تكون الكتابة بالمداد ونحوه أو بغير ذلك، وهو حسن.

وَكَذا المحدِثُ مَسَّ المصحَفِ، هَذَا إِذَا كانَ الغِلافُ غَيْر مُشَرَّزٍ، فَإِنْ كانَ مُشَرَّزاً لَا يَجوزُ. وَالخريطَةُ أَحَقُّ مِنَ الغِلافِ في أَنْ لَا يُكْرَه ....

[م] **وَكَذا المحدِثُ مَسَّ المصحَفِ.**

[ش] أي: وكذا لا يجوز للمحدث مس المصحف إلا بغلافه ولا أخذ درهم عليه شيء من القرآن إلا بصرته. والأصل في الجميع قوله تعالى: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة: 79]، وما في صحيحي ابن حبان والحاكم وغيرهما عن أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جدّه؛ أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن وفيه: «ولا يمسّ القرآن إلا طاهر». ويؤيده ما عن عبد الرحمن بن يزيد، عن سلمان أنه قضى حاجة فخرج ثم جاء، فقلت: لو توضأت لعلنا نسألك عن آيات؟ فقال: إني لست أمسّه ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾، فقرأ علينا ماشئنا، أخرجه الدارقطني وصححه. ثم المصحف مثلث الميم والضم فيه أشهر، عَلَمٌ على جملة الكلام اللفظي الثابت بالوحي على نبينا محمد ﷺ المتلو الدال على كتاب الله تعالى النفسي القائم بذاته، وإنما سمي به لأنه أصحف؛ أي جمع فيه الصحائف. وروى ابن وهب في الجامع: أن أول من سمي المصحف مصحف عتبة بن مسعود أخو عبد الله بن مسعود.

[م] **هَذَا إِذَا كانَ الغِلافُ غَيْر مُشَرَّزٍ، فَإِنْ كانَ مُشَرَّزاً لَا يَجوزُ.**

[ش] في المعرب: مصحف مشرر أجزاؤه مشدود بعضها إلى بعض من السيرارة، وليست بعربية؛ أي جواز مس هؤلاء للمصحف بغلافه مشروط بما إذا كان الغلاف الحائل بين الماس وبين المصحف أشياءً غير متصل بالمصحف بخياطة أو غيرها، بل كان شيئاً منفصلاً عن المصحف جلداً كان أو غيره. فلو كان متصلاً به، قال قاضي خان: اختلفوا فيه، والصحيح أنه لا يحل أخذه لأنه صار شيئاً واحداً، انتهى. ويشترط في الغلاف الذي لا يكره مس الصحف به شيء آخر أيضاً على الصحيح عند غير واحد من مشايخ المذهب، منهم صاحب الهداية، وصاحب التحفة، وصاحب البدائع، وهو أن لا يكون الحائل مانعاً للماس كالكم من الثوب حال كونه لابسه، وهذه عبارة البدائع. ثم ذكر الخلاف ولم يذكر تفسيره، واختلف المشايخ في تفسيره، قال بعضهم: هو الجلد المتصل بالمصحف، وقال بعضهم: هو الكم، والصحيح أنه الغلاف المنفصل عن المصحف وقد يكون من الثوب وهو الخريطة؛ لأن المتصل به تبع له فكان مسّه مساً للقرآن، ولهذا لو بيع المصحف دخل المتصل به في البيع والكم تبع للحامل، فأما المنفصل فليس بتبعٍ له حتى لا يدخل في بيع المصحف بلا شرط، وعلى هذا فقول المصنف:

[م] **وَالخريطَةُ أَحَقُّ مِنَ الغِلافِ في أَنْ لَا يُكْرَه.**

فَإِنْ أَخَذَ بِكُمِّهِ لَا بَأْسَ بِهِ عِنْدَ مُحمَّدٍ، وَكَرِهَ بَعْضُ مَشايخنا لِأَنَّ الثَّوْبَ تَبَعٌ لَهُ ....

[ش] غير طاهر، فإن الخريطة هي الغلاف بعينه على ما هو التفسير الصحيح له كما ذكره في البدائع، ويوافقه ما في القاموس: الخريطة وعاء من أدم وغيره يشرح على ما فيه لكن هذا الذي ذكره المصنف هو لفظ قاضي خان في شرح الجامع الصغير عقب ما قدَّمناه عنه آنفاً، فلعله تفريع على تفسير الغلاف بالجلد المشرز بالمصحف المستفاد بالمعنى من جملة سياقه، وقد نقل الزاهدي عن المحيط أنه أصح القولين، ولكن قد كان الأوْلى بالمصنف عدم ذكره لعدم ذكره لما يقع تفريعاً عليه، فتنبَّه لذلك.

[م] **فَإِنْ أَخَذَ بِكُمِّهِ لَا بَأْسَ بِهِ عِنْدَ مُحمَّدٍ.**

[ش] كذا ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير وعزاه رضي الدين في المحيط إلى النوادر، فقال: وذكر في النوادر أنه لا بأس به؛ لأن المحرم هو المس، وأنه اسم للمباشرة باليد من غير حائل، ألا ترى أن المرأة إذا وقعت في رَدْغَةٍ حلَّ للأجنبي أن يأخذ يدها بحائل ثوب، وكذا حُرمة المصاهرة لا تثبت بالمس بحائل. وفي شرح الزاهدي: على أن عامَّة مشايخنا قالوا: لا بأس بمسّ الحائض المصحف بكمها أو ذيلها، ونقل في النهاية مثله عن المحيط، وعن الجامع الصغير للتمرتاشي، وعن محمَّد فيه روايتان.

[م] **وَكَرِهَ بَعْضُ مَشايخنا لِأَنَّ الثَّوْبَ تَبَعٌ لَهُ.**

[ش] ما دام ملبوساً، ذكره قاضي خان أيضاً في شرح الجامع الصغير ثم قال: ولهذا لو فرش كمه على موضع النجاسة وسجد للصلاة لا يجوز، انتهى. وعزاها في الخلاصة إلى عامّة مشايخنا، وقد أوجدناك تصحيحه في المغني عن صاحب الهداية وغيره من قريب.

هنا تنبيهان:

أحدهما: قال بعض مشايخنا: إنما يكره له مسّ موضع المكتوب دون الحواشي؛ لأنه لم يمس القرآن حقيقة. وفي البدائع: أنه يكره مسّ كله، لأن الحواشي تابعه للمكتوب. وفي محيط رضي الدين: وهذا أقرب إلى التعظيم، والأول أقرب إلى القياس.

ثانيهما: لا فرق بين أن يكون المسّ باليد أو غيرها من البدن، حتى إنه يكره للجنب والمحدث أن يمسكا بكفيهما ما عليه آية من القرآن؛ لأنه يكون مسّاً له. وفي شرح الزاهدي: واختلفوا في مسّ المصحف ما عدا أعضاء الطهارة أو بماء غسل من الأعضاء قبل إكمال الطهارة، والمنع أصح.

وَذَكَرَ فيهِ أَيْضاً: وَلَا بَأْسَ بِدَفْعِ المصْحَفِ وَاللَّوْحِ إِلى الصِّبيانِ، وَالأَحْوَطُ أَنْ يَأْخُذَ بِكُمِّهِ ثُمَّ يَدْفَعهُ.

فــرع:

قالوا: لا بأس بأن يحمل خرجاً فيه مصحف، وقال بعضهم: يكره، وقال آخر: يكره أخذ زمام الإبل التي عليها المصحف. قال المحبوبي: ولكن ما قالوه بعيد، وهو كما قال. وفي محيط رضي الدين: لو كان المصحف في صندوق، فلا بأس للجنب أن يحمله، انتهى. ووجهه ظاهر، وعند الشافعي: إذا كان في أمتعة وقصد حمله لم يجز قطعاً، وإن قصد حمل الأمتعة التي هو فيها فالأصح الحمل. وأما حمل الصندوق وفيه المصحف، فنقل النووي اتفاقهم على تحريمه، والوجه له غير ظاهر.

[م] **وَذَكَرَ فيهِ أَيْضاً: وَلَا بَأْسَ بِدَفْعِ المصْحَفِ وَاللَّوْحِ إِلى الصِّبيانِ.**

[**ش**] أي: وذكر في الجامع الصغير لقاضي خان وهو مصرّح به في نسخة، إلا أنه كان الأوْلى بالمصنف أن يقول: واللوح الذي عليه شيء من القرآن كما هو مذكور فيه وفي غيره، ومن مشايخنا مَن كره ذلك، قال فخر الإسلام: وعامّة مشايخنا على أنه لا بأس به؛ لأن في ذلك ضرراً فوقه؛ لأن التعليم من غير كتابة متعذر وفي التأخير تضييع حفظ القرآن، وفي تكليف الطهارة حرج، انتهى. مع أنهم غير مخاطبين بالطهارة، وإن أمروا بها تخلقاً واعتياداً، فلا جرم أن نص قاضي خان على أنه الأصح، وصاحب الهداية وصاحب المحيط وغيرهما على أنه الصحيح، ثم اللوح في اللغة كل صفيحة عريضة خشباً أو عظماً، ذكره في القاموس. والصبي: الغلام من لدن يولد إلى أن يعظم. والظاهر أن المراد به هنا مَن لم يبلغ مِنَ المميزين كما يشير إليه وجه المسألة.

[م] **وَالأَحْوَطُ أَنْ يَأْخُذَ بِكُمِّهِ ثُمَّ يَدْفَعهُ.**

[**ش**] ليس هذا مما ذكره القاضي في شرح الجامع الصغير، ثم لا يخفى أن الأحوط أن يأخذ بشيء منفصل عن الأخذ وعنه لا بكمه. قال المحبوبي: ولا يقال البالغ مخاطب بأن لا يناوله المصحف، مع العلم بحاله كما يخاطب بأن لا يسقيه الخمر، وأن لا يلبس الذكور من الصبيان الحرير، وهذا لأن حكم مسّ المصحف مع الحدث أحق من حكم شرب الخمر ولبس الحرير، وهذا مع التعليق بالأمر الديني وهو حفظ القرآن.

فــرع:

قال أبو يوسف: لا يترك الكافر أن يمس المصحف؛ لأنّ الكافر نجس، فيجب تنزيه المصحف عن مسه. قال في الإيضاح: وإن اغتسل. وقال محمد: لا بأس به إذا اغتسل؛ لأن المانع هو الحدث

وَيُكْرَهُ مَسُّ تَفْسيرِ القُرْآنِ وَكُتُبِ الفِقْه، وَإِنْ أَخَذَهُ بِكُمِّهِ لَا بَأْسَ بِهِ لِتَكَرُّرِ الحاجَةِ إِلى أَخْذِهِ. وَلَا يُكْرَهُ قِراءَةُ القُرْآنِ لِلمُحْدِثِ ظَاهراً. أَمَّا الجُنُب إِذا غَسَل فَمَهُ وَيَدَهُ، فَلا يَجوزُ لَهُ المسُّ والقراءةُ لبقاءِ الجنابَةِ.

ويُكْرَهُ قِراءَةُ التَّوراةِ والإِنْجِيلِ للجُنُبِ ....

وقد زال بالغسل، وإنما بقي نجاسة اعتقاد، وذلك في قلبه لا في يده.

[م] **وَيُكْرَهُ مَسُّ تَفْسيرِ القُرْآنِ وَكُتُبِ الفِقْه.**

[ش] وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: والسير وما هو من كتب الشريعة للجنب والمحدث والنفساء والحائض؛ لأنها لا تخلو عن آيات. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا التعليل يمنع من شروح النحو أيضاً، انتهى. يعني: لأنها لا تخلو من ذلك أيضاً.

[م] **وَإِنْ أَخَذَهُ بِكُمِّهِ لَا بَأْسَ بِهِ لِتَكَرُّرِ الحاجَةِ إِلى أَخْذِهِ.**

[ش] كذا ذكروه في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ومحيط رضي الدين بلا خلاف.

[م] **وَلَا يُكْرَهُ قِراءَةُ القُرْآنِ لِلمُحْدِثِ ظَاهراً.**

[ش] بالظاء المعجمة؛ أي: حفظاً عن ظهر قلب لما تقدم من حديث علي وأثره، ثم أثر سلمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

[م] **أَمَّا الجُنُب إِذا غَسَل فَمَهُ وَيَدَهُ، فَلا يَجوزُ لَهُ المسُّ والقراءةُ لبقاءِ الجنابَةِ.**

[ش] لأنها لا يتجرى وجوداً وزوالاً، فمتى حلت به صار ممنوعاً من المس والتلاوة ولا يزول المنع إلا بزوالها عن الكل كما في حق الصلاة، وكذا الكلام في الحدث وهذا هو الصحيح كما نصّ عليه الإمام فخر الإسلام لا ما في شرح الزاهدي: ولو تمضمض الجنب أو غسل يديه. رُوي عن أبي حنيفة أنه لا بأس أن يقرأ القرآن أو يمسّه. قلت: ورأيت جواب أستاذي نجم الأئمة البخاري في الفتوى فيه أنه لا بأس به، انتهى. فإن ما ذكره عن أبي حنيفة غير معروف عنه. ثم الوجه لا يساعده، فلا يعوّل عليه في الفتوى، وإن أفتى به من ذكره ومشى عليه أيضاً في منية المفتي.

[م] **ويُكْرَهُ قِراءَةُ التَّوراةِ والإِنْجِيلِ للجُنُبِ.**

[ش] يعني: ومن في معناه. وفي محيط الشيخ رضي الدين والذخيرة وغيرهما: والزبور؛ لأن الكل كلام الله تعالى، وفي التلاوة مع النجاسة ترك تعظيمه. وفي الخلاصة: ولا ينبغي للحائض والجنب أن تقرأ التوراة والإنجيل، كذا رُوي عن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والطحاوي لا يسلم هذه الرواية،

فَإِذا أَرادَ الجنُبُ الأُكْلَ والشُّرْبَ يَنْبَغي أَنْ يَغْسِلَ يَدَيْهِ وَفَاه، ثُمَّ يَأْكُل وَيَشرب؛ لأَنَّهُ سَبَبٌ لِلْفَقْرِ.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وبه يفتي، وقد كان المناسب ذكر هذه المسائل عقب قوله: ولا يجوز للجنب والحائض والنفساء قراءة القرآن.

[م] **فَإِذا أَرادَ الجنُبُ الأُكْلَ والشُّرْبَ يَنْبَغي أَنْ يَغْسِلَ يَدَيْهِ وَفَاه، ثُمَّ يَأْكُل وَيَشرب؛ لأَنَّهُ سَبَبٌ لِلْفَقْرِ.**

[ش] أي: لأن الأكل والشرب بدون غسل اليدين والفم سبب للفقر، والله تعالى أعلم بذلك.

نعم ورد الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر، وبعده ينفي اللمم، كما ذكره هكذا القضاعي في مسند الشهاب من رواية موسى الرضى عن إبانة متصلاً، وهو عند الطبراني في الأوسط من حديث ابن عباس: الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر، انتهى. وعلله في البدائع بأن الجنابة حلت الفم فلو شرب قبل أن يتمضمض صار الماء مستعملاً فيصير شارباً للماء المستعمل، ويده لا تخلو عن نجاسة، فينبغي أن يغسلها ثم يأكل، انتهى. يعني: وشرب الماء المستعمل مكروه كراهة تنزيه، فقد نقل الناطفي في روضته عن لفظ ابن رستم: وأكره شربه. وفي الفتاوي الخانية: وإن ترك ـ يعني غسل بدنه وفمه ـ فلا بأس به. وفي خزانة الأكمل: وإن تركه لم يضرّه، ونقل فيها عن المنتقى: غسالة العضو أكره شيء بها، ولم أحرم ولم ينجس به الثوب.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وأخرج الطحاوي في شرح الآثار عن مالك بن عبادة الغافقي، قال: أكل رسول الله ﷺ وهو جنب، فأخبرت عمر بن الخطاب فجرّني إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إن هذا أخبرني أنك أكلت وأنت جنب، قال: «نعم، إذا توضأت أكلت وشربت، ولكني لا أصلي ولا أقرأ حتى أغتسل». وأخرج هو أيضاً ومسلم وأبو داود والترمذي وحسنه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خرج من الخلاء فقدّم إليه طعام، فقالوا: ألا نأتيك بوضوء؟ فقال: «إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة»، فأما أن يحمل الوضوء في الحديث الأول على غسل الكفين والمضمضة، ويؤيده ما أخرجه الطحاوي وأبو داود وابن ماجه عن عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يأكل وهو جنب غسل يديه. ويحمل الوضوء في الحديث الثاني على الوضوء الشرعي، وأما أن يحمل الوضوء فيهما على الوضوء الشرعي، ويكون فعله جارياً على ما هو الأفضل والأولى وتركه بياناً للجواز لما في صحيح مسلم وغيره عن عائشة: كان رسول الله ﷺ إذا كان جنباً فأراد أن يأكل أو ينام توضأ وضوءه للصلاة. ومشى الطحاوي على أن الوضوء لذلك منسوخ بما أخرجه عن ابن عمر، قال: إذا أجنب الرجل وأراد أن يأكل أو يشرب أو ينام غسل كفيه ومضمض واستنشق وغسل وجهه وذراعيه وغسل فرجه، ولم يغسل قدميه. وأخرجه مالك في الموطأ عن ابن عمر

....

بلفظ: أنه كان لا يغسل رجليه إذا توضأ وهو جنب للأكل والنوم. قال الطحاوي: فهذا وضوء غير تام، وقد علم أن رسول الله ﷺ أمر في ذلك بوضوء تام، فلا يكون هذا إلا وقد ثبت النسخ لذلك عنده، انتهى.

ثم لا فرق في هذا بين الرجل الجنب والمرأة الجنب، وفي الفتاوى الخانية: واختلفوا في الحائض، قال بعضهم: هي والجنب سواء، وقال بعضهم: لا يستحب، وهذا لأن الغسل لا يزيل نجاسة الحيض عن الفم واليد بخلاف الجنابة. ثم مشى القاضي على هذا في الحظر والإباحة، فقال: ولا يكره ذلك للحائض، وفي الخلاصة: الحائض إذا رأت أن تأكل تغسل بدنها، وفي المضمضة اختلاف المشايخ، والله تعالى أعلم.

فـرع:

ولا بأس للجنب أن ينام ويعاود أهليه قبل أن يغتسل، أي يتوضأ؛ كذا في الخلاصة وخزانة الأكمل وغيرهما. ففي صحيح مسلم وغيره عن أنس أن النبي ﷺ كان يطوف على نسائه بغسل واحد، لكن في صحيح مسلم وأبي داود وجامع الترمذي وغيرها عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم أهله ثم أراد أن يعود فليتوضأ وضوءاً بينهما»، وحسنه الترمذي وصححه. وأخرج أبو داود وابن ماجه والنسائي عن أبي رافع أن النبي ﷺ طاف ذات يوم على نسائه يغتسل عند هذه وعند هذه، فقلت: يا رسول الله، ألا تجعله غسلاً واحداً؟ قال: «هذا أزكى وأطيب وأطهر»، انتهى.

فيستفاد من هذه الأحاديث أن المعاودة من غير وضوء ولا غسل بين الجماعين أمر جائز، وأن الأفضل أن يتخللهما الغسل. والوضوء هذا وفي المسغى ـ بالغين المعجمة ـ ويعاود أهله قبل أن يغتسل إلا إذا احتلم لم يأتِ أهله ما لم يغتسل، انتهى. وهو إن لم يحمل على الندب غريب، ثم لا دليل فيما يظهر يدل على الحرمة، وأخرج أصحاب السنن عن عائشة أن النبي ﷺ كان ينام وهو جنب ولا يمسّ ماء، لكن في الصحيحين عنهما أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن ينام وهو جنب توضأ وضوءه للصلاة قبل أن ينام. وعن ابن عمر أن عمر استفتى النبي ﷺ فقال: هل ينام أحدنا وهو جنب؟ قال: «نعم، إذا توضأ أحدكم فليرقد»، وفي رواية لمسلم: «نعم، يتوضأ ثم لينم حتى يغتسل إذا شاء». وقد ذكر البيهقي أن حديث السنن طعن فيه الحفاظ، ثم أجاب تبعاً لابن سريج بأن المراد لا يمسّ ماءً للغسل.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ويرده ما أخرجه الطحاوي عنها بلفظ: كان رسول الله ﷺ

وَيُكْرَهُ كِتابَةُ القُرْآنِ عَلى المصَلَّى، وَيُكْرَهُ دُخُولُ المخرجِ وَفي أُصْبَعِهِ خاتمٌ فيهِ شيءٌ مِنَ القرآنِ لِما فِيهِ مِنْ تَرْكِ التَّعظيمِ ....

إذا رجع من المسجد صلَّى ما شاء الله، ثم مال إلى فراشه وإلى أهله، فإن كان له حاجة قضاها ثم ينام كهيئته، ولا يمسّ ماء. وأخرجه ابن ماجه مقتصراً على آخره الذي هو محل الاستدلال؛ فلا جرم أن قال قوم: إن المراد أنه كان في بعض الأوقات لا يمسّ ماءً أصلاً لبيان الجواز؛ إذ لو واظب عليه لتوهم وجوبه. قال النووي: وهو حسن عندي، انتهى. فيكون النوم من غير وضوء ولا غسل أمراً جائزاً وبعد أحدهما هو الأفضل. ومشى الطحاوي على أن الأمر بالوضوء في كل معاودة الأهل والنوم منسوخ. أما في معاودة الأهل فيما أخرجه عن عائشة على أن رسول الله ﷺ كان يجامع ثم يعود ولا يتوضأ. وأما في النوم، فلما تقدم عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، والله أعلم.

[م] وَيُكْرَهُ كِتابَةُ القُرْآنِ عَلى المصَلَّى.

[ش] بفتح اللام المشددة، وهو ما اتخذ محلاً لأن الصلاة عليه من بساط وغيره، وكذا كتابة اسم الله عليه وعلى سائر ما يفرش، والظاهر كونها كراهة تحريم لأنه يصير عرضة لوطىء الأقدام ونحوه وصونه من ذلك فرض، وفي الأجناس: بساط أو مصلى كتب عليه في النسخ الملك لله يكره بسطه والقعود عليه واستعماله، وكذا لو كان عليه الملك لا غير وكذا الألف وحدها واللام كذلك. وفي الخلاصة: وأما وضع القرطاس الذي وُضع عليه اسم الله تحت الطنفسة، فيكره الجلوس عليها. قال رَحِمَهُ اللَّهُ: قال خالي: لا يكره. أما لو جعل المصحف في الجوالق وهو يركب عليها لا بأس بها، وهذا كما يقول فيمن وضع المصحف تحت رأسه في السفر للحفظ لا بأس به، ولغير الحفظ يكره. وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام والمحيط للإمام رضي الدين: وكتابة القرآن على المحارب والجدران ليس بمستحسن لأنه يخاف من سقوط الكتابة فتوطأ بالأقدام. وفي الذخيرة تكلم المشايخ في نثر الدراهم والدنانير والفلوس التي كتب عليها كلمة الشهادة بعضهم كرهوه؛ لأنها تقع بين أقوام ينتهبونها فيطؤونها، وفيه ترك تعظيم ذلك. وبعضهم لم يكرهوه، وهو الصحيح؛ لأنه يقصد تعظيمها وإعزازها وانتهابهم تحقيق لذلك.

[م] وَيُكْرَهُ دُخُولُ المخرجِ وَفي أُصْبَعِهِ خاتمٌ فيهِ شيءٌ مِنَ القرآنِ لِما فِيهِ مِنْ تَرْكِ التَّعظيمِ.

[ش] هذه عبارة قاضي خان في شرح الجامع الصغير. والمخرج ـ بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الراء المهملة بعدها جيم ـ بيت الخلاء، ولأن النبي ﷺ كان إذا دخل الخلاء نزع خاتمه، رواه أصحاب السنن، وقال الترمذي: حسن صحيح، والحاكم وقال: على شرط الشيخين، وصححه ابن حبان أيضاً لكن ضعفه أبو داود والنسائي وهو غير قادح في العمل بمقتضاه لو لم

وَكَذا لَا يَجوزُ لَـهُم، وَقالَ الشَّافعيُّ: يَجوزُ لِلعبورِ ....

يصححه غيرهما، فكيف والأكثر على تصحيحه، وإنما نزعهﷺ لكونه كان مكتوباً عليه: محمّد رسول الله، كما هو رواية الحاكم. وفي الصحيح: أن ذلك كان نفس خاتمه. وقال ابن حبان: وكان ثلاثة أسطر: محمد سطر، ورسول سطر،والله سطر. وكانت تقرأ من أسفلها ليكون اسم الله فوق الجميع. وفي الخلاصة: وقيل: لو كان على خاتمه اسم الله يجعل الفص إلى باطن الكف.

قلت: وهذا كله إذا كان في يمينه أو يساره وأَمِنَ مِن أن تصيبه النجاسة. أما إذا لم يأمن، فيتعين عليه نزعه وصونه من ذلك. وفي الخلاصة أيضاً: ولو دخل بيت الخلاء وفي جيبه درهم مكتوب عليه القرآن أو عليه لا بأس به. وفي الذخيرة سئل الفقيه أبو جعفر عن مَن في كمه كتاب الفقه فجلس يبول، قال: إن أدخله مع نفسه في المخرج يكره، وإن اختار لنفسه مبالاً طاهراً في مكان طاهر لا يكره، وعلى هذا إذا كان في جيبه دراهم مكتوب عليها اسم الله وشيء من القرآن أو بيده خاتم كذلك، انتهى ملخصاً، وهو حسن. وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام ومحيط رضي الدين: وإذا كان المكتوب من رقية أو غيرها في غلاف متجاف لم يكره الدخول في الخلاء، مع أن الاحتراز عن مثله أفضل.

[م] وَكَذا لَا يَجوزُ لَـهُم.

[ش] أي: للجنب والحائض والنفساء دخول المسجد، سواء دخلوا للجلوس أو للعبور.

[م] وَقالَ الشَّافعيُّ: يَجوزُ لِلعبورِ.

[ش]وبقولنا: قال مالك، وبقول الشافعي: قال أحمد، وزاد: للجنب المكث فيه إن توضأ. وقال المزي وابن المنذر: يجوز له المكث مطلقاً والحجة لنا ما روى أبو داود وغيره عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: جاء رسول اللهﷺ وبيوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: «وجهوا هذه البيوت، فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب» انتهى، وهو حديث حسن كما قاله ابن القطان وتضعيف بعضهم إياه بكونه من رواية أفلتَ مردود وهو مجهول لا يصح الاحتجاج بحديثه كما أفاده كلام الحافظ المنذري فيه. وقد أخرج الترمذي عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللهﷺ: «يا علي، لا يحلّ لأحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك»، وقال: حديث حسن غريب. ثم ذكر عن علي ابن المنذر، قلت لضرار بن صرد: ما معناه؟ قال: لا يحل لأحد يستطرقه جنباً غيري وغيرك. نعم تعقب بتحسين الترمذي بأن في إسناده سالم بن أبي حفصة وعطية العوفي وهما ضعيفان شيعيان متهمان، لكن قال الحافظ سراج الدين الشهير بابن الملقن: ورواه البزار من حديث سعد بن أبي وقاص، والطبراني في أكبر معاجمه من حديث أم سلمة، انتهى.

....

وقال شيخنا الحافظ قاضي القضاة شهاب الدين بن حجر رحمه الله تعالى: وقد ذكر البزار في مسنده أن حديث «سدّوا كل باب في المسجد إلا باب علي» جاء من روايات أهل الكوفة، وأهل المدينة يروون إلا باب أبي بكر، قال: فإن ثبتت روايات أهل الكوفة فالمراد بها هذا المعنى، فذكر حديث أبي سعيد الذي ذكرناه، ثم قال ـ يعني البزار ـ: ثم قال علي: إن روايات أهل الكوفة جاءت من وجوه بأسانيد حسان. وأخرج القاضي إسماعيل المالكي في أحكام القرآن عن المطلب هو ابن عبد الله بن حنطب أن النبيّ ﷺ لم يَكُنْ أذن لأحد أن يمر في المسجد ولا يجلس فيه وهو جنب إلا علي بن أبي طالب؛ لأن بيته كان في المسجد. قال شيخنا الحافظ: وهو مرسل قوي فقد حظر عليهم الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غير علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ خصوصية له، كما خص الزبير بإباحة لبس الحرير لما شكى من أذى القمل، وخصَّ غيره بغير ذلك ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: 3]، وهو نفسه ﷺ قد صرَّح بهذا في خصوص ما نحن فيه، فقد أخرج غير واحد من الحفاظ منهم الحاكم وقال: صحيح الإسناد عن زيد بن أرقم، قال: كان لنفر من أصحاب رسول الله ﷺ أبواب شارعة في المسجد، قال: فقال يوماً: سدُّوا هذه الأبواب إلا باب علي، قال: فتكلم في ذلك أناس، قال: فقام رسول الله ﷺ فحمد الله وأثنى عليه، قال: «أمّا بعد، فإني أمرت بسدِّ هذه الأبواب غير باب علي فقال فيه قائلكم، وإني والله ما سددت شيئاً ولا فتحته ولكن أُمرت بشيءٍ فاتبعته».

واعلم أن في تتمة الفتاوى الصغرى: ويستوي في هذا ـ يعني منع الجنب من الدخول في المسجد لمكثٍ أو عبور ـ وإن كانوا جنباً لما رُوي أن النبي ﷺ رخّص لعلي وأهل بيته رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أن يمكثوا في المسجد، وإن كانوا جنباً. وكذا رخص لهم لبس الحرير إلا أن هذا حديث شاذ ولا نأخذ به، انتهى. والظاهر أن ما ذكره الشيعة لأهل بيت علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ في المكث والعبور في المسجد جنباً وفي لبس الحرير اختلاق منهم على رسول الله ﷺ. وأما الحكم بالشذوذ على الترخيص لعلي في المكث في المسجد والعبور فيه جنباً، ففيه نظر. نعم، قضى ابن الجوزي في موضوعاته على حديث «سدُّوا الأبواب التي في المسجد إلا باب عليّ» بأنه باطل لا يصح وهو من وضع الرافضة، وقد دفع ذلك شيخنا الحافظ في القول المسدد في الذبّ عن مسند أحمد، وأفاد أنه جاء من طرق متظافرة من روايات الثقات تدل على أن الحديث صحيح منها ما ذُكر آنفاً وبيَّن عدم معارضته لحديث الصحيحين «سدُّوا الأبواب الشارعة في المسجد إلا خوخة أبا بكر»، فليراجع ذلك من رام الوقوف عليه. والذي ذكره الرافعي أنه يكره العبور في المسجد إلا لغرض بأن يكون المسجد طريقه إلى مقصده أو أقرب الطريقين إليه، لكن قال النووي في شرح المهذب: مقتضى كلامهم تصريحاً وإشارة بأنه لا كراهية مطلقاً، لكن الأوْلى أن لا يعبر إلا لحاجة ليخرج من خلاف أبي حنيفة وقول بعض أصحابنا، ولنا وجه أنه لا يجوز العبور إلا لمن لم يجد طريقاً غيره، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

قال في شرح الزاهدي: وسطح المسجد وطلة بابه في حكمه.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وكون سطح المسجد في حكم المسجد فيما نحن فيه وغيره ظاهر. وأما كون طلّة بابه في حكمة في حق هذا الحكم الذي نحن بصدد الكلام فيه، فإنما يتم إذا جعلت جزءاً من المسجد أو ألحقت به كذلك. أما إذا لم يكن شيءٌ من هذين الأمرين مع فرض أن البقعة الخارجة عن جدران المسجد ليست منه ليكون ما في هوائها له حكم المسجد كما هو العرف العملي المستمر في إنشاء المسجد، فلا يكون لهذه الطلة هذا الحكم الذي للمسجد، وإن كانت في حكمه في حق جواز الاقتداء بمن في المسجد على ما فيه. هذا وفي الذخيرة نقلاً عن فتاوى الفقيه أبي الليث: مصلى الجنازة ومصلى العبد لهما حكم المسجد في حق جواز الاقتداء عند اتصال الصفوف وحرمة دخول الجنب. وبعض مشايخنا قالوا: الجواب في حق جواز الاقتداء صحيح. أما في حق دخول المسجد والمرور فيه، فلا يعطى له حكم المسجد رفقاً بالناس، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والأمر على ما قال هؤلاء المشايخ مع قطع النظر عما ذكروا من العلة، فإن منع الجنب ومن في معناه مِن دخول المسجد وارد على خلاف القياس، ومصلى العيد والجنازة ليس في معناه من كل وجه، وإلا لكرهت صلاة الجنازة فيه وليس كذلك بالاتفاق، فيقتصر فيه على مورد النص.

ثم بعد أن سنح للعبد الضعيف هذا رأيته موافقاً لصحيح غير واحد من المتأخرين، ففي الخلاصة: المسجد المتخذ لصلاة الجنازة وصلاة العيد الأصح أنه ليس له حكم المسجد، ذكره الإمام السرخسي، انتهى. وفي محيط رضي الدين: واختلف في الموضع الذي اتخذ لصلاة الجنازة هل له حكم المسجد؟ الصحيح إنه ليس بمسجد؛ لأنه ما أعدّ للصلاة حقيقة، لأن صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة، ولهذا يجوز إدخال الميت فيه وحاجة الناس ماسة إلى أنه لا يكون مسجداً توسعة للأمر عليهم، واختلف في مصلى العيد أنه هل هو مسجد؟ والصحيح أنه جوار مسجد في حق جواز الاقتداء، وإن انفصل الصفوف لأنه أعدّ للصلاة حقيقة، انتهى. فكان ذلك من العيد. ومنهم من قبيل توارد النظر في الحكم الواحد، والله أعلم.

[م] **وَإِنِ احْتَلَمَ في المسجدِ تَيَمَّمَ لِلخُرُوجِ إِذَا لم يَخَف وَإِنْ خافَ يَجلِسُ مَعَ التَّيَمُّمِ.**

[ش] هذا قول بعض المشايخ: التيمم عند هذا القائل مستحب في الفصلين، كما صرَّح به

وَلَا يُصَلِّي وَلَا يَقْرَأُ.

في الذخيرة. وفي المحيط لرضي الدين: ولو أصابته جنابة في المسجد، قيل: لا يباح الخروج من غير تيمم اعتباراً بالدخول، وقيل: يباح؛ لأن في الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة، وفي الدخول تلويثه بالنجاسة، انتهى. ومثله في الفتاوى الخانية، وهذا صريح في أن الخلاف في الإباحة. ثم الظاهر أنها الأشبه كما هو غير خافٍ عن المتأمل.

فإن قلت: بل يتعين لما في الصحيحين واللفظ للبخاري عن أبي هريرة، قال: أقيمت الصلاة وعدلت الصفوف قياماً فخرج إلينا رسول اللهﷺ، فلما أقام في مصلاه ذكر أنه جنب، فقال لنا: «مكانكم»، ثم رجع فاغتسل ثم خرج إلينا ورأسه يقطر فكبَّر فصلينا معه، فإن الظاهر إنهﷺ لم يتيمم لخروجه وإلا لحكاه أبو هريرة أيضاً. وإذا لم يتيمم له كان الخروج منه بلا تيمّم مباحاً وهو المطلوب.

قلت: كون الخروج يتعين كونه مباحاً لنا بلا تيمم له نظراً إلى الحديث المذكور ممنوع، فإنهﷺ كان مباحاً له دخول المسجد والمكث فيه جنباً كما أفاده ما رويناه عنه آنفاً، ومِن هنا نصَّ صاحب التلخيص من الشافعية على أن دخولهﷺ المسجد جنباً من خواصه، وقواه النووي، بل وذكر القضاعي هذه الخصيصة فيما خصَّﷺ به من بين سائر الأنبياء، وعبر باللبث دون الدخول، فقال: ومنها أنه أُبيح له اللبث في المسجد في حال جنابته، انتهى.

ثم الظاهر أن المراد بالخوف: الخوف من لحوق ضرر به بدناً أو مآلاً، ولقد أحسن المصنف في دفعه توهم أن هذا التيمم مبيح للصلاة والقراءة بقوله:

[م] **وَلَا يُصَلِّي وَلَا يَقْرَأُ.**

[ش] يعني: بذلك التيمم، وهذا دفع لما قيل بأن له في ذلك؛ ففي شرح الزاهدي: ولو تيمَّم لدخول المسجد أو لتلاوة القرآن لا يصلي، وإن كان جنباً يصلي ولو تيمم لدخول المسجد لأجل الماء أو لخروجه لاحتلامه صلى به خلافاً لأبي الليث، انتهى. وهذا يفيد أن أبا الليث على أنه لا يصلي، وظاهر الفتاوى الخانية والخلاصة أنه قول عامّة العلماء، حيث قالا: ولو تيمم لقراءة القرآن عن ظهر القلب أو المصحف أو لزيارة القبر أو لمسّ المصحف أو لدفن الميت أو الأذان أو الإقامة أو لدخول المسجد أو لخروجه وصلّى بذلك التيمم اختلفوا فيه. قال عامّة العلماء: لا يجوز، وقال أبو بكر بن سعيد البلخي: يجوز، انتهى. والعبارة للقاضي، واقتصر في الخلاصة على ما قال عامّتهم: لا يجوز، ومثله في العادة يشير إلى عدم الاعتداد بما يخالف المذكور. ثم الأظهر



....

فيما نحن بصدده أنه لا يجوز أن يصلي به؛ لأنه على ما قالوا لم يَنْوِ عبادة مقصودة وأيضاً إنما جعلناه مبيحاً للمكث في هذه الصورة للضرورة، وقد عُلم أن ما أبيح للضرورة يتقدر بقدَرْهِا. نعم سنذكر عن المحيط والبدائع وغيرهما أنه لو تيمم الجنب لقراءة القرآن يجوز به الصلاة عند تعرض المصنف لذلك، ويظهر اتجاهه.

تتميم:

وقد بقي من الأحكام التي يشترك فيها الحائض والجنب والنفساء حرمة الصلاة، وكأنه لم يذكرها لأنه قد صار العلم بها معلوماً للضرورة من الدين لكل واحد، وحرمة الطواف لعدم حلّ الدخول وليس كذلك.

فإن قلت: ولعله إنما لم يذر هذا لدلالة قوله: ولا يجوز لهم دخول المسجد. قلت: إنما يتم هذا إن لو كان عدم حلّ الطواف لعدم حل الدخول، وليس كذلك، فإنه يحرم عليهم ولو لم يدخلوا المسجد حتى يجب عليهم الجائز بفعله، وهم كذلك.

فصل في التيمم

لما فرغ من بيان الوضوء والغسل شرع في بيان ما هو خلف عنهما عند العجز عن استعمال آلتهما التي تقام كل منهما بها، وهو الماء المطلق الطهور. ومن هنا يظهر أن الأوْلى كان تقديم فصل المياه بمباحثه على هذا الفصل كما وقع الترتيب هكذا للجم الغفير. ثم التيمم في اللغة: القصد، وفي الشرع: اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد بشرائط مخصوصة، وهو مشروع بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، وفضيلته خصت بها لم يشاركها فيها غيرها من الأمم كما صرَّحت به الأحاديث الصحيحة. قيل: والحكمة في شرعيته أنه لما كان أصل الحياة الماء والمصير إلى التراب شرع التيمم به ليستشعر المكلف بفقد الماء مؤنة، وبالتيمم بالتراب إقباله، فيذهب عنه الكسل ويسهل عليه ما صَعُب من العمل. وقال القاضي أبو بكر بن العربي: إن النفس حلقها الله تعالى على حيلة، وهي أن كل ما غربت عليه أنست به، وكل ما أعرضت عنه كسلت، فلو لم يوظّف عليها عند عدم الماء حركه في الأعضاء وإقبال على الطهور لكانت عند وجود الماء تبعد عنها العبادة، فليشق عليها فشرع الله لها ذلك دائماً حتى يكون انتهائه، فإنما الخير عادة والشر لحاجة، والله تعالى أعلم.

وَللتَّيَمُّمِ رُكْنٌ وَشَرْطٌ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِما.

أَمَّا رُكْنُهُ، فَضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ للوجْهِ، وَضربةٌ للذِّراعَيْنِ؛ يَعْني: اليَدَيْنِ إِلى المرفَقَيْنِ.

وَصُورَتُهُ أَنْ يَضْرِبَ يَدَيْهِ عَلى الأَرْضَ أَوْ عَلى جِنْسِ الأَرْضِ ضربَةً ثُمَّ يَنْفُضُهما فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ يَضْرِبُ ضربةً أُخْرى عَلى ذَلِكَ الموضِعِ أَوْ عَلى موضعٍ آخَرَ فَيَنْفُضهما وَيَمْسَحُ اليُمْنى بِاليُسْرى، وَاليُسْرى باليُمْنى مِنْ رُؤُوسِ الأَصابعِ إِلى المرفقينِ.

[م] **وَللتَّيَمُّمِ رُكْنٌ وَشَرْطٌ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِما.**

[**ش**] في معرفة التيمم ومعرفة شرط جوازه؛ لأن معرفة الشيء بمعرفة ركنه، ومعرفة جوازه بمعرفة شرط جوازه.

[م] **أَمَّا رُكْنُهُ، فَضَرْبَتَانِ: ضَرْبَةٌ للوجْهِ، وَضربةٌ للذِّراعَيْنِ؛ يَعْني: اليَدَيْنِ إِلى المرفَقَيْنِ.**

[**ش**] وهو ظاهر قول مالك في المدونة، وبه قال الشافعي في الجديد، وأكثر العلماء لأحاديث صريحة به، منها ما عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ أن رسول الله ﷺ قال: «التيمّم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين» رواه الحاكم وأثنى عليه. ومنها ما عن عمار بن ياسر، قال: كنت في القوم حين نزلت الرخصة فأمرنا فضربنا واحدةً للوجه ثم ضربةً أخرى لليدين إلى المرفقين، أخرجه البزار بإسناد حسن.

[م] **وَصُورَتُهُ أَنْ يَضْرِبَ يَدَيْهِ عَلى الأَرْضَ أَوْ عَلى جِنْسِ الأَرْضِ ضربَةً ثُمَّ يَنْفُضُهما فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ، ثُمَّ يَضْرِبُ ضربةً أُخْرى عَلى ذَلِكَ الموضِعِ أَوْ عَلى موضعٍ آخَرَ فَيَنْفُضهما وَيَمْسَحُ اليُمْنى بِاليُسْرى، وَاليُسْرى باليُمْنى مِنْ رُؤُوسِ الأَصابعِ إِلى المرفقينِ.**

[**ش**] وهذه الصورة مذكورة باختصار في الذخيرة نقلاً عن محمد في الأصل، ولفظه في الضربة الثانية: ثم يضرب أخرى، وينفضهما ويمسح بهما كفيه وذراعيه إلى المرفقين. وذكر فيها وفي البدائع نقلاً عن أبي يوسف في الأمالي: قالت: سألت أبا حنيفة عن التيمّم؟ فقال: التيمم ضربتان: ضربة للوجه وضربة لليدين إلى المرفقين، فقلت: كيف هو؟ فضرب بيديه على الصعيد، فأقبل بهما وأدبر ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه ثم أعاد كفيه على الصعيد ثانياً فأقبل بهما وأدبر ثم نفضهما ثم مسح بذلك ظاهر الذراعين وباطنهما إلى المرفقين، انتهى. واللفظ للبدائع، فلم يتعرض للتنصيص على كيفية خاصة في مسح اليدين. وقد اختلف المشايخ في ذلك، فقال بعضهم: يمسح بالضربة الثانية بباطن كفه اليسرى مع أصابع يده اليمنى إلى المرفق، ثم يمسح به أيضاً باطن

....

يده اليمنى إلى أصل الإبهام، ثم يفعل بيده اليسرى كذلك. وقال بعضهم: ينبغي أن يمسح بباطن أربع أصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من المرفق إلى الرسغ، ثم يمر باطن إبهامه اليسرى على ظاهر إبهامه اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك. ونصَّ في التحفة ومحيط الإمام رضي الدين وزاد الفقهاء على أنه الأحوط. وفي البدائع على أنه أقرب إلى الاحتياط لما فيه من الاحتراز عن استعمال التراب المستعمل بالقدر الممكن؛ لأن التراب الذي على اليد يصير مستعملاً بالمسح حتى لا يتأذى فرض الوجه واليدين بمسحة واحدة بضربة واحدة. وفي الذخيرة قال مشايخنا: الأحسن في مسح الذراعين أن يمسح بثلاثة أصابع يدها اليسرى أصغرها ظاهر يده اليمنى إلى المرفقين، ويمسح المرفق ثم يمسح بالإبهام والمسحة إلى رؤوس الأصابع، وهكذا يفعل باليد اليسرى. ولو تيمم بجميع الأصابع والكف من غير أن يراعي الكف والأصابع يجوز.

ثم هنا **تنبيهات** على أمور:

أحدها: في الذخيرة أيضاً، ولم يذكر ـ يعني محمد ـ أيضاً أنه يضرب على الأرض ظاهر كفيه وباطنهما، وأشار إلى أنه يضرب باطنهما، فإنه قال في الكتاب: لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجوز، وإنما يكون تاركاً المسح على ظاهر كفيه إذا ضرب باطن كفيه على الأرض، انتهى.

قلت: وبهذا يُعلم أن المراد بالكف باطنها لا ظاهرها فيما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان. وهل يمسح الكف؟ اختلفوا فيه، والأصح أنه لا يمسح وضرب الكف يكفي، انتهى.

قلت: ويدل عليه ما في رواية لعمار في صحيح البخاري، فقال ـ يعني النبيﷺ ـ: «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا» وضرب بكفه ضربة على الأرض ثم نفضها ثم مسح بها ظهر كفه بشماله أو ظهر شماله بكفه ثم مسح بها وجهه، وما في رواية أيضاً في صحيح مسلم، فقال: «إنما كان يكفيك أن يقول بيديك هكذا» ثم ضرب بيده الأرض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه.

ثانيها: وقع في بعض الروايات يضع مكان يضرب، قالوا: والضرب أولى ليدخل التراب بين أصابعه، فإنه الوضع على وجه الشبه.

قلت: مع أن الحديث ورد بلفظ الضرب أيضاً كما رويناه.

ثالثها: قال بعضهم: إنما يقبل بيديه على الأرض ويدير حتى يلتصق التراب بيديه، وقد أوجدناك عن الأمالي أن ذلك بعد ضربهما على الأرض، فاندفع ما قيل أنه قبل الضرب معللاً إياه

....

بقوله: ليهيء نفسه للتيمم.

رابعها: ذكر في ظاهر الرواية أنه ينفضهما في كل ضربة نفضة واحدة، وقال أبو يوسف في صلاة الأثر: نفضتين، قالوا: ولا خلاف في المعنى وهو القصد إلى إزالة التراب عنهما صيانةً عن التلويث الذي يشبه المثلة، فإن التعبد ورد بمسحها على الأعضاء المخصوصة لا بتلويثها، فما في ظاهر الرواية محمول على ما إذا سقط بمرة لقلته. وما قاله أبو يوسف محمول على ما إذا لم يسقط بها لكثرته، وهو حسن.

قلت: ويدل على ذلك ما في رواية لحديث عمار في الصحيحين واللفظ لمسلم: فقال رسول الله ﷺ: «إنما كان يكفيك أن تقول هكذا» وضرب بيديه إلى الأرض، فنفض يديه فمسح وجهه وكفيه. وفي رواية له أيضاً في الصحيحين واللفظ للبخاري: فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيك هكذا» وضرب النبي ﷺ بكفَّيْه الأرض ثم نفخ فيهما ثم مسح بهما وجهه وكفيه، فإن هذا المعنى وهو القصد إلى إزالة التراب عن الكفين هو المعنى المعقول من النفض والنفخ. وإذا كان هذا المعنى هو الغرض، فمتى حصل بمرة من نفض أو نفخ لا يحتاج إلى أخرى وإلا احتاج إلى زيادة فوقها يحصل بها ذلك، والحديث بكلتا روايتيه غير متعرض للتنصيص على واحدة أو تكرار هذا. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: وسنن التيمم أربعة أشياء: إقبال اليدين وإدبارهما، وتفريج الأصابع ونفضهما. وفي شرح الزاهدي وسننه أربعة: التسمية في ابتدائه، وأن يقبل بيديه ويدبر حال الضرب، ونفضهما بعده، والبداءة بالوجه ثم باليد اليمنى ثم باليسرى. فتخلص أن السنن خمسة إن عدّ الإقبال والإدبار سنّة واحدة، كما في شرح الزاهدي وسننه إن عدّا اثنتين، كما في المبتغى. وزاد بعضهم: الموالاة، وهي زيادة حسنة.

خامسها: تتفرع على كون الضربتين ركناً كما ذكره المصنف وصاحب البدائع وغيرهما أنه لو ضرب يديه فقبل أن يمسح أحدث لا يجوز المسح بتلك الضربة، كما لو أحدث في الوضوء بعد غسل بعض الأعضاء لكن لم يحكوا في هذا في فصل الوضوء خلافاً، وحكي في هذا في فصل التيمّم اختلاف المشايخ والقاضي الأسبيجاني يجوز كمن ملأ كفه ماءً ثم أحدث، وعليه مشى قاضي خان حيث قال في فتاواه: إذا أراد أن يتيمّم فضرب ضربة واحدة ثم أحدث فمسح بذلك التراب وجهه ثم ضرب ضربةً أخرى لليدين إلى المرفقين جاز، انتهى. والسيد الإمام أبو شجاع: لا يجوز، واختاره شمس الأئمة الحلواني وقال: إنه الأصح. وفي نصاب الفقه: وهذا استحسان وبه نأخذ وهو الأحوط. قال شيخنا: وعلى هذا فما صرَّحوا به من أنه لو ألقت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمّم أجزأه، وإن لم يمسح لا يجوز. يلزم فيه إما كونه قول من أخرج الضربة لا

وَاسْتِيعابُ العُضْوَيْنِ واجِبٌ عِنْدَ الكَرخيِّ في ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصْحابِنا، حَتَّى لَوْ تَرَكَ شَيْئاً قَليلاً مِنْ مَواضعِ التَّيَمُّمِ لا يَجوزُ.

قول الكل، وأما اعتبار الضربة الأرض أعم من كونها على الأرض أو على العضو مسحاً، والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الأرض من مسمى التيمم شرعاً، فإن المأمور به المسح ليس غير في الكتاب، قال الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ﴾ [النساء: 43]، ويُحمل قوله ﷺ: «التيمم ضربتان» إما على إرادة الأعم من المستحسن كما قلنا، أو أنه خرج مخرجَ الغالب، والله أعلم.

[م] **وَاسْتِيعابُ العُضْوَيْنِ واجِبٌ عِنْدَ الكَرخيِّ في ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصْحابِنا، حَتَّى لَوْ تَرَكَ شَيْئاً قَليلاً مِنْ مَواضعِ التَّيَمُّمِ لا يَجوزُ.**

[ش] كذا في الذخيرة وغيرها، ونصَّ غير واحد على أن هذا هو الصحيح، منهم قاضي خان وصاحب المجمع وصاحب الاختيار على أنه الاختيار على أنه الأصح، وآخرون على أنه المختار وإليه جنح المصف بقوله فيما سيأتي، وينبغي أن يحتاط ووجهه ما تقدم من حديث ابن عمر عند الحاكم، وعمّار عند البزار أن الأمر بالمسح في التيمم تعلق باسم الوجه واليد، فيعمّ الكل كما هو الأصل في مثله، وأن التيمم خلف عن الوضوء، وفي الوضوء الاستيعاب واجب، فكذا في التيمم؛ لأن الأصل أن الخلف لا يخالف الأصل في حكمه. ثم من قائلين بأن هذا ظاهر الرواية مرة، وقائلين بأنه لم يذكر فيها نصّاً، بل ذكر محمد في الأصل ما يدل عليه، فإنه قال: إذا ترك ظاهر كفيه لم يجز.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له في دلالة هذا عليه نظر، فإن عدم الجواز في هذه الصورة ليس بلازم لوجوب الاستيعاب في اليدين إلى المرفقين، بل هو لازم لوجوب استيعاب الكفين ظاهراً وباطناً فقط، وحينئذ فيصدق أن الاستيعاب فيهما إلى المرفقين غير واجب وأن عدم الجواز في الصورة المذكورة لتركه شيئاً من محل التيمم وهو الكفّان ظاهراً وباطناً، لا لأن الاستيعاب إلى المرفقين واجب، فتأمله.

تَنْبِيهٌ:

وقد عرف من هذا أن المراد بالعضوين الوجه واليدين، وسمّى اليدان عضواً وإن كانتا أعضاء حقيقة لدخولها تحت خطاب واحد، فإن الأشياء وإن كانت كثيرة إذا دخلت تحت خطاب واحد يجعل الكل كشيءٍ واحد، كما قال تعالى: ﴿ ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: 67].

وَرَوَى الحسنُ عَنْ أَصْحابِنا أَيْضاً: الِاسْتِيعابِ لَيْسَ بِواجبٍ حَتَّى لَوْ تركَ أقلَّ مِنَ الرُّبْعِ يُجزِئُهُ ....

ومعلوم أن الرسول بلّغ البعض قبل ورود الآية الشريفة، وقد خاطبه بقوله: ﴿فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾، وما طريقه إلا ما ذكرنا، والله أعلم.

[م] وَرَوَى الحسنُ عَنْ أَصْحابِنا أَيْضاً: الِاسْتِيعابِ لَيْسَ بِواجبٍ حَتَّى لَوْ تركَ أقلَّ مِنَ الرُّبْعِ يُجزِئُهُ.

[ش] كذا في الذخيرة، وهو يفيد مفهوم مخالفة أنه لو ترك الربع لا يجزئه، لكن المذكور في كثير من الكتب المعتبرة كالتحفة ومحيط رضي الدين والبدائع والاختيار وغيرها أنه إذا تيمم الأكثر جاز، وهو يصدق على ما إذا ترك الثلث مثلاً فضلاً عن الربع، ومنهم من قال في وجه هذه الرواية دفعاً للحرج، حتى عن الحلواني: ينبغي أن يحفظ هذه الرواية لكثرة البلوى. ومنهم من قال: لأنّ هذا مسح، فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الرأس. ولا يخفى ما في كلٍّ من الوجهين. ثم في الذخيرة: ورُوي عن محمد ما يخالف رواية الحسن عنه أنه لو ترك المسح على ظاهر الكفّ لا يجزئه، وظهر الكف أقل من الرّبع. قال الفقيه أبو جعفر: ظاهر الرواية ما رواه الحسن أن المتروك لو كان أقل من الربع يجزئه، ومخرج مسألة ظهر الكف أن الكف عضو على حدّه وظاهر الكفّ لا يكون أقل من الربع، فعلى رواية الحسن يحتاج إلى الفرق بين التيمم وبين الوضوء. والفرق أن الحكم في الوضوء أغلظ من حكم التيمم، ولهذا شرع التيمم في عضوين، والوضوء في أربع.

واختلف العلماء في وجوب التيمم في الذراعين، قال الشافعي في القديم: لا يجب، وهو قول مالك والأوزاعي، فعُفي في التيمم القليل إظهاراً لحقه، وقدر الكسر بالربع، انتهى. ولا شك في اختلاف العلماء المذكورين وممن حكى أنه يكفي المسح إلى الكوع قولاً قديماً عن الشافعي وأبو ثور، وأما أنه قول مالك فمن أصحابه من يحكيه رواية عنه، ويحكي عنه رواية أخرى كقول أصحابنا وهو ظاهر المدونة كما تعرضنا لذكره آنفاً.

ومنهم من يقول: بأن الواجب عنده المسح إلى الكوعين، وأما إلى المرفقين فاستحباب، وهو ظاهر كلام القاضي عبد الوهاب، وممن حكاه عن الأوزاعي ابن المنذر، وحكاه أيضاً عن عطاء ومكحول وأحمد وإسحاق، ثم قال: وبه أقول. وحكاه الخطابي عن عامّة أصحاب الحديث، انتهى. وأما الباقي، ففيه ما فيه كما لا يخفى إن شاء الله على المحقق الفقيه.

وَعَلى هَذِهِ الرِّوايةِ نَزْعُ الخاتمِ وَالسِّوارِ وتَخليلُ الأَصابعِ لَا يَجبُ، وَعَلى تِلْكَ الرِّوايةِ: يَجبُ ....

[م] **وَعَلى هَذِهِ الرِّوايةِ نَزْعُ الخاتمِ وَالسِّوارِ وتَخليلُ الأَصابعِ لَا يَجبُ.**

[ش] أي: وعلى رواية الحسن عن أصحابنا لا يجب على المتيمم في التيمم نزع الخاتم من الأصبع، والسوار من الزند، ولا تخليل الأصابع إذا مسح ما سوى ذلك؛ لأن ما تحت الخاتم والسوار وما بين الأصابع ليس قدر الربع بل أقلّ منه، فاستيعاب الأكثر مع تركه موجود والفرض أنه الشرط على هذه الرواية والاستيعاب الجميع وتقدم الكلام في الخاتم في شرح قول المصنف: وإن تحرك خاتمه إن كان واسعاً. والسّوار ـ بكسر السين وضمها ـ حكاهما ابن سيده وغيره، وفيه لغة ثالثة وهي أسوار بهمزة في أوله ضبطها المنذري وابن مالك بالكسر، والنووي بالضم. ثم ذكر ابن هشام السبتي أنه يقال له: سواراً إذا كان من ذهب، فإذا كان من فضّة، فهو قلب ورد عليه بقوله تعالى: ﴿أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان: 21].

[م] **وَعَلى تِلْكَ الرِّوايةِ: يَجبُ.**

[ش] أي: وعلى ظاهر الرواية يجب نزع الخاتم والسوار وتخليل الأصابع. قال في خزانة الفتاوي: حتى لو ترك شعرة لم يمسها لا يجزئه، انتهى. وعن محمد في النوادر: إذا لم يدخل الغبار بين أصابعه، فعليه أن يخلل أصابعه، وفي هذه الحالة يحتاج إلى ثلاث ضربات: ضربة للوجه، وضربة لليدين، وضربة لتخليل الأصابع؛ ذكره في الذخيرة وغيرها.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولكنه خلاف النص، والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه، انتهى. وهو كما قال، ولعل هذا من قائله محمول على ما إذا وجد ما يمنع اعتبار المسح بتلك الضربة الثانية. ثم الظاهر أن التخليل يحصل بإدخال أصابع إحدى اليدين فيما بين أصابع الأخرى كما في الوضوء، وعلى هذه الرواية الظاهرة أيضاً قالوا: لو لم يمسح تحت الحاجبين فوق العينين لا يجوز، وممن كان يفتي بذلك الصدر الشهيد. وما في شرح الزاهدي: ومسح العذار شرط على ما حكي عن أصحابنا والناس عنه غافلون. هذا وفيه أيضاً عن النظم: قدر الدرهم فما دونه عفو وإن زاد لم يجز، انتهى. وهذا كما ترى لا يتفرع على شيء مما تقدم، وقد ذكره النووي رواية عن أبي حنيفة، لكن تعقبه صاحب الغاية بأن هذه ليس لها أصل في كتب أصحابنا، وعنده جملة من مشهورها ويعكر عليه هذا المنقول عن النظم إن كان منقولاً عن صاحب المذهب، ثم في منظومة ابن وهبان: ووجه هذه الرواية القياس على النجاسة الحقيقية، ولا يخفى ما في هذا القياس.

وَيَنْبَغي أَنْ يَحتاطَ.

ورُوِيَ عَنْ مُحمَّدٍ: أَنَّه لَوْ تَرَكَ ظَهْرَ كَفَّيْهِ لَا يُجزِئُهُ. وَمَقْطُوعُ اليَدَيْنِ مِنَ المرفقَيْنِ يَمْسَحُ مَوْضِعَ القَطْعِ.

وأَمَّا شَرْطَهُ فَالنِّيَّةُ ....

[م] **وَيَنْبَغي أَنْ يَحتاطَ.**

[ش] يعني: فيستوعب ليكون خارجاً عن العهدة بيقين، وقد أسلفنا أن هذا من المصنف جنوح إلى القول باشتراط الاستيعاب، والله أعلم بالصواب.

[م] **ورُوِيَ عَنْ مُحمَّدٍ: أَنَّه لَوْ تَرَكَ ظَهْرَ كَفَّيْهِ لَا يُجزِئُهُ.**

[ش] وهذا أيضاً قد سَلَفَ نقله عن الأصل على ما قالوا، وأنهم قالوا: إنه يدل على اشتراط الاستيعاب وبينّا ما عندنا في ذلك وظاهر سوق المصنف ربما أشار إلى متابعتهم على ذلك.

[م] **وَمَقْطُوعُ اليَدَيْنِ مِنَ المرفقَيْنِ يَمْسَحُ مَوْضِعَ القَطْعِ.**

[ش] خلافاً لزفر والحجّة لنا أنه ظاهر له وظيفة فتقام وظيفته فيه، وإن كان القطع فوق المرفقين لا يجب المسح إجماعاً لفوات محل الوجوب.

[م] **وأَمَّا شَرْطَهُ فَالنِّيَّةُ.**

[ش] اعلم أن شرط جواز التيمم أمور، منها: النية. وقال زفر: ليست بشرط؛ لأن التيمم خلف عن الوضوء وهو يصح بدون النيّة، فكذا التيمّم؛ لأن الخلف لا يخالف الأصل في الشروط، والحجة لعلمائنا الثلاثة أن لفظ التيمم ينبى عن القصد، والأصل أن يعتبر في الأسماء الشرعية ما ينبغي عنه من المعاني. ثم مطلق القصد غير مراد بالإجماع، وسوق الآية يفيد الأمر بالقصد إلى الصعيد لإقامة الصلاة عند عدم الماء المطلق، فتقيد الأمر به فلا يوجد المأمور الشرعي وهو التيمم بدون فعله للصلاة أو لما منزل منزلتها وهو عبادة مقصودة في نفسها لا تصح إلا بالطهارة، فلا جرم أن ذكر القدوري أن الصحيح من المذهب أنه إذا نوى الطهارة أو استباحة الصلاة أجزأه؛ لأن كلاً من النيّتين تقوم مقام نية إرادة الصلاة؛ لأن الطهارة شرعت لها وشرطت لإباحتها ومثله رفع الحدث ورفع الجنابة. ولا يشترط التمييز بينهما على الصحيح، فقد روى ابن سماعة عن محمد أن الجنب إذا تيمم يريد به الوضوء أجزأه عن الجنابة. قال في النصاب: وعليه الفتوى. وقال الجصاص: يشترط

فَلَا يَجُوزُ بِدُونِهَا، وَكَذا طَلَبُ الماءِ إِذا غَلَبَ عَلى ظَنِّهِ أَنَّ هُناكَ ماء أَوْ كانَ في العُمراناتِ أَوْ أُخبر بِهِ وجَبَ الطَّلَبُ بِالإجماعِ، وَإِنَّما الخلافُ فِيما إِذا لم يَغْلب على ظَنِّه أَوْ لم يُجزئه، أَوْ كانَ في الفُلُوَّاتِ عِنْدَنا لَا يَجبُ، خِلافاً للشَّافعيِّ.

نية التمييز بينهما، وهو أن ينوي رفع الحدث أو رفع الجنابة؛ لأنّ التيمم إنما يقع على صفة واحدة كالصلاة تقع عن الفرض والنفل على صفة واحدة، وفيها يشترط التمييز، فكذا فيه. وأجيب بما تحقيقه أن التيمم شرط للصلاة غير مقصود لنفسه بل لتحصيل الطهارة المبيحة للعبادات المقصودة بنفسها المشروط إباحتها معها، وتلك تحصل بكل منهما، فإياً منها نوى رفعه فقد حصل المقصود، ولهذا لو تيمَّم بنية صلاة الظهر جاز له أن يصلي به غيرها من الصلوات ويسجد للتلاوة، ولا كذلك النية مع الصلوات. هذا والخلف قد يفارق الأصل في شرطه وغيره، ألا ترى أن القصاص أصل في القتل العمد العدوان، وإذا انقلب مالاً كان خلفاً عنه، ثم الأصل يثبت للورثة ابتداء، والخلف ينسب للمورث أولاً ثم يصير موروثاً حتى تقضى منه ديونه، وتنفذ وصاياه ويكون بين الورثة بقدر سهامهم، والتيمم في شطر أعضاء الوضوء. والحاصل أن الأمر في مثل هذا إنما يكون جارياً على مقتضى هذه القضية عند عدم الدليل على خلافها، أما معه ـ كما هنا ـ والله سبحانه أعلم.

ثم لعل المصنف إنما قال:

[م] **فَلَا يَجُوزُ بِدُونِهَا.**

[ش] أي: فلا يجوز التيمم شرعاً بدون وجودها، إشارة إلى أنها لا تسقط في شيء من الأحوال كما يقع لبعض شروط بعض الأشياء وهو حسن، ثم هنا بعض فروع تتعلق بالنية ذكرها المصنف فيما سيأتي استطراداً، فأخرنا نحن أيضاً الكلام عليها إلى أن تأتي النوبة إليها ليوافق الشرح المشروح، وإلا فقد كان الأنسب ذكرها هنا.

[م] **وَكَذا طَلَبُ الماءِ.**

[ش] أي: شرط لجواز التيمم عند عدم وجود الماء، لكن لا مطلقاً؛ بل في بعض الأحوال؛ فلا جرم أنْ عقَّبه بما يعيّن ذلك بالإجماع أو على خلافٍ فيه، فقال:

[م] **إِذا غَلَبَ عَلى ظَنِّهِ أَنَّ هُناكَ ماء أَوْ كانَ في العُمراناتِ أَوْ أُخبر بِهِ وجَبَ الطَّلَبُ بِالإجماعِ، وَإِنَّما الخلافُ فِيما إِذا لم يَغْلب على ظَنِّه أَوْ لم يُجزئه، أَوْ كانَ في الفُلُوَّاتِ عِنْدَنا لَا يَجبُ، خِلافاً للشَّافعيِّ.**

....

[ش] يعني: إذا تيقَّن من كان بالمفازة وليس بحضرته ماء مطلق طهور كاف لطهوره إن بالقرب منه ذلك أو غلب على ظنه أو لم يخبر به قربه منه أو أخبره عدل بقربه منه، أو كان في العمران، أو بقرب من العمران؛ وجب عليه طلب الماء بإجماع متساوٍ بين الشافعي؛ لأن العلم بقرب الماء منه قطعاً أو ظاهراً ينزّله منزلة كون الماء موجوداً بحضرته، فلا يجوز تيممه في شيء من هذه الأحوال، كما لا يجوز مع وجوده بحضرته. وهذا يفيد أنه لو كان في العمران أو بقرب من العمران فتيمّم وصلى قبل الطلب ولم يستكشف عن الحال أنه لا يجوز، وهو ظاهر الخلاصة حيث قال فيها: فإن تيمَّم قبل طلب الماء وصلى في العمرانات لا يجوز وفي الفلوات يجوز، انتهى. لكن في البدائع: وكذلك إذا كان بقرب من العمران يجب عليه الطلب حتى لو تيمّم وصلى ثم ظهر الماء لم تجز صلاته؛ لأن العمران لا يخلو عن الماء ظاهراً أو غالباً، والظاهر يلحق بالمتعين في الأحكام، انتهى. ولعله قيدٌ اتفاقي بدليل التعليل المذكور أو احتراز كما لو استكشف الحال فلم يجد بالعمران ماء فإن الظاهر جواز صلاته لظهور انتفاء ذلك الظاهر، ويحمل ما في الخلاصة على ما إذا لم يستكشف الحال كما هو ظاهرها.

نعم، الخلاف متساوٍ بين الشافعي يجب، هذا هو فيما إذا كان في المفازة ولم يتيقن أن يقربه ماء ولا غلب على ظنه ذلك، ولا أخبره به عدل ولا بحضرته من يخبره به، فعندنا: لا يجب عليه الطلب، وعند الشافعي: يجب، هذا هو المستفاد من غير ما كتاب من كتب المذهب المعتبرة، ولا يخفى ما في عبارة المصنف لإفادة هذا. ثم الملخص من كلام الشافعية: أن المسافر إن تيقن فَقْد الماء ـ كما في عبارة المصنف ـ بعض رمال البوادي لا يجب عليه الطلب؛ لأن طلب ما علم عدمه عبث، وإن توهم وجوده ولو ظنّ مع ذلك عدمه ظنّاً قوياً طلبه وجوباً مما لا يتيقن عدمه فيه من رجل[1] ورفقة فيستوعبهم بالسؤال، وإن كثروا إلاَّ أنْ يضيق الوقت عن تلك الصلاة ومكان فينظر حواليه يميناً وشمالاً، وخلفاً وأماماً. وأما إذا كان بمستوٍ من الأرض، ويخص مواضع الحضرة والطير لمزيد احتياط ولا يلزمه المشي وإن احتاج إلى تردد بأن كان على ربوة أو مكان منخفض يجب التردد ليحصل له الثقة، فينتهي إلى ما يصل إليه نظره لو لم يتردد ليحصل له الثقة، وهذا كما ترى يقتضي أن يقول المصنف: أو كان في الفلوات ولم يتيقن عدمه.

ثم يظهر من جملة ما قدَّمناه أن حق العبارة: فإن كان في العمران أو يقرب منه أو في المفازة ويتيقن أو غلب على ظنه قرب الماء منه أو أخبره عدل بقربه منه وجب عليه طلبه بإجماع منّا ومن الشافعي.

(1) غير مقروءة في المخطوط.

وَلَوْ أخبرَ إِنسانٌ بِعَدَمِ الماءِ جازَ بِلَا خِلافٍ.

وإنما الخلاف فيما إذا كان في الفلاة وتوهم وجوده، فقال: يجب الطلب أيضاً. وقلنا: لا يجب. وجه قوله: أن الإمكان موجود والتيمم طهارة ضرورية ولا ضرورة مع الإمكان. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ [النساء: 43] يقتضي سابقة الطلب شرطاً. قلنا: فرض المسألة وهو أن يكون بفلاة من الأرض ولم يغلب على ظنه وجود الماء ولا أخبره به عدل يبقى الإمكان العادي الذي هو المدار، فإن المفازة مظنة عدم الماء لا الوجود، وغير الإمكان العادي المفيد للوجود ظاهراً ليس بمعتبر كما هو غير خافٍ، وعدم وجود الماء في الآية قيل: إن المراد به عدم القدرة بالإجماع كما تقدّم على أنا لا نسلم أن الوجود يقتضي سابقة الطلب من الواجد. ألا ترى إلى قول النبيﷺ: «من وجد لقطة فليعرّفها»، ولا طلب من الملتقط ولأن الطلب لا يفيد إذا لم يكن على طمع من وجود الماء.

نعم، يستحب له إذا كان على طمع من وجود الماء، فإن أبا يوسف قال في الأماني: سألت أبا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء يطلب الماء عن يمين الطريق ويساره؟ قال: إن طمع في ذلك فليفعل، ولا يبعد فيصير بأصحابه إن انتظروه وبنفسه إن انقطع عنهم.

تتميم:

بقي الكلام في بيان الفرق بين البُعد والقرب، فقالوا: لم يذكر في ظاهر الروايات. وعن محمد: إن كان بينه وبين الماء ميل فصاعداً لم يلزمه الطلب، وجاز له التيمم. وإن كان أقل من ميل لم يجز له التيمم، وهو المختار عند كثير، منهم صاحب الهداية ومشى عليه المصنف كما سيأتي، وسنذكر وجهه مع أقوال أُخر هناك إن شاء الله تعالى.

تَنْبِيهٌ:

وهذا كله في حق الصلوات التي تفوت إلى خلف، أما التي تفوت لا إلى خلف ـ كصلاة الجنازة ـ فجائز أن يتيمم لها في العمران إذا خاف فوتها لو توضأ، وإن كان قريباً منه كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

[م] **وَلَوْ أخبرَ إِنسانٌ بِعَدَمِ الماءِ جازَ بِلَا خِلافٍ.**

[ش] أي: جاز له التيمم من غير طلب للماء بنفسه بلا خلاف بيننا وبين الشافعي، هذا ظاهر سوق الكلام. سكن في عمدة المحتاج شرح المنهاج للشيخ سراج الدين الشهير بابن الملقن رحمه الله تعالى: ولو طلب غيره بلا إذنه ولم يعد وبإذنه كُفي في الأصح، حتى لو بعث الكل واحداً كفى. وقيل: يتعين الطلب بالنفس إذا قدر، انتهى. فعلى هذا في إطلاق نفي الخلاف المذكور تطويل، إنما

وَكَذا مِنْ شَرْطِ عَجْزِهِ عَنِ اسْتِعْمالِ الماءِ، حَتَّى أَنَّ المريضَ إِذَا خافَ زِيادةَ المرضِ أَوْ إِبْطَاءِ البرءُ جَازَ لَهُ التَّيَمُّمُ.

يتم في صورة ما إذا كان المخبر بعدم الماء قد طلب الماء بإذن المخبر فتنبَّه له.

[م] **وَكَذا مِنْ شَرْطِ عَجْزِهِ عَنِ اسْتِعْمالِ الماءِ، حَتَّى أَنَّ المريضَ إِذَا خافَ زِيادةَ المرضِ أَوْ إِبْطَاءِ البرءُ جَازَ لَهُ التَّيَمُّمُ.**

[ش] والتحقيق أن من شرط جواز التيمم عدم الماء، إلا أن عدم الماء على قسمين: عدم من حيث الضرورة، وهو أن يعجز عن استعمال الماء المانع مع قرب الماء منه ومِن صورة مَن به مرض أو جراحة يضرّه استعمال الماء بسبب ذلك بأن يخاف زيادة المرض أو امتداده؛ لأنه حينئذ ليس بواجد للماء معنى، فإن الله سبحانه شرع التيمم للمريض رخصة لدفع الحرج عنه، ولا خفاء في لحوق الحرج به إذا كان مرضه يشتد أو يمتد على تقدير استعمال الماء، وكان هذا الوجود للماء كَلَا وجود، فيصدق عليه في المعنى أنه لم يجد الماء يباح له التيمّم بالنص. ومن صوره أيضاً: مريض لا يضرّه استعمال الماء لكنه عاجز عن استعمال الماء بنفسه وليس له خادم ولا مال يستأجر به أجيراً فيعينه على الوضوء، فلو تيمّم أجزأه. قال في البدائع: سواء كان في المفازة أو في المصر هو ظاهر مذهب أصحابنا؛ لأن العجز متحقق والقدرة موهومة، فوجد شرط الجواز. ورُوي عن محمد أنه إنْ كانَ في المصر لا يجزئه، إلا أنه أن يكون مقطوع اليدين. وفي الفتاوى: لأن الظاهر أنه يجد أحداً من قريب أو بعيد يعينه، وكذا العجز بعارض على شرف الزوال، بخلاف مقطوع اليدين. وفي الفتاوى الولوالجية: المريض إذا أقعده المرض بحيث لا يستطيع الحركة إن كان له خادم أو عنده من المال مقدار ما يستأجر به أجيراً أو يحضره من المسلمين من لو استعان به على الوضوء لأعانه، وهو بحل لو وضّأه لا يدخله الضرر لا يجوز له التيمم لأنه قادر على التوضّى بخلاف المريض إذا لم يقدر على الصلاة قائماً، ومعه قوم أو استعان بهم في الإقامة والثبات على الإقامة يعينوه جاز له الصلاة قاعداً؛ لأنه يخاف على المريض زيادة المرض أو الوجع في قيامه، ولا يلحقه زيادةُ الوجع في وضوئه. وفي الفتاوى الخانية: مريض لا يضرّه الماء إلا أنه لا يقدرُ على استعمال الماء بنفسه إن لم يكن هناك أحد يعينه جاز له التيمّم بالاتفاق، وإن كان معه أحد يعينه على استعمال الماء إن كانَ المعين حراً أو آمراً به جاز له التيمم في قول أبي حنيفة. وإن كان معينه مملوكه اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة، قال بعضهم: لا يجوز له التيمم، وقيل: إن كان المعين يعين بغير بدل لا يجوز له التيمم عند الكل. وفي الفصول العمادية: وإن كان لا يقدر على الوضوء إن لم يكن معه أحد يوضئه تيمم، وإن كان معه من يوضئه مجاناً لا يتيمم، وإن لم يوضئه إلا ببدل جاز له التيمم عند أبي حنيفة؛ قلَّ البدل أو كثر، قالا: يتيمّم إلا إذا كان الأجر ربع درهم، انتهى. وكذا في المبتغى

وَذَكَرَ الإِسْبِيجاني في شِرْحِهِ جُنُبٌ عَلى جمَيع بَدَنِهِ جِراحةٌ أَوْ عَلى أَكْثَرِهِ أَوْ بِهِ جُدَرِيٌّ فَإِنَّهُ يَتَيَمَّمُ وَلَا يَجبُ غَسْلُ الموضعِ الَّذي لَا جِراحةَ بِهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا كانَ عَلى أَعْضاءِ المتوضِّيءِ كُلها أَوْ أَكْثَرِها جِراحةٌ تَيَمَّمَ. وَإِنْ كانَ عَلى أَقَلِّها جِراحةٌ وَأَكْثَرها صَحِيحٌ، فإِنَّهُ يَغْسلُ وَيَمْسَحُ عَلى الجُرْحِ إِنْ لَم يَضُرَّهُ المَسْحُ.

ـ بغين معجمة ـ وفي شرح الزاهدي، وقالا: إن كان أكثر من ربع درهم، انتهى. تيمّم وإلا فلا، وقيل: الاختلاف في ثلاث دراهم، انتهى.

واعلم أن ظاهر البدائع وغيرها أن المذهب أنه إذا كان له مال يستأجر به أجيراً يعينه على الوضوء أنه لا يجوز له التيمم من غير خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه وصاحب الهداية إنما نقل الخلاف في ذلك في التجنيس عن شيخه منهاج الأئمة، وأفاد أن مناط الخلاف أن عنده لا يعتبر المكلف قادراً بقدره غيره، وعندهما: يثبت القدرة بآلة الغير؛ لأن آلته صارت كآلته بالإعادة، ثم قال: وكان حسام الدين يختار قولهما، انتهى. وعليه مشى الولوالجي كما رأيت، ولعله الأشبه. ثم الذي يظهر فيما إذا كان له مال يستأجر به حتى إنه لا يجوز التيمم إذا وجد من يستأجره على قولهما، وقول الجميع: أن كون الأجرة المبيحة للتيمم مع قدرته عليها إذا لم يرضى المعين بدونها أن يكون ربع درهم أو أكثر من ربع درهم أو يكون ثلاث دراهم غير ظاهر صحة إطلاقه، ولم أقف على توجيه لذلك.

وإنما الذي يتراءى للعبد الضعيف غفر الله تعالى له إنما يباح له التيمم إذا لم يرضَ بأجرة المثل أو مع زيادة يتغابن فيها كما اتفقت عليه كلمتهم في ماء الوضوء إذا كان يباع ولا يوجد مجاناً، وظاهر أن ذلك مختلف باختلاف الأحوال، فتارة تكون أجرة المثل ربع الدرهم، وتارة مع زيادة يتغابن فيها، وتارة مع زيادة لا يتغابن فيها، وتارة تكون أجرة المثل فوق ذلك، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَذَكَرَ الإِسْبِيجاني في شِرْحِهِ جُنُبٌ عَلى جمَيع بَدَنِهِ جِراحةٌ أَوْ عَلى أَكْثَرِهِ أَوْ بِهِ جُدَرِيٌّ فَإِنَّهُ يَتَيَمَّمُ وَلَا يَجبُ غَسْلُ الموضعِ الَّذي لَا جِراحةَ بِهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا كانَ عَلى أَعْضاءِ المتوضِّيءِ كُلها أَوْ أَكْثَرِها جِراحةٌ تَيَمَّمَ. وَإِنْ كانَ عَلى أَقَلِّها جِراحةٌ وَأَكْثَرها صَحِيحٌ، فإِنَّهُ يَغْسلُ وَيَمْسَحُ عَلى الجُرْحِ إِنْ لَم يَضُرَّهُ المَسْحُ.**

[ش] الجدري ـ بضم الجيم وفتحها ـ قروح في البدن تَنَفَّطُ وَتَقَيَّحُ، وقد جَدَرَ وجُدِر كعُنِيَ وتُشَدَّد، فهو مَجْدورٌ ومُجَدَّر.

واعلم أن الجواب في هذه المسألة يتفرع على أصل مذهبي، وهو أن تلفيق إقامة الطهارة الواحدة بالماء والتراب معاً غير مشروع عند أصحابنا؛ لأن الماء أصل، والتراب خلف، والجمع بين

....

الأصل والبدل في حكم واحد لا نظير له في الشرع. ألا ترى أن التكفير بالمال لا يكمل بالصوم، ولا بالعكس، ولا عدّة الحائض بالأشهر بالحيض. فإذا عُرف هذا، فينبني عليه أنه ذا كان مدته أو بأعضاء وضوئه جراحة أو غيرها يضرّه غسلها مطلقاً، وقد وجب عليه الغسل على التقدير الأوّل، والوضوء على التقدير الثاني أنه لا بُدّ من ترجيح اعتبار أحد الأمرين من الصحيح، والجريح على الآخر؛ إذ لا سبيل إلى ترك كل من الطهورين، فاعتبروا الترجيح بالغلبة؛ لأن المغلوب ساقط الاعتبار في مقابلة الغالب، فلا جرم أنْ قالوا: إذا كان بأكثر بدنه إذا كان جنباً أو ما في معناه، أو بأكثر محل وضوءه إذا كان محدثاً ما يضره غسله أنه يتيمم ولا يجب عليه غسل الباقي ولا مسحه، وإذا كان ذلك بالأقل من بدنه إذا كان جنباً أو ما في معناه وبالأقل من محل وضوئه إذا كان محدثاً أنه يغتسل ويتوضأ، إلا أنهم قالوا: يمسح على ما يضرّه الغسل؛ لأن المسح يقوم مقام الغسل في مسح الخف، والمسح على الجبيرة كما سيذكره المصنف بل هو حينئذ داخل تحت النص الوارد في المسح على الجبيرة، والتفصيل المعروف في المسح على الجبيرة كما سيذكره المصنف، بل هو حينئذ داخل تحت النص الوارد في المسح على الجبيرة والتفصيل المعروف في المسح على الجبيرة كما سيذكره المصنف في فصل المسح على الخف جائز هنا، ولذا قال المصنف هنا: ويمسح على المجروح إن لم يضرّه المسح، وسيأتي إيضاح ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثم هُنا تتميمان:

التتميم الأول: ظاهر أن المراد في فصل الغسل أن يكون أكثر البدن صحيحاً أو جريحاً الأكثرية من حيث المساحة، وأما في الوضوء ففيه اختلاف المشايخ، فمنهم من اعتبر ذلك من حيث عدد الأعضاء، فلو كان رأسه ووجهه ويداه صحيحة ورجلاه جريحتين: يجب عليه الوضوء ولا يتيم، وعلى العكس يتيمم، وسواء كان الأكثر من العضو المجروح هو الجرح في الفصلين أو الصحيح فيهما أيضاً. ومنهم من اعتبر ذلك من كل عضو، فقال: إن كان الأكثر من كل عضو صحيحاً يتوضأ ولا يتيمّم، وإن كان الأكثر جريحاً تيمّم.

وأقول: ولو قال قائل: بأنَّ الأوجه اعتبار الأكثرية من حيث المساحة، لكن بالنسبة إلى جميع محل ذلك الأمر الذي يضره فعله من الغسل والمسح معاً لم يكن بعيداً ويتفرع عليه أنه لو كان الأكثر من بعض الأعضاء جريحاً، ومن بعضها صحيحاً. وجملة ذلك بحال لو اعتبر جميع الصحيح إلى الصحيح على حدة، وجميع الجريح إلى الجريح على حدة؛ لكانت مساحة الصحيح أقسل من مساحة الجريح أنه يتيمم ولو كان بالعكس؛ أعني: كانت مساحة الصحيح أكثر من مساحة الجريح أنه يتوضأ ويمسح على الجريح إذا لم يضره المسح، وأن ربع الرأس يدخل في مساحة الصحيح

وَالصَّحيحُ في المصرِ إِذا خافَ إِنِ اغْتَسَلَ أَنْ يَقْتُلَهُ البَردُ أَوْ يُمَرِّضَه يَتيمَّمْ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

إذا كانت الجراحة في شيء من محل الغسل لا غير، أو في مقدار ثلاثة أرباع الرأس لا غير أيضاً، ويدخل في مساحة الجريح إن كانت الجراحة في جميع الرأس، فليتنبّه لذلك.

ثم يكون هذا كله إذا كان يمكنه غسل الموضع الصحيح بدون إصابة الموضع الجريح بالماء على وجه لا يضرّه كما هو فرض المسألة. أما إذا كان لا يمكنه غسل الصحيح إلا بإصابة الماء للموضع الجريح على وجه يضرّه، فإنه يتيمّم. وفي الفتاوى الخانية وغيرها: الجنب إذا كان به جراحات في عامّة جسده وهو لا يستطيع غسل الجراحات ويستطيع غسل ما بقي، فإنه يتيمّم ويصلي؛ لأنه لو غسل غير موضع الجراحة ويمسح على الجراحة بالماء إذا كان ربّما يصل الماء إلى جراحته، فيضرّه؛ لا جرم إن أمكنه أن يغسل غير موضع الجراحة ويمسح على الجراحة بالماء إذا كان لا يضرّه المسح أو يعصبها بخرقة ويمسح على الخرقة، وإن كان أكثر أعضائه صحيحاً بأن كانت الجراحة على رأسه وسائر جسده صحيح، فإنه يدع الرأس ويغسل سائر الأعضاء ويمسح موضع الجراحة؛ لأن للأكثر حكم الكل. وكذا لو كان محدثاً به جراحات، فإن كان أكثر أعضاء الوضوء جريحاً تيمم ولم يستعمل الماء، وإن كان أكثر أعضائه صحيحاً غسل الصحيح ومسح الجراحة إن أمكنه مسحه من غير ضرر، حتى لو كان الجراحة على رأسه ووجهه ويديه وليس على رجليه جراحة يباح له التيمم، وعلى عكسه لا يباح. وقيل: يعتبر الكثرة في الأعضاء حتى لو كان على رأسه ووجهه ويديه وليس على رجليه جراحة لا يباح له التيمّم إذا لم يكن أكثر كل عضو جريحاً، انتهى. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ببدنه قروح يضره الماء دون سائر جسده يتيمّم إذا لم يجد من يغسل وجهه، وقيل: يتيمّم مطلقاً، والله سبحانه أعلم.

التتميم الثاني: فلو استوى الصحيح والجريح، قالوا: لا رواية في هذا الفصل، واختلف المشايخ فيه فقيل: يتيمّم؛ لأن غسل البعض طهارة ناقصة، والتيمم طهارة كاملة. قال في الاختيار: وهو أحسن. وفي الخلاصة: أصح، وقيل: يغسل الصحيح ويمسح على الجريح. قال رضي الدين في المحيط: وهو الأصح؛ لأن الغسل طهارة حقيقة، والتيمم لا، فكان الغسل أوْلى. وفي الفتاوى الخانية: وهو الصحيح؛ لأنه أحوط. ونقله في البدائع عن النوادر، والله تعالى أعلم.

[م] **وَالصَّحيحُ في المصرِ إِذا خافَ إِنِ اغْتَسَلَ أَنْ يَقْتُلَهُ البَردُ أَوْ يُمَرِّضَه يَتيمَّمْ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.**

[ش] وقال أبو يوسف ومحمد رَحِمَهُمَا اللَّهُ: لا يتمم، واختلف المشايخ في أن هذا الاختلاف

....

اختلاف برهان أو اختلاف زمان، فمِنَ المشايخ من جعلوه اختلاف برهان، ثم اختلفوا فيه؛ فمنهم من جعله مبنياً على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد للماء قبل الطلب من رفيقه، وعلى هذا مشى صاحب المجمع، وستعرف الدليل من الطرفَيْن في هذه المسألة.

وعلى هذا يفيد منع أبي يوسف ومحمّد إياه من التيمم بأن يترك طلب الماء الحار من جميع أهل المصر؛ إذ لو طلب فمُنِع، فإنه يجوز عندهما أيضاً. ومنهم من لم يجعله مبنياً على الخلاف المذكور، وعليه مشى صاحب البدائع فقال: فلو أجنب في ليلة باردة فخاف على نفسه الهلاك لو اغتسل ولم يقدر على تسخين الماء ولا على أجرة الحمام في المصر أجزأه التيمم في قول أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: إن كان في المصر لا يجزئه. وجه قولهما: أن الظاهر في المصر وجود الماء المسخن والدفء، فكان العجز نادراً، فكان ملحقاً بالعدم. ولأبي حنيفة ما رُوي عن رسول الله ﷺ: بعث سرية وأمّر عليهم عمرو بن العاص، وكان ذلك في غزوة ذات السلاسل، فلما رجعوا شكوا منه أشياء من جملتها أنهم قالوا: صلّى بنا وهو جنب، فذُكر للنبي ﷺ ذلك فقال: يا رسول الله، أجنبت في ليلة باردة، فخفت على نفسي الهلاك لو اغتسلت، فذكرت ما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، فتيمّمت وصليت بهم، فقال رسول الله ﷺ: «ألا ترون صاحبكم كيف نظر لنفسه ولكم»، ولم يأمره بالإعادة ولم يستفسر أنه كان في مفازة أو مصر وعلل بعلة عامّة، وهي خوف الهلاك، ورسول الله ﷺ استصوب رأيه، والحكم يتعمّم بعموم العلة.

وقولهما: إن العجز في المصر نادر، فالجواب عنه: أنه في حق الفقراء والغرباء ليس بنادرٍ، على أن الكلام فيما إذا تحقق العجز من كل وجه حتى لو قدر على الاغتسال بوجهٍ من الوجوه لا يباح له التيمم، انتهى. والحديث في سنن أبي داود وغيرها بحذف بعض ألفاظ، ويعتبر في بعضها، وذكر فيه: أنه لما أخبر النبي ﷺ ضحك ولم يقل شيئاً. ومن المشايخ من جعلوه اختلاف زمان، فقالوا: أبو حنيفة أجاب في بلد لا يوجد فيه ماء حار، وهما أجابا في بلد يوجد فيه ذلك، لكن بالتكليف. وعلى هذا قال قاضي خان وغيره: قال مشايخنا: لا يباح للمقيم أن يتيمّم؛ لأن في عُرف ديارنا أجر الحمّام يعطى بعد الخروج، ويمكنه أن يدخل الحمام فيتعلل بالعسرة. وقد تعقب شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المسلك بما معناه: أن الشارع لم يكلف بالماء عند عدم وجوده مباحاً إلا إذا قدر عليه بالملك والشراء، وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز، ولذا لم يفصل العلماء فيما إذا لم يكن معه ثمن الماء بين إمكان أخذه بثمن مؤجل بالجبلة على ذلك أو لا؛ بل أطلقوا جواز التيمم إذ ذاك مع أنه أيسر على صاحب الماء من أخذه حالة العسرة إلى الميسرة. فإن تمَّ هذا الحديث، فإطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بناءً على أن أجر الحمام يوجد بعد الدخول فيتعلل بالعشرة بعده فيه نظر، انتهى.

وَإِنْ كانَ خارجَ المصْرِ تَيَمَّمَ بِالاتِّفاقِ.

وَإِنْ خَرَجَ مُسافِراً أَوْ مُحتَطِباً أَوْ خَرَجَ مِنْ قَرْيَةٍ إِلى قَرْيَةٍ يَجوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ، إِنْ كانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الماءِ نَحْو ميلٍ أَوْ أَكْثَرَ، والميلُ أَرْبَعَةَ آلافِ خُطوةٍ، وَهُو ثُلثُ الفَرْسخِ؛ سَواءٌ خَرَجَ مِنَ المصرِ جُنباً أَوْ أَجْنَبَ بَعْدَ الخُرُوجِ.

قلت: ولا شك في هذا فيما يظهر؛ لأنه تعزير لم يأذن الشرع فيه، ومن ادّعى إباحته فضلاً عن بعينه، فعليه البيان. ثم الظاهر أن مراد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه إذا لم يكن معه مال والحال أنه لا مال له غائب أيضاً أنه لا يلزمه الشراء بالسنية. وفي شرح منهاج النووي للشيخ كمال الدين للدميري بلا خلاف، وإلا ففيه أيضاً: وجد الماء بثمن مؤجل وزيد بسبب الأجل ما يليق به وجب شراؤه في الأصح إذا كان لأجل ممدود إلى أن يصل إلى عين ماله؛ لأنه ثمن مثله، والله أعلم.

ثُمّ هُنا تنبيهات، أحدها: قيَّد بالصحيح؛ لأن المريض إذا خاف الهلاك أو زيادة المرض أو امتداد زمانه بسبب الاغتسال يباح له التيمّم بالاتفاق كما تقدّم.

ثانيها: قيّد الخوف بالاغتسال، فإن المحدث في المصر إذا خاف المرض بالوضوء بالماءِ البارد؛ اختلف المشايخ فيه على قول أبي حنيفة فجوَّزه شيخ الإسلام وصاحب الأسرار، ولم يجوّزه شمس الأئمة الحلواني. قال قاضي خان وصاحب الخلاصة: وَهْوَ الصحيح. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كأنه ـ والله أعلم ـ لعدم اعتبار ذلك الخوف بناءً على أنه مجرد وهم؛ إذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة.

ثالثها: ما أشار إليه بقوله:

[م] **وَإِنْ كانَ خارجَ المصْرِ تَيَمَّمَ بِالاتِّفاقِ.**

[**ش**] وإن كان الجنب خارج المصر وخاف على نفسه الهلاك أو المرض إن اغتسل بالماء البارد، والحال أنه غير قادر على تسخينه تيمّم في قولهم جميعاً، لكن هذا إذا كان بينه وبين المصر ما سنذكره في المسألة التي تليها. ثم هذه العبارة أوْلى من قول مَن قال: وإن كان مسافراً؛ لشمولها له ولغيره. وفي نفس الأمر ليس بقيد وإن قيّد به بعضهم كما سنبيّنه عليه عن قريب في هذه.

[م] **وَإِنْ خَرَجَ مُسافِراً أَوْ مُحتَطِباً أَوْ خَرَجَ مِنْ قَرْيَةٍ إِلى قَرْيَةٍ يَجوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ، إِنْ كانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الماءِ نَحْو ميلٍ أَوْ أَكْثَرَ، والميلُ أَرْبَعَةَ آلافِ خُطوةٍ، وَهُو ثُلثُ الفَرْسخِ؛ سَواءٌ خَرَجَ مِنَ المصرِ جُنباً أَوْ أَجْنَبَ بَعْدَ الخُرُوجِ.**

....

[ش] وعبارة الفتاوى الخانية في هذه المسألة: من خرج مِنَ المصر أو السواد للاحتطاب أو الاحتشاش أو لطلب الدابة فحضرته الصلاة، فإن كان الماء قريباً منه لا يجوز له التيمم، وإن خاف خروج الوقت. واختلفوا في حدّ القرب، قال الفقيه أبو جعفر: أجمع أصحابنا على أنه يجوز للمسافر أن يتيمم إذا كان بينه وبين الماء ميل، فإن كان أقل من ذلك لا يجوز إذا كان يعلم به المسافر، وإن خاف خروج الوقت، انتهى.

ثم هنا أمور لا يتم المقصود بدون إحاطة العلم بها:

الأمر الأول: من الناس مَن قال: لا يجوز التيمم لمن خرج من المصر إلا إذا قصد سفراً صحيحاً، ذكره في الذخيرة وغيرها. قال في البدائع وغيرها: وإنه ليس بسديد؛ لأن ما له ثبتَ الجواز، وهو دفع الحرج لا يفصل بين المسافر وغيرها، انتهى. فلا جرم أن أشار المصنف إلى نفيه. وقال قاضي خان في فتاواه: قليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر، وإنما الفرق بين القليل والكثير في ثلاثة أشياء: في قصر الصلاة، والإفطار، والمسح على الخفين.

الأمر الثاني: في حكاية الإجماع المذكور نظر، فقد قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: ولو صلى بالتيمّم في سفره وثم ما لم يعلم به جازت صلاته لمكان العجز. وإنْ كان عالماً بالماء، فإن كان الماء بعيداً عنه فكذلك، وإن كان قريباً لا يجوز له التيمم، وإن خاف خروج الوقت.

واختلفت الروايات في الفاصل بين القريب والبعيد؛ فعن محمّد: الميل وما دونه قريب، وفي رواية: الميل وما فوقه بعيد، وعلى هذه عنه اقتصر في البدائع، وفي رواية عنه: إن كان الماء خلفه أو على يمينه أو على يساره يقدر بالميل، وإن كان أمامه يقدر بالميلين، ولم يعزها في البدائع إلى محمد؛ بل ذكر أن هذا قول الحسن بن زياد من تلقاءِ نفسه، وذكر فيها وفي تحفة الفقهاء: أن بعضهم فصلوا بين المقيم والمسافر، فقالوا: إن كان مقيماً يعتبر قدر ميل كيف ما كان، وإن كان مسافراً والماء على يمينه أو يساره فكذلك، وإن كان أمامه يعتبر ميلان؛ رجع الكلام إلى شرح ما في الجامع المذكور. وعن أبي يوسف: إن الماء إذا كان بحيث لو ذهب إليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره، فهو بعيد. ولفظ الذخيرة: وعن أبي يوسف: إن الماء إذا كان بحيث لو ذهب إليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره، فهو بعيد ويجوز له التيمم، وهذا حسن جداً. ولفظ البدائع: ورُوي عن أبي يوسف: إن كان الماء بحيث لو ذهب إليه لا تنقطع عنه جلبة العير ويحس أصواتهم

....

وأصوات الدواب فهو قريب، وإن كان يغيب ذلك عنه فهو بعيد، انتهى. وبين هذا وما في شرح الجامع والذخيرة تفاوت لا يخفى، بخلاف ما بين ما في شرح الجامع والذخيرة، فإنه لا تفاوت بينهما في المعنى؛ رجع الكلام إلى ما في شرح الجامع. وعن الكرخي: إن كان يسمع صوت أهل الماء كان قريباً، وإلا فلا. وأكثر المشايخ على هذا، وكذا هو معزوٌّ في البدائع إلى الكرخي، لكن من غير ذكر: لكون أكثر المشايخ على هذا. ثم في البدائع: وقال بعضهم: قدر فرسخ، وقال بعضهم: مقدار ما لا يسمع لو نُودي مِنْ أقصى المصر، فهو بعيد. نعم في تحفة الفقهاء: وعامّتهم سوّوا بين المقيم والمسافر وجعلوا الحدّ ميلاً، وهو ثلث فرسخ، وهذا هو الأصح، انتهى. ونصّ أيضاً صاحب الهداية على أنه المختار في المقدار في البدائع، وأقرب الأقاويل اعتبار الميل؛ لأن الجواز لدفع الحرج إليه وقعت الإشارة في باب التيمم، وهو قوله تعالى على أثر الآية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: 6]، ولا حرج فيما دون الميل. فأمّا الميل فصاعداً، فلا يخلو عن الحرج، انتهى.

قلت: ومن هنا يظهر حسن ما عن أبي يوسف كما في الذخيرة، ومن ثمة استحسنه مشايخنا كما استحسنه في غاية البيان، إلا أن ظاهره أنه في حق المسافر. ثم لو وقف موقف بينه ـ كما في الذخيرة ـ وبيَّنه ـ كما في البدائع ـ بأن ما في الذخيرة محمول على ما إذا كان سيره في مستوٍ من الأرض ونحوه، بحيث لا يغيب الرفقة عن بصره عادة إلا بسبب بُعد المسافة المناسبة للإدراك بين الرأي وبينهم، وما في البدائع محمول على ما إذا كان سيره في غير ذلك، بحيث يغيبون عن بصره لا بسبب بُعد المسافة المناسبة للإدراك بين الرأي وبينهم؛ بل لوجود حائل بينه وبينهم من جبل أو نزول في وهدةٍ ونحو ذلك، أو بحيث لا يغيبون عن بصره في الجبلة مع بُعد المسافة بينه وبينهم لكونه على ربوة من الأرض، وهم ليسوا كذلك أو بالعكس، فضبطه حينئذ بسماع جلبة القوم والعير لم يكن بهذا التوفيق بأس، على أن لقائل أن يقول أيضاً: الضبط بسماع جلبة العير أو القوم أشمل، فإن الظاهر أن الذين يثبتهم البصر بحال تسمع جلبتهم وجلبة غيرهم إذا لم يكن مانع من السماع ثم يريد ضبطه بسماع جلبة العير على ضبطه يكون لا تغيب القافلة عن بصره بما إذا كانوا لا يدركهم البصر مع قربهم لمانع. ثم لعل هذا هو في المعنى ما قدّمناه عن الكرخي وما قاله بعضهم أيضاً: أن البعيد ما إذا خرج من العير مقدار ما لا يسمع لو نودي من أقصى المصر، فليست هذه الأقوال الثلاثة عند التحقيق مناسبة لهذا المرويّ عن أبي يوسف، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الميل في كلام العرب: مقدار مدى البصر من الأرض، ولهذا يقال للأعلام المبنية في طريق

....

مكة: أميال؛ لأنها بُنيت على مقادير منتهى البصر من الميل إلى الميل، ثم وضع الاصطلاح: على مسافة من الأرض محدودة بأربعة آلاف خطوة، كما ذُكر في الكتاب، ونقلوا عن ابن شجاع: أنه ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة ذراع إلى أربعة آلاف ذراع، والمشهور كما ذكر غير واحد؛ منهم قاضي القضاة شمس الدين السروجي في عامّة أنه أربعة آلاف ذراع بذراع محمّد بن فرج الشامي وهو أربعة وعشرون إصبعاً بعدد حروف لا إلٰه إلا الله محمد رسول الله، وعرض الأصبع ستّ حبات شعيرات ملتصقة ظهراً لبطن، وبه ذرع هارون الرشيد المشرق، وجعل الفرسخ ثلاثة أميال، والبريد اثني عشر ميلاً، كما ذكره الوزير عبد الملك بن حبان، وقد استقضى الناظم في تحديد هذا الضبط له، فقال:

إنَّ البريدَ من الفراسخِ أربعُ ... ولفرسخٍ فثلاثُ أميالٍ ضَعُو
والميلُ ألفٌ أي من الباعاتِ قل ... والباعُ أربعُ أذرعٍ تَتْبعُ
ثمَّ الذِّراعُ مِنَ الأصابعِ أربعُ ... مِنْ بَعْدِها عُشرون ثُمَّ الأصبعُ
ستُّ شُعيراتٍ فظهرُ شَعيرةٍ ... مِنها إلى بَطنٍ لأخرى تُوضعُ
ثمَّ الشعيرةُ ستُّ شعراتٍ فَقُل ... مِن شَعْرِ بَغْلٍ ليسَ فيها مِدفعُ

وقيل: لم يختلفوا في أن الميل ستّ وسبعون ألف أصبع، وإنما اختلفوا في مقدار الذراع، فالقدماء يقولون: مقداره اثنان وثلاثون أصبعاً، فيكون الميل عندهم ثلاثة آلاف ذراع. والمتأخرون يقولون: مقداره أربعة وعشرون أصبعاً، فيكون الميل عندهم أربعة آلاف ذراع. واتفق الكل على أن مقدار الأصبع ما تقدم، انتهى.

قلت: وفيه نظر، فإن في تفسير الميل أقوالاً أُخر لا يتأتى الجمع بينهما على وجه يرتفع به الخلاف في مسمّاه في نفس الأمر، منها ما ذكرناه عن ابن شجاع. وقد ذكر ابن عبد البر أنه أصحّ ما فيه.

ومنها: أنه ألفا ذراع، ومنها: أنه مسافة ما بين الناظر إلى شخص، فلا يعلم أهو آتٍ أم ذاهب رجل أو امرأة، كما هذه الأقوال محكية في الذخيرة القرافية وغيرها، فليتنبه لذلك.

الأمرُ الرَّابع: في الخلاصة: ولو لم يعلم أن بينه وبين الماء ميلاً أو أقل أو أكثر، ولكن خرج ليحتطب فلم يجد الماء إن كان بحال لو ذهب إلى الماء خرج الوقت تيمّم في آخر الوقت، هكذا في النوازل، انتهى. وأطلق الفقيه أبو الليث في خزانة الفقه جواز التيمم إذا كان بينه وبين الماء مسافة لا

....

يقطعها في وقت الصلاة. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: مَن كان في كِلَّة جاز تيممه لخوف البق أو مطر أو حر شديد إن خاف فوت الوقت، انتهى. ونقله الزاهدي في شرحه، وفي القنية عن جمع العلوم، ونقل في القنية عن نجم الأئمة البخاري: ولو كان في سطح ليلاً وفي بيته ماء لكنه يخاف في الظلمة إن دخل البيت لا يتيمم إذا لم يخف فوت الوقت. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفيه إشارة إلى أنه إذا خاف فوت الوقت تيمم، انتهى.

قلت: وهذا كله فيما يظهر تفريع على مذهب زفر، فإنه لا عبرة عنده للبُعد والقرب في هذا الباب، بل العبرة للوقت بقاءً وخروجاً، فإذا كان الماء قريباً يصل إلى الماء قبل خروج الوقت لا يجزئه التيمم، وإن كان الماء قريباً. وأما علماؤنا الثلاثة رحمهم الله، فإنهم يقولون: لا يتيمّم إذا كان الماء قريباً وهو عالم بقربه قطعاً أو ظناً أو بإخبار عدل، كما تقدم. وإن خاف خروج الوقت كما نصَّ عليه غير واحد من مشايخ المذهب، فإنما المناط عندهم الصحيح في الصلوات التي تفوت إلى خلف قرب الماء وبعده كما أسفلنا بيانه. ولعل هذا من هؤلاءِ المشايخ اختيار لقول زفر، فإن الحجة له على ذلك قوية، وهو أن التيمم إنما شرع للحاجة إلى أداء الصلاة في الوقت، وكان المنظور إليه هو الوقت فتيمّم عند خوف فوتها عن الوقت لو توضأ. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولم يتّجه لهم سوى أن التقصير جاء من قبله، فلا يوجب الترخيض عليه وهو إنما يتم إذا أخر لا لعذر، انتهى.

قلت: على أنه يطرق القول بأنه لا يباح التيمم إذا أخّر لا لعذر. إن غاية الأمر أن هذا عام، فلا يباح له الترخيص بالتيمّم عقوبة له، لكن المذهب أن المطيع والعاصي في الرخص سواء، ولو قيل: بأن تأخيره إلى هذا الحد عذر جاء من قِبل غير صاحب الحق؛ لقيل: فينبغي أن يقال: يتيمم ويصلي ثم يعيد بالوضوء إذا وجد الماء بعد ذلك، كما في حق من لم يقدر على الوضوء لعذر جاء من قِبل العباد. وقد نقل الزاهدي في شرحه هذا الحكم عن الليث بن سعد، وقد ذكر القاضي شمس الدين بن خلكان في تاريخه أنه رأى في بعض المجاميع أن الليث كان حنفي المذهب، واعتمد هذا صاحب الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية فذكره فيها منهم وساق هذا في ترجمته عن ابن خلكان.

وذكر الزاهدي في شرحه أيضاً نقلاً عن الحلواني: المسافر إذا لم يجد مكاناً طاهراً بأن كان على الأرض نجاسات وابتلّت بالمطر واختلطت، فإن قدر على أن يسرع المشي حتى يجد مكاناً طاهراً للصلاة قبل خروج الوقت فعل، وإلا يصلي بالإيماء ولا يعيد. ثم قال الحلواني: اعتبر ههنا خروج الوقت لجواز الإيماء، ولم يعتبره لجواز التيمم ثمة، وزفر سوّى بينهما وجوّزهما فيهما،

وَإِنْ كانَ مَعَهُ مَاء في رَحْلِه فَنَسِيَهُ وَتيَمَّمَ وصلَّى ثُمَّ تَذَكَّرَ في الوَقْتِ لم يُعِد عِنْدَ أبي حنيفةَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

وقد قال مشايخنا في التيمّم: إنه يعتبر الوقت أيضاً، والرواية في هذا رواية له إذ لا فرق بينهما، والرواية في فصل التيمم رواية في هذا أيضاً. قال الحلواني: فإذاً في المسألة جميعاً روايتان، والله تعالى أعلم.

ثم المصر ـ بكسر الميم ـ البلد العظيم، ولمشايخنا في تفسيره اختلاف معروف في باب الجمعة يطلب من المطولات. والقرية ـ بفتح القاف ـ معروفة، والجمع قُرَى ـ بضم القاف ـ على غير قياس، ويقال: قِرية ـ بكسر القاف ـ لغة يمانية، ولعلها جُمعت على ذلك مثل: لحية ولِحًى.

[م] **وَإِنْ كانَ مَعَهُ مَاء في رَحْلِه فَنَسِيَهُ وَتيَمَّمَ وصلَّى ثُمَّ تَذَكَّرَ في الوَقْتِ لم يُعِد عِنْدَ أبي حنيفةَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.**

[ش] وهو الأظهر عند الشافعية، ورواية عن أحمد. ورواه ابن عبد الحكم عن مالك، وزاد: وإن أعاد فحسن. وقال أبو يوسف وأحمد في رواية، وأصبغ ومطرف وابن الماجشون من المالكية: يتوضأ ويعيد؛ لأنه واجد للماء طاهراً؛ لأن الرحل لا يخلو عن الماء عادةً، فإذا لم يطلبه اعتبر مُقَصِّراً، كما لو ترك بعمران وتيمم قبل الطلب، وأيضاً فبنى ما لا ينسى عادة؛ لأنَّ الماء من أعز الأشياء في السفر لكونه سبباً لصيانة نفسه عن الهلاك، فكان القلب متعلقاً به، فالتحق النسيان فيه بالعدم. ولهما أنه عادم للماء معنى، فإن الرحل ليس معدن الماء، والغالب في الماء الكائن فيه النفاد؛ لأنه لا مادة له، وهو عرضة للاستعمال، فلا يكون بقاؤه هو الظاهر، فيتحقق العجز ظاهراً فلا يلزمه الطلب بخلاف العمران، فلا يخلو عن الماء غالباً. وأيضاً العجز عن الماء قد يحقق بسبب الجهل والنسيان، فلا يبقى مخاطباً باستعماله، كما لو كان الماء قريباً منه، وهو لا يشعر به، وكما لو عجز عن استعماله بسبب مرض أو عدم له وفوته نسي ما لا ينسى عادة ممنوع، فإن النسيان جِبلّة في البشر خصوصاً إذا حزَّ به أمر يشغله عما وراءه، والسفر محل المشقات ومكان المخاوف فنسيان الأشياء فيه غير نادر.

واعلم أنه لا خلاف عند مشايخنا في كون محل الخلاف المذكور بين أصحابنا ما لو كان الواضع للماء في الرحل هو أو غيره بعلمه بأمره أو بغير أمره، وهو المراد بالناسي. وأمّا لو كان الواضع غيره بغير علمه وهو المراد بالذي لا يعلم أن برحله ماء، فسيذكر المصنف رَحِمَهُٱللَّهُ أنه لا يعيد بالاتفاق واضعاً للفظ بغير أمره مكان قولنا بغير علمه تبعاً لقاضي خان وغيره في التفسير بذلك، وما فعلناه نحن أَوْلى كما هو غير خافٍ لشموله إياه. ثم على حكاية الاتفاق ما في البدائع لا رواية لهذا أيضاً.

وَإِنْ تَذكَّرَ بَعْدَ الوَقْتِ لم يُعِد في قَوْلهم جَميعاً.

وقال بعض مشايخنا: إن لفظ الرواية في الجامع الصغير يدلّ على أنه يجوز بالإجماع، فإنه قال في الرجل يكون في رحله ماء فنسي، والنسيان يستدعي تقدم العلم، ثم مع ذلك جعل عذراً عندهما، ففي موضع: لا علم أصلاً ينبغي أن يجعل عذراً عند الكل. ولفظ الرواية في كتاب الصلاة يدل على أنه على الاختلاف، فإنه قال: مسافر تيمم ومعه ماء في رحله، وهو لا يعلم به. وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها، انتهى. فلا جرم أن مشى على هذا قاضي خان في فتاواه، وقال فخر الإسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير: فثبت أن الخلاف في الفصلين واحد، وكذا نحوه في شرح الجامع الصغير للصدر الشهيد، واستند إلى هذا صاحب غاية البيان في قضائه بالسهو على دعوى الإجماع على عدم الإعادة في الفصل الثاني كما في النهاية، ثم في الدراية: نعم. في شرح الزاهدي: وإنما خصَّه بالنسيان لأنه إذا لم يعلم به لا يعيد عند أبي يوسف أيضاً على الأصح، ولا خلاف أيضاً في أنه لا يجزئه لو نسيه، وكان في إداوة بين يديه أو على رأسه وظهره أو معلقة في عنقه أو في مقدم إكاف مركوبه أو في مؤخره وهوسائق لندرة النسيان في هذه الأحوال، ولا خلاف أيضاً في أن الخلاف جاز فيما إذا كان معلقاً في مقدم إكاف مركوبه وهو سائق أو في مؤخره وهو راكب، وفي أحدهما: وهو قائد.

أحدها: أن الضمير المجرور في قوله: مَنْ معه، راجع إلى من كان خارج المصر، سواء كان مسافراً أو لا، فإنَّ الحكم فيهما سواء كما صرَّح به فخر الإسلام البزدوي.

ثانيها: إنما قيَّد بالنسيان لأنه لو كان ذاكراً أن في رحله ماء غير أنه ظن أنه فني فتيمّم وصلى ثم تبين أنه لم يفنَ يُعيد **بالاتفاق**؛ لأنه كان عالماً به، وظهر خطأ الظن.

ثالثها: أن قول المصنف:

[م] **وَإِنْ تَذكَّرَ بَعْدَ الوَقْتِ لم يُعِد في قَوْلهم جَميعاً.**

[ش] مخالف لما في الجامع الصغير الحسامي، وشرح الجامع الصغير للصدر الشهيد، والهداية، وشرح الزاهدي، والكافي. والذكر في الوقت وبعده سواء، وهذا هو الصحيح، وكان هذا الوهم إنما نشأ للمصنّف من قوله في الجامع الصغير: ثم ذكره في الوقت، فقد تمت صلاته. لكن لعل إنما ذكر في الوقت لأنه إذا لم تلزم الإعادة فيه إذا تذكر مع وجود الماء وإمكان الأداء، فلأن لا يلزم الإعادة إذا تذكر بعده أوْلى، وللاعتناء بنفيه، فإن عن مالك لزوم الإعادة إذا تذكر فيه لا إذا تذكر بعده، وهذا هو القول الثالث عند المالكية، وقد ذكروا أنه رواية ابن القاسم وفي

المدونة، والله أعلم.

ثم في المعرب: الرَّحْل للبعير كالسرج للدابة، ويقال لمنزل الإنسان ومأواه: رحل أيضاً، ومنه: نسي الماء في رحله.

[م] وَإِذا تَيَمَّمَ وَصلَّى والماءُ قريبٌ وَهُو لا يعلمُ أَجْزَأَهُ.

[ش] ظاهر هذا وما قدَّمناه من شرح الجامع الصغير لقاضي خان ومحيط الإمام رضي الدين: أن هذا الحكم على الوفاق، وقد أفصح به في التجنيس حيث قال: صلى بالتيمم وفي جنبه بئر ما لم يعلم بها جاز على قولهم. وما في جامع الفتاوى: ضرب الخيمة على بئر مندرس وتيمم وصلى ثم علم، فالأحسن إعادتها، انتهى. لا يخالفه وهو ظاهر، ثم في المحيط تقييده بما إذا لم يَكُن بحضرته من يسأله عن الماء معللاً بأن الجهل يعجزه عن استعمال الماء كالبعد، ولم يكن مقصراً في جهله، قال: وإن كان بحضرته من يسأله فلم يسأل حتى تيمم وصلى ثم سأله فأخبره بماءٍ قريب لم تجز صلاته؛ لأنه قادر على استعماله بواسطة السؤال، فإذا لم يسأل جاز التقصير من قبله كالذي نزل العمران ولم يطلب الماء لم يجز تيمّمه، انتهى.

وسنذكر من البدائع ما يوافقه في هذا الشرط، فظاهر شرح الزاهدي يفيد أنه على الخلاف، فإنه ذيّل الكلام في المسألة السابقة على هذا بما نصّه: وعلى هذا إذا ضرب خيمة على رأس البئر أو قريب منه ولم يعلم به فتيمّم وصلى ثم علم، انتهى. وكذا ظاهر الفتاوى الخانية فإنَّ فيها عطفاً على المسألة المذكورة، وكذا لو كان على شط نهر أو جنب بئر ولم يعلم به، لكن زاد: وعن أبي يوسف في هذين الفصلين روايتين، انتهى. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولو صلَّى به وبجنبه بئر ما لم يعلم بها جازت صلاته، وإن كان ذلك على شاطىء النهر، عن أبي يوسف فيه روايتان، انتهى. فجعل محل الروايتين مسألة البئر، فتحمل حكاية الوفاق على اختيار الرواية الموافقة لقولهما أو على عدم الاطلاع على الأخرى كما هو ظاهر التجنيس والمبتغى، وحكاية الخلاف كما سيذكره المصنف فيما لو تيمّم على شاطىء النهر وهو لا يعلم به على اختيار الرواية المخالفة لهما أو عدم الاطلاع على الرواية الموافقة. هذا وفي الخلاصة: ولو ضرب الفسطاط على رأس بئر قد غُطِّي رأسها ولم يعلم بذلك فتيمّم وصلى ثم عَلِم بالماء أمرته بالإعادة، انتهى. فأفاد ظاهر أصل ما في الكتاب من غير حكاية خلاف وأصح الأوجه عند الشافعية: أنه لو تيمم ثم رأى بئراً لم يعلم بها إن كانت ظاهرة الأعلام بيِّنة الآثار وجبت الإعادة لتقصيره أو خفيه، فلا لعدمه.

وَإِنْ كانَ مَعَ رَفيقَهُ مَاء لا يَجوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ قَبْلَ أَنْ يسأَلَ عَنْهُ إِذا كانَ على غَالِبِ ظَنِّهِ أَنَّه يُعْطِيه، وَإِنْ تَيَمّمَ قَبْلَ أَنْ يَسْأَلَ وَصَلَّى ثَمَّ سأَلَ فأُعْطِيَ يَلْزمهُ الإِعادةُ، وإِنْ كانَ لا يعطيهِ إِلَّا بالثَّمنِ فإِنْ لَم يَكُنْ معهُ ثَمنٌ تَيمَّمَ بالإجماعِ، وَإِنْ كانَ مَعَهُ مالٌ زِيادةً عَلى ما يحتاجُ إِلَيْهِ في الزَّادِ، فَإِنْ باعَهُ بِمِثْلِ القيمةِ أَوْ بغُبْنٍ يَسيرٍ لَا يجوزُ لهُ التَّيَمُّمُ، وَإِنْ باعَ بِغُبْنٍ فاحشٍ تَيَمَّمَ، وَالغُبْنُ الفاحِشُ مَا لَا يَدْخُلُ تحتَ تَقْويمِ المقوِّمينَ. وقالَ بَعْضُهم: تَضْعيفُ الثَّمَنِ. وَعن أَبي نَصْرِ الصَّفّارُ: أَنَّ المسافِرَ إِذا كانَ في مَوْضعٍ عَنِ الماءِ فَالأَفْضَلُ أَنْ يَسْأَلَ رَفيقَهُ، وَإِنْ لم يَسْأَلْ أَجْزَأَهُ، وَإِنْ كانَ في موضعٍ لَا يَعُزُّ الماءُ لا يجزئُه قبلَ الطَّلَبِ، كما في العُمراناتِ.

[م] وَإِنْ كانَ مَعَ رَفيقَهُ مَاء لا يَجوزُ لَهُ التَّيَمُّمُ قَبْلَ أَنْ يسأَلَ عَنْهُ إِذا كانَ على غَالِبِ ظَنِّهِ أَنَّه يُعْطِيه، وَإِنْ تَيَمّمَ قَبْلَ أَنْ يَسْأَلَ وَصَلَّى ثَمَّ سأَلَ فأُعْطِيَ يَلْزمهُ الإِعادةُ، وإِنْ كانَ لا يعطيهِ إِلَّا بالثَّمنِ فإِنْ لَم يَكُنْ معهُ ثَمنٌ تَيمَّمَ بالإجماعِ، وَإِنْ كانَ مَعَهُ مالٌ زِيادةً عَلى ما يحتاجُ إِلَيْهِ في الزَّادِ، فَإِنْ باعَهُ بِمِثْلِ القيمةِ أَوْ بغُبْنٍ يَسيرٍ لَا يجوزُ لهُ التَّيَمُّمُ، وَإِنْ باعَ بِغُبْنٍ فاحشٍ تَيَمَّمَ، وَالغُبْنُ الفاحِشُ مَا لَا يَدْخُلُ تحتَ تَقْويمِ المقوِّمينَ. وقالَ بَعْضُهم: تَضْعيفُ الثَّمَنِ. وَعن أَبي نَصْرِ الصَّفّارُ: أَنَّ المسافِرَ إِذا كانَ في مَوْضعٍ عَنِ الماءِ فَالأَفْضَلُ أَنْ يَسْأَلَ رَفيقَهُ، وَإِنْ لم يَسْأَلْ أَجْزَأَهُ، وَإِنْ كانَ في موضعٍ لَا يَعُزُّ الماءُ لا يجزئُه قبلَ الطَّلَبِ، كما في العُمراناتِ.

[ش] اعلم أن في هذه المسألة أقوالاً:

أحدها: إن كان عنده أنه إن سأله أعطاه لا يجوز له التيمّم، وإن كان عنده أنه إن سأله لم يعطه تيمّم، وهذا هو المذكور في الزيادات، وعليه مشى في الكافي والمصنف. لكن بناء على ما في نسخة بعد قوله: إذا كان على غالب ظنه أنه يعطيه ماء لفظه. أما إذا كان على غالب ظنه أنه لم يعطه لم يسأل وتيمّم. وأمّا على عدم ذكر هذا كما هو في غالب النسخ الحاضرة، فمفهوم المخالفة لقوله: لا يجوز له التيمم قبل أن يسأل عنه إذا كان على غالب ظنه أنه يعطيه، ويجوز له التيمم إذا لم يغلب على ظنه أنه يعطيه، وهو كما يصدق على ما إذا غلب على ظنه أنه لم يعطه يصدق على ما إذا شكّ في العطاء وعدمه، وحينئذ يوافق ما في المبتغى - بالغين المعجمة - مع رفيقه ما ظن أنه يعطيه لا يتيمم وإلا تيمّم. ونصَّ في الاختيار على أن هذا قياس قول محمّد: لكن حكم صورة الشك غير منصوص عليه في الزيادات، فيحتمل أن يلحق الحكم فيما إذا ظن العطاء، ويحتمل أن يلحق بالحكم فيما إذا ظن عدم العطاء، فيكون على هذا ما اقتضاه ما في الكتاب زائداً على ما في الزيادات بزيادة دخول جواز التيمم في صورة الشك في العطاء في إطلاق مفهوم مخالفه، اللهمَّ إلا أن يقال: احتمال إلحاق حكم الشك في العطاء حكم غلبة الظن للعطاء أرجح كما يظهر من توجيه هذا التفصيل. وحينئذ

....

يتخذ ما في الزيادات وما في الكتاب في المعنى المراد، ولا بأس بذلك. وإن كان في شرح الوقاية لصدر الشريعة أنه لا يحل له الشروع بالشك، فإن القدرة والعجز مشكوك فيهما، وذلك لما سنذكر من التوجيه المذكور عن قريب. نعم يكون خلاف الأولى.

ثانيها: ما ذكره المصنف عن أبي نصر: ويقال عن الماء إذا قلّ فلا يكاد يوجد: فهو عزيز.

ثالثها: يجوز عند أبي حنيفة ولا يجوز عندهما، وعليه مشى في الهداية والبدائع وغيرها. وفي الاختيار: جاز عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف: لا يجوز، ولم يكن محمداً وإنما ذكر أن قياس قوله: إن غلب على ظنه أنه يعطيه لا يجوز، وإلا يجوز كما قدَّمناه آنفاً.

رابعها: لا يجوز قبل الطلب من غير تقييد بشيء ولا حكاية خلاف، وهو الذي مشى عليه في المبسوط ولا يبعد القول بأن الأول أوجه؛ لأن الماء ليس بمبذول للاستعمال غالباً في الأسفار، وخصوصاً في موضع عزته، فالعجز حينئذ متحقق نظراً إلى ذلك؛ ولأن ملك الغير حاجز عن التصرف والقدرة موهومة فيصلح التمسك بهذا الأصل مبيحاً للتيمم ما لم يعارضه ما لم يخرجه عن مقتضاه، وهو ظن دفعه لأن ظن دفعه حينئذ يتنزل منزلة القدرة عليه؛ لأن المرء مؤاخذ بزعمه ما لم يظهر شرعاً ما يرده عليه، فيصير حينئذ بمنزلة ظن قرب الماء منه مع تمكينه من استعماله، فلا يقدم على التيمم حتى يسأل فيتحقق ظنه فيتوضأ أو يجنب فيتيمم، وقد حمل الشيخ أبو بكر الجصاص ما عن أبي حنيفة من الجواز قبل السؤال على ما إذا كان الظن المنع، وما عنهما من عدم الجواز قبل السؤال على ما إذا كان الظن الدفع، وليس ذلك ببعيد أيضاً.

ولا شك في أن ما في المبسوط من قوله في تعليل الحكم المذكور فيه: لأن الماء مبذول في الناس عادة خصوصاً للطّهارة في حيز المنع، ثم كما أن ظن دفعه أو حقيقة دفعه إباحةً مانع من التيمم كذلك ظن دفعه أو حقيقة دفعه تملكاً بالشراء بثمن المثل مع زيادة يتغابن فيها، وهي ما يدخل تحت تقويم المتقومين مانع من التيمم إذا كان قادراً على ذلك من غير حاجة إليه في الزاد ونحوه من الحوائج اللازمة؛ لأن القدرة على البدل كالقدرة على الأصل، وتلك الزيادة المتغابن فيها ليست بزيادة متيقنة، فلا يعتبر بخلاف الغبن الفاحش، وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فإنه لا يجب عليه شراؤه به؛ لأن القدر الزائد على ثمنه زيادة متيقنة حينئذ ولم يقابلها عوض، فلا يلزمه لانتفاء لزوم الضرر في ذلك شرعاً، وما عزاه المصنف إلى بعضهم من أنه تضعيف الثمن مشى عليه في الخلاصة والكافي وغيرهما وهو مأخوذ مما في النوادر: إن كان الماء يشترى في ذلك الموضع بدرهم وهو لا يبتغيه إلا بدرهم ونصف يلزمه الشراء، وإن كان لا يبتغيه إلا بدرهمين لا يلزمه الشراء. وقد ذكر رضي الدين في محيطه صدر هذا عن أبي حنيفة من رواية الحسن معللاً بأن هذا القدر مما يقع بين تقويم المقوّمين، فيكون شراء بمثل ثمنه من وجه، فألزمناه الشراء احتياطاً. وذكر

....

قاضي خان في فتاواه عجز هذا عن أبي حنيفة أيضاً، وفي الخلاصة: وقال بعضهم في الوضوء: يتحمل نصف درهم، وفي الجنابة درهم. ثم قيّد في البدائع ثمن المثل بكونه في ذلك الموضع. وفي الفتاوى الخانية: ويعتبر قيمة الماء في أقرب المواضع التي يعرّفها.

قلت: والظاهر ما في البدائع، إلا أن يكون للماء في ذلك الموضع قيمة معلومة، فيكون الأمر على ما في الفتاوى كما في تقويم الصيد المحرّم القتل إذا وجب بقتله قيمة كما يعرف في كتاب الحج من مصنفات مشايخنا.

ثم هنا تنبيه سنح لنا اتجاهه، فأردنا الإسعاف بذكره، وهو أن لقائل أن يقول: فلو لم يسأل رفيقه مع ظنّه أنه يعطيه بل تيمم وصلى ثم سأله فلم يعطه يكون تيممه جائزاً وصلاته ماضية، الأظهر حظاً منه، ويشهد له ما في البدائع: ولو كان بحضرته رجل يسأله عن قرب الماء فلم يسأله حتى تيمّم وصلى ثم سأله، فإن لم يخبره بقرب الماء، فصلاته ماضية، وإن أخبره بقرب الماء توضأ وأعاد الصلاة لأنه تبيَّن أن الماء بقرب منه، ولو سأله لأخبره فلم يوجد الشرط وهو عدم الماء، انتهى. ولو لم يسأل رفيقه مع ظنه أنه لا يعطيه فتيمم وصلى ثم سأل فأعطاه لا يكون تيمّمه جائزاً ولا صلاته ماضية لهذه العلة بعينها أيضاً، وإنما يكون الملحوظ ظناً ليس غير عند عدم الاستكشاف له فإذا وجد وظهر الأمر بخلافه كان الأمر الحال على ما ظهر، ويشهد له ما في الكافي: وإن شك في الإعطاء وتيمّم وصلى فسأله فأعطاه يعيد؛ لأنه ظهر أنه كان قادراً، انتهى.

فإن قلت: قد كان من الجائز موافقة ظن الظان الواقع في المسألتين، ثم تبدل حال المسؤول بعد ذلك فتلزمه الإعادة في المسألة الأولى، ولا يلزمه في الثانية. ومن المسائل المسطورة لأهل المذهب أنه إن كان بحضرته من يسأله عن الماء فسأله فلم يخبره فتيمّم وصلى ثم أخبره به لا إعادة عليه.

قلت: والأصل عدم التبدل فتجري عليه ما لم يقم الدليل على خلافه، ولم يوجد وليس من لوازم الظن المذكور مطابقته للواقع وعدم الإعادة في المسألة المستشهد بها لأنه فعل ما في وسعه قبل الفعل، فيقع جائزاً قطعياً دفعاً للحرج، فلا ينقلب بعد ذلك غير جائز. وبعبارة أخرى: وهي لأنه إذا أبى تأكد العجز، فلا يعتبر القدرة بعد ذلك؛ ذكرها في الفتاوى الولوالجية. ولأنه متعنت ولا قول للمتعنت بخلاف ما نحن فيه، فإنه لم يفرغ الوسع بالاستكشاف فلم يسع تيممه في المسألة الأولى ما دام أنه ظهر ما يخالفه، فلا جرم أن كان له الحكم عدم الجواز عند القائل بأنه إذا غلب على ظنه إعطاؤه لم يجز تيممه حتى يسأله فيمنعه، وظهر الجواز عند ظهور ما يخالفه وهو منعه إياه، وهو بعد الصلاة. وانعكس الحال في المسألة الثانية، والله تعالى أعلم.

رَجُلٌ مَعَهُ ماءُ زَمْزَمَ وَقَدْ رَصَّصَ الإناءَ وَيحملُه للعَطيةِ أَو لِلاسْتِسْقاءِ لَا يَجوزُ لهُ التَّيَمُّمُ. وَلَوْ وهَبَ لآخَر وسلَّمَهُ لَا يَجوزُ لَهُ التَّيمُّمُ عندَنا لِثُبُوتِ القُدْرَةِ بِواسطَةِ الرُّجوعِ، كَذا ذَكَرَهُ في المحيطِ.

ثم بعد برهة من ظهور هذا للعبد الضعيف وتسطيره رأيت صدر الشريعة قد صرح بما ذكرنا من الحكم في هاتين المسألتين وبعلّته فيما لو رأى في الصلاة الماء مع غيره وأتمَّ الصلاة مع ظن العطاء، ثم سأله وأعطاه كما سنذكره إن شاء الله في شرح ما سيأتي من قول المصنف. وإن شك أنه ماء أو شراب إلى أخره، فتواردنا على ذلك.

[م] **رَجُلٌ مَعَهُ ماءُ زَمْزَمَ وَقَدْ رَصَّصَ الإناءَ وَيحملُه للعَطيةِ أَو لِلاسْتِسْقاءِ لَا يَجوزُ لهُ التَّيَمُّمُ.**

[ش] إذا كان لا يخاف العطش على نفسه، كما ذكره قاضي خان والولوالجي وغيرهما، وهو حسن لقدرته حينئذ على ماء مطلق طهور مشغول بحاجته تنزله منزلة العدم في حق الوضوء شرعاً، فانتفى الشرط المبيح للتيمّم.

قلت: وينبغي أيضاً أن يقيد بكونه كافياً لطهوره عندنا لما سنذكره في شرح قول المصنف وينقضه أيضاً رؤية الماء إذا قدر على استعماله.

[م] **وَلَوْ وهَبَ لآخَر وسلَّمَهُ لَا يَجوزُ لَهُ التَّيمُّمُ عندَنا لِثُبُوتِ القُدْرَةِ بِواسطَةِ الرُّجوعِ، كَذا ذَكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش] اعلم أن هبة الماء المذكور للغير وتسليمه إياه ثم أخذه منه وديعة أو تركه مع الموهوب له حيلة لجواز التيمم في الطريق مع تمكنه من الانتفاع به بعد وصوله إلى وطنه، ونحو ذلك بهبة الموهوب له ذلك للواهب مما تواردہ كثير من المتأخرين من غير قدح في هذه الحيلة، كصاحب الهداية في التجنيس، وصاحب المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ. وقد ذكر المصنف القدح في هذه الحيلة بما ذكره نقلاً عن المحيط. والظاهر أنه البرهاني كما قدّمنا غير ما مرة، فإنه لا ذكر لذلك في محيط الإمام رضي الدين، لكن ظاهر كلام قاضي خان في فتاواه: أنه القادح في ذلك، فإن فيها بعد تعرضه للحيلة المذكورة ما لفظه: قال مولانا: إلا أن هذا ليس بصحيح عندي، فإنه لو رأى مع غيره ما يتبعه بمثل الثمن أو بعين ليس يلزمه الشراء، ولا يجوز له أن يتيمم. وإذا تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم؟ انتهى. فلعلَّ الاتفاق على ردّ هذه الحيلة من باب توارد الخواطر. وقد تعقب شيخنا رحمه الله تعالى بأنه يمكن الفرق بأن الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعاً، فيجوز له أن يعتبر الماء معدوماً في حقه لذلك، وإن قدر عليه حقيقة كما يجب بخلاف البيع، انتهى. وهو حسن. ومن الحيلة فيه أيضاً أن يوضع فيه ماء يصير به مقيداً من زعفران أو غيره.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ دَلْوٌ أَوْ رِشَاء، هَلْ يَجِبُ أَنْ يَسْأَلَ رَفِيقَهُ؟ لَا يَجِبُ، وَلَوْ سَأَلَ فَقَالَ لَهُ: انْتَظِرْ. فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: يَنْتَظِرُ إِلى آخِرِ الوَقْتِ فَإِنْ خافَ فَوْتَ الوَقْتِ تَيَمَّمَ وَصَلَّى، وَعِنْدَهُما يَنْتَظِرُ وَإِنْ فاتَ الوَقْتُ. وَكَذا العَارِي وَمَع رَفيقِهِ ثَوْبٌ. وَأَجْمَعُوا عَلى أَنَّ في الماءِ يَنتظرُ وَإِنْ فاتَ الوَقْتُ ....

[م] **وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ دَلْوٌ أَوْ رِشَاءٌ.**

[**ش**] بكسر الراء والمد، وهو الحبل، وكان مع رفيقه دلو مملوك لرفيقه، كذا في الفتاوى الخانية. وعلى قياسه: أو حبل مملوك لرفيقه.

[م] **هَلْ يَجِبُ أَنْ يَسْأَلَ رَفِيقَهُ؟ لَا يَجِبُ، وَلَوْ سَأَلَ فَقَالَ لَهُ: انْتَظِرْ.**

[**ش**] حتى أستسقي الماء ثم أدفع إليك.

[م] **فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: يَنْتَظِرُ إِلى آخِرِ الوَقْتِ فَإِنْ خافَ فَوْتَ الوَقْتِ تَيَمَّمَ وَصَلَّى، وَعِنْدَهُما يَنْتَظِرُ وَإِنْ فاتَ الوَقْتُ.**

[**ش**] فالانتظار إلى آخر الوقت مستحب حينئذ عنده كما صرَّحوا به حتى لو تيمّم ولم ينتظر جاز في قوله، وعندهما: الانتظار إلى آخر الوقت مطلقاً واجب حتى يقع اليأس بالمنع كما يعطيه قوة الكلام مع القواعد العلمية. وفي محيط الإمام رضي الدين والبدائع وفتاوى الولوالجي: وقال محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رجلين مع أحدهما إناء يغترف من البئر ووعد صاحبه أن يعطيه الإناء، قال: ينتظر وإن خرج الوقت؛ لأن الظاهر هو الوفاء بالوعد وكان قادراً على استعمال الماء ظاهراً، فيمتنع المصير إلى التيمّم.

[م] **وَكَذا العَارِي وَمَع رَفيقِهِ ثَوْبٌ.**

[**ش**] فقال له: انتظر حتى أصلي ثم أدفعه إليك يستحب له أن ينتظر إلى آخر الوقت، فإن لم ينتظر وصلى جاز عرياناً في قول أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وعندهما: لا تجوز صلاته عرياناً لما قلنا، ولم يذكر في المحيط والبدائع وفتاوى الولوالجي أبا يوسف أصلاً.

[م] **وَأَجْمَعُوا عَلى أَنَّ في الماءِ يَنتظرُ وَإِنْ فاتَ الوَقْتُ.**

[**ش**] يعني: لو كان مع رفيقه ماء يكفي لهما، فقال له: انتظر حتى أفرغ من الصلاة ثم أدفعه

وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا سُؤْر الحمارِ أَو سُؤر البَغْلِ يتوضَّأُ بِهِ ويتيمّم وبأَيِّهما بَدَأَ جازَ، ولكنِ الأَفْضَل أَنْ يَبْدَأَ بِالوضوءِ.

إليك؛ لَزِمَه أن ينتظر وإن خاف خروج الوقت، ولو تيمم ولم ينتظر لا تجوز، وأجمعوا على أنه إذا قال: أبحت لك مالي لتحج، فإنه لا يجب عليه الحج. وحاصل الخلاف راجع إلى أن القدرة على ما سوى الماء هل يثبت بالإباحة؟ فقال أبو حنيفة: لا، وإنما يثبت بالملك أو بملك بدله إذا كان يباع، وقالا: لا يثبت بها كما يثبت بهما قياساً على ثبوتها في الماء اتفاقاً، والفرق لأبي حنيفة أن الأصل في الماء الإباحة، والحظر عارض فيه فيتعلق الوجوب بالقدرة الثانية بالإباحة، ولا كذلك ما سواه، فلا يثبت إلا بالملك كما في الحج، ولم يوجد الملك. وإنما قلنا: أو بملك يدل ذلك إذا كان يباع لما عُرف من أن القدرة على البدل كالقدرة على الأصل، والله تعالى أعلم.

[م] **وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا سُؤْر الحمارِ أَو سُؤر البَغْلِ يتوضَّأُ بِهِ ويتيمّم وبأَيِّهما بَدَأَ جازَ، ولكنِ الأَفْضَل أَنْ يَبْدَأَ بِالوضوءِ.**

[ش] أي: ومن لا يجد ماءً مطلقاً إلا البقية والفضلة مما شربه الحمار أو البغل من الماء في إناء وما جرى مجراه جمع بين الوضوء به والتيمّم؛ لأن أحدهما بعينه وهو المظهر بيقين إلا أن ذلك لما كان غير معلوم لنا كما سينكشف ذلك في فضل الأسآر. قلنا: يأتي بهما احتياطاً للخروج عن العهدة بيقين، وبهذا يعرف أنه كما يخرج عن العهدة إذا أتى بهما ثم صلى كذلك إذا أتى بأحدهما وصلى ثم أُتي بالآخر بعد أن أحدث أو لم يحدث وأعاد تلك الصّلاة بعينها كما نصُّوا عليه، وأن تقديم الوضوء به على التيمّم غير واجب كما ذهب إليه علماؤنا الثلاثة.

وأمّا قول زفر: وهو رواية عن أحمد أنه يجب تقديم الوضوء به على التيمم ليصير عادماً للماء، فجوابه أن الماء المذكور إن كان مطهراً، فالتيمم لغو تقدم أو تأخر. وإن لم يَكُنْ مطهراً، فالتيمم معتبر تقدم أو تأخر، فلا يضرّه وجوده. ونحن إنما جمعنا بينهما لقطع الاحتمال كما أشرنا إليه، وهو ينقطع بالجمع بينهما على أيّ وجه كان. نعم الأفضل تقديم الوضوء به ليخرج عن عهدة الخلاف، ويكون عادماً للماء مطلقاً. هذا وفي الجامع الصغير للإمام المحبوبي: وعن بصير بن يحيى في رجل لم يجد إلا سؤر الحمار، قال: فأهريق ذلك السؤر حتى يصير عادماً للماء ثم يتيمم، فعرض قوله على أبي القاسم الصفّار فقال: هو جيد، انتهى.

وعند العبد الضعيف في حلّ الأقدام على الإراقة تأمل، وفيه أيضاً: وذكر محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نوادر الصلاة: لو توضأ بسؤر حمار وتيمّم ثم أصاب ماء طاهراً نظيفاً ولم يتوضأ به حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار وتيمّم ثم أصابه فعليه إعادة التيمم وليس عليه إعادة الوضوء بسؤر الحمار؛ لأنه

وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا سُؤْرَ الفَرَسِ، عَنْ أَبِي حَنيفةَ رِوايتانِ في روايةٍ: مَشكوكٌ، وفي روايةٍ: مَكروهٌ.

وَمَنْ لم يَجِد إِلَّا نَبيذَ التَّمْرِ، فَعِنْدَ أَبِي حَنيفةَ: يُتَوضَّأُ بِهِ، وعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ: يتيمَّمُ، وعند محمَّد: يجمَعُ بَيْنَهُما.

إن كان مطهراً فقد توضأ به، وإن كان نجساً فليس عليه الوضوء، لا في المرة الأولى ولا في المرة الثانية.

تتميم:

ثم في الغُنْية أمن العلا الحناطي والإيضاح: النية ليست بشرط في التوضيء بسؤر الحمار، ولم يذكر غير هذا. وفي الخلاصة: اختلفوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار، والأحوط أن ينوي.

تَنْبِيهٌ:

ويتفرع على هذه الجملة أن الجنب ومَن في معناه إذا لم يجد غير سؤر الحمار والبغل أنه يغتسل به ويتيمّم، ولا يجب عليه تقديم الاغتسال على التيمم خلافاً لزفر، وأن الأفضل تقديم الغسل عليه والأحوط النية، والله سبحانه أعلم.

[م] وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا سُؤْرَ الفَرَسِ، عَنْ أَبِي حَنيفةَ رِوايتانِ في روايةٍ: مَشكوكٌ، وفي روايةٍ: مَكروهٌ.

[ش] وسيذكر المصنف في فضل الأسآر عن أبي حنيفة فيه أربع روايات: هاتان الروايتان، وثالثة: أنه نجس، ورابعة: أنه طاهر، وسنذكر نحن بتوفيق الله تعالى ما على هذه الروايات وما لها، وأن الأصح منها أنه طاهر، وأن المراد بطاهر طهور، ولا يخفى على هذه الروايات أنه يتوضأ به ولا يتيمَّم على رواية الطهارة، ورواية الكراهة ولا يتوضأ به بل يتيمم فقط على رواية النجاسة: ويتوضأ به ويتيمّم. على رواية أنه مشكوك، وهذا هو عرض المصنف فيما يظهر من ذكر هذه المسألة هنا، غير أن عليه أن يقال: كان الأَوْلى مما ذكر الاقتصارعلى هذه الرواية المقصودة لأجل هذا التفريع المذكور، وانتفاء ذكر الروايات الأربع، أو الإشارة إليها بلفظ إجمالي والتنصيص من بينها على هذه الرواية المشار إليها.

[م] وَمَنْ لم يَجِد إِلَّا نَبيذَ التَّمْرِ، فَعِنْدَ أَبِي حَنيفةَ: يُتَوضَّأُ بِهِ، وعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ: يتيمَّمُ، وعند محمَّد: يجمَعُ بَيْنَهُما.

....

[ش] زاد في بعض النسخ: يعني يتوضأ ويتيمم، انتهى. وجه قول أبي حنيفة ما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه، وأحمد في مسنده، والطحاوي، والدارقطني، والبزار، والطبراني، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه عن عبد الله بن مسعود؛ أن النبيﷺ قال له ليلة الجن: «عندك طهور؟» قال: لا إلا شيء من نبيذ في إداوة، قال: «تمرة طيبة وماء طهور»، فتوضأ، انتهى واللفظ لابن ماجه. وبينه وبين ألفاظ الباقين تقارب واتفاق في المعنى، وفي الحديث كلام طويل لكنه عند التحقيق لا ينزل عن صلاحه للحجة لهذا المطلوب.

ووجه قول أبي يوسف أن الله تعالى أوجب التيمم عند عدم الماء المطلق، ونبيذ التمر ليس بماء مطلق وإلا لجاز الوضوء به مع وجود غيره من المياه المطلقة، وحديث ابن مسعود على تقدير ثبوته منسوخ بآية التيمم؛ لأنها مدنية وحديثه كان بمكة. ووجه قول محمد الاحتياط للاختلاف في ثبوت حديث ابن مسعود. وفي نسخة هذا وما عن كلّ من أبي يوسف ومن محمد رواية عن أبي حنيفة أيضاً، ثم في خزانة الأكمل وغيرها نقلاً عن مشايخنا: إنما اختلفت أجوبته لاختلاف أسئلتهم، فقد سئل مرة: إن كان الماء غالباً؟ قال: يتوضأ به ولا يتيمّم. وسئل مرة: إن كانت الحلاوة غالبة؟ قال: يتيمم ولا يتوضأ. وسئل مرة: إذا لم يدرِ أيهما الغالب؟ فقال: يجمع بينهما. وذكر نوح الجامع والحسن بن زياد أن أبا حنيفة رجع إلى أنه يتيمم ولا يتوضأ كما هُو مختار أبي يوسف، وقول أكثر العلماء منهم مالك والشافعي وأحمد. قال قاضي خان: وهو الصحيح، وقال صاحب غاية البيان: والمختار عندي ما قاله محمّد لأنه أقرب إلى السلامة؛ لأن الطهور في الواقع أحدهما: إما النبيذ وإما التراب، فإن كان الأول فلا يخرج عن العهدة بما قال أبو يوسف، وإن كان الثاني فلا يخرج عن العهدة بما قال أبو حنيفة، ويخرج عن العهدة بما قال محمد أيّهما كان مطهراً في الواقع، انتهى. وفي النهاية: وذكر في كتاب الصلاة أنه إن توضأ به وتيمم أحب إليّ. قال شيخ الإسلام: وما ذُكر في كتاب الصلاة إشارة إلى أنه لو توضأ به وتيمم يجوز، ولو تيمّم ولم يتوضأ به لا يجوز، والمستحب أن يجمع بينهما.

ثم بقي هنا أمران لا يتم المطلوب بدون التعرض لهما:

أحدهما: بيان المراد بنبيذ التمر، فذكر محمد في النوادر ونوادره عنه أن يلقى في الماء تمرات تخرج حلاوتها إلى الماء، ولو أنه علا واشتد وقذف بالزبد لا يجوز التوضيء به بالإجماع؛ لأنه صار مسكراً، ولو طبخ أدنى طبخة فما دام حلواً أو قارصاً فهو على الاختلاف المذكور. وفي المبسوط: الصحيح أنه لا يتوضأ به لأن النار غيرته. قال الزيلعي شارح الكنز في شرحه: وهو أوفق الروايات؛

وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا عَصيرَ العِنَبِ لَا يَتوضَّأُ بِهِ بِالإِجماعِ.

جُنُبٌ وَجَدَ المَاءَ فِي المَسْجِدِ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ تَيَمَّمَ ودَخَل.

لأنه بالطبخ كمل امتزاجه، وكمال الامتزاج يمنع إطلاق اسم الماء عليه، انتهى.

قلت: ولأن الوضوء به ورد على خلاف القياس، وهو لم يرد في المطبوخ، فيجوز أن النبيذ المختلف فيه أن يكون رقيقاً تسيل على الأعضاء حلواً غير مسكر ولا مطبوخ.

ثانيهما: ذكر القدوري في شرحه عن أصحابنا: أن التوضيء بنبيذ التمر لا يجوز إلا بالنية كالتيمم؛ لأنه يدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز الوضوء به مع وجود الماء المطلق، ولو توضأ به ثم وجد ماء مطلقاً ينتقض وضوءه، ثم هل يتفرع على القول بجواز الوضوء به جواز الاغتسال به؟ ففي المبسوط: نعم على الأصح؛ لأن ما ورد من النص على خلاف القياس يلحق به ما في معناه من كل وجه، والجنابة وُجدت كغيره من الأحداث. وفي المفيد: الأصح أنه لا يجوز؛ لأن الجنابة أغلظ الحدثين، والضرورة في الجنابة دونها في الوضوء، فلا يقاس عليه، والله أعلم.

[م] **وَمَنْ لم يَجِدْ إِلَّا عَصيرَ العِنَبِ لَا يَتوضَّأُ بِهِ بِالإِجماعِ.**

[ش] وكذا لا يتوضأ بما يسيل من الرطب بعصر وبغير عصر؛ لأنه ليس بماء ولا بنبيذ بل دبس، ولا بما سوى نبيذ التمر من الأنبذة جرياً على موجب القياس خلافاً للأوزاعي، فقد نقل في شرح الطحاوي عنه جواز التوضيء بالأنبذة كلها حلواً كان أو مراً، مسكراً كان أو غير مسكر إلّا الخمر خاصة، انتهى. ولا شك في شذوذ إن ثبت عنه.

[م] **جُنُبٌ وَجَدَ المَاءَ فِي المَسْجِدِ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ تَيَمَّمَ ودَخَل.**

[ش] إذا كان لا يجد ماءً غيره يقدر على استعماله شرعاً؛ لأن الجنابة مانعة من دخول المسجد عندنا على كل حال، سواء على قصد المكث أو الاختيار كما تقدم، فكان عاجزاً عن استعمال هذا الماء، فكان ملحقاً بالعدم في حق جواز التيمّم، فلا يمنع منه. ووجه تقييده بما إذا لم يكن معه أحد؛ يعني: أحداً قادراً على إخراج الماء إليه، وليس به مانع من جواز دخوله شرعاً ظاهر، فإنه لو كان معه أحد بهذه المثابة لا يتيمّم، بل يتوصل إلى إخراج الماء إليه بهذا الأحد، فإذا لم يوافقه على ذلك يتيمّم حينئذ. لكن هل يجب سؤال ذلك الأحد في ذلك أو يستحب؟ فيه تأمل، ويمكن أن يفرع على مسألة طلب الماء من رفيقه إذا كان معه ماء، فيقال هنا تفريعاً على أحد الأقوال الماضية فيها يجب أن يسأل ذلك الأحد في إخراج الماء إليه إن غلب على ظنه إجابته لذلك، ولو بأجرة المثل مع زيادة

فَإِنْ لم يَصِل إلى الماءِ تَيَمَّمَ ثَانياً للصَّلاةِ، فَإِنَّ نِيَّةَ الصَّلاةِ شَرْطٌ لِصِحَّةِ التيمُّمِ للصَّلاةِ.

وَكَذا لَوْ تيَمَّمَ لِمسِّ المصحَفِ أَوْ لِقراءةِ القُرْآنِ عِنْدَ عَدَمِ الماءِ بِخِلافِ سَجْدَةِ التِّلاوَةِ وَالصَّلاةِ النَّافلةِ، فَإِنَّه يُصلِّي بِذَلِكَ التَّيَمُّمِ المكتُوباتِ، وَلَوْ تَيَمَّمَ لِصَلاةِ الجنازَةِ يُصَلِّي بِهِ المكتُوبَةِ.

يتغابن فيها، وإلا لا يجب. وعلى القول الآخر فيها لا يجب عند أبي حنيفة، ويجب عندهما. وعلى القول الآخر أنه يجب مطلقاً بلا خلاف، وحيث يجب لا يصح تيمّمه للدخول إلا بعد المنع، والله أعلم.

وأما تقييدنا بما إذا كان لا يجد ماءً غيره يقدر على استعماله شرعاً؛ لأنه لو وجد ماء في غيره بهذا الوصف لا يبيح له التيمم لقدرته شرعاً على الماء.

[م] **فَإِنْ لم يَصِل إلى الماءِ تَيَمَّمَ ثَانياً للصَّلاةِ، فَإِنَّ نِيَّةَ الصَّلاةِ شَرْطٌ لِصِحَّةِ التيمُّمِ للصَّلاةِ.**

[ش] وهذا التعليل ممنوع، فإنه سيذكر على الأثر من هذا أنه لو تيمم لسجدة التلاوة أو صلاة الجنازة يصلي به المكتوبة؛ بل الصواب أنه إذا أراد الصلاة أو غيرها من العبادات المقصودة بنفسها التي لا تصح بدون الطهارة لم يستبح شيئاً منه بهذا التيمم، بل يتيمم لها ثانياً إذا لم يقدر شرعاً على استعمال الماء؛ لأن نية العبادة المقصودة بنفسها التي لا تصح بالتيمم شرط لصحة الصلاة، وما كان من جنس إجرائها بالتيمم. ثم من موانع وصوله إلى الماء أن يكون في حوض صغير ولا يستطيع الاغتراف منه، فإنه لا يغتسل فيه؛ لأن الاغتسال فيه يفسده، فلا يخرج طاهراً ولا يكون مفيداً بخلاف ما إذا كان الحوض كبيراً، فإنه يقع فيه ولا يجوز له التيمم، ذكره قاضي خان في شرح الجامع.

[م] **وَكَذا لَوْ تَيَمَّمَ لِمسِّ المصحَفِ أَوْ لِقراءةِ القُرْآنِ عِنْدَ عَدَمِ الماءِ بِخِلافِ سَجْدَةِ التِّلاوَةِ وَالصَّلاةِ النَّافلةِ، فَإِنَّه يُصلِّي بِذَلِكَ التَّيَمُّمِ المكتُوباتِ، وَلَوْ تَيَمَّمَ لِصَلاةِ الجنازَةِ يُصَلِّي بِهِ المكتُوبَةِ.**

[ش] وهذا الأخير مفقود في بعض النسخ، والكل استطراد، ومحله بالأصالة الكلام في اشتراط النية كما أشرنا إليه ثمة. هذا وما ذكره المصنف من أنه لو تيمّم لدخول المسجد أو لقراءة القرآن لا يجوز أن يصلي به مطلقاً من غير تفصيل هو المسطور في غير ما كتاب من كتب المذهب، وقدَّمنا من شرح الزاهدي: ولو تيمّم لدخول المسجد أو لتلاوة القرآن لا يصلي به، وإن كان جنباً يصلي به، ولو تيمّم لدخول المسجد لأجل الماء أو لخروجه لاحتلامه فيه صلى به خلافاً لأبي الليث. وفي القنية رأس الشرح الإرشاد: تيمم لقراءة القرآن أو لدخول المسجد يجوز به أداء الفرائض خلافاً

رَجُلٌ في رَحْلِهِ ماءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ بِهِ فَتَيَمَّمَ وَصَلَّى؛ إِنْ كانَ وَضَعَه بِنَفْسِه أَوْ غَيرِهِ بِأَمْرِه فَنَسِيَهُ، فَهُوَ على الخلافِ الَّذي ذكرناهُ. وَإِنْ كانَ وَضَعَهُ غَيرُهُ بِغَيرِ أَمْرِهِ لَا يُعيدُ بِالاتِّفاقِ. وَأَمَّا مَسْأَلَةَ العاري إِذا نَسِيَ ثَوْباً في المتاعِ، فَمِنَ المشايخِ مَنْ قالَ: هُوَ عَلى هذا الخلافِ، وَمِنْهم مَنْ قالَ: لَا يَجوزُ. وَعَنْ محمَّدٍ أَنَّه قالَ: يَجوزُ، وَلَوْ تيمَّمَ وَهُوَ عَلى شطِّ النَّهْرِ ولم يَعْلَمْ بالماءِ، وَهُوَ على هذا الخلافِ الَّذي ذكرنَا، وَلَو كَفَّر بِالصَّوْمِ وفي مُلكِهِ رَقبةٌ أَوْ ثِيابٌ أَوْ طَعامٌ فَنَسِيَهُ؛ الصَّحيحُ أَنَّه لَا يَجوزُ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.

للشافعي: وأسلفنا عبارة قاضي خان في فتاواه. وقال في شرح الجامع الصغير: وقال بعض الناس: إذا تيمّم الجنب لدخول المسجد جاز له أن يصلّي، والصحيح ما ذكرنا؛ يعني: أنه لا يجوز. وعلله بقوله: لأنه لم ينوِ عبادة مقصودة. ونصَّ في المحيط للإمام رضي الدين، والبدائع على الموافقة في تيمم الجنب لقراءة القرآن لمن قال: يصلي بذلك التيمم. ولعل ما في شرح الإرشاد محمول عليه وعلى الموافقة في التيمم لدخول المسجد لمن قال: لا يصلي به. قال ـ واللفظ للبدائع ـ: تيمّم لصلاة الجنازة أو لسجدة التلاوة أو لقراءة القرآن بأن كان جنباً جاز له أن يصلي به سائر الصلوات لأن كل واحد من ذلك عبادة مقصودة بنفسها، وهو من جنس أجزاء الصلاة، فكان نيتها عند التيمم كنية الصلاة، فأما إذا تيمّم لدخول المسجد أو لمسّ المصحف ليس بعبادة مقصودة لا يجوز له أن يصلي به، ولا ما هو من جنس أجزاء الصلاة؛ لأن دخول المسجد ومسّ المصحف ليس بعبادة مقصودة ولا من جنس أجزاء الصلاة فيقع طهوراً لماءٍ أوقعه له لا غير.

[م] **رَجُلٌ في رَحْلِهِ ماءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ بِهِ فَتَيَمَّمَ وَصَلَّى؛ إِنْ كانَ وَضَعَه بِنَفْسِه أَوْ غَيرِهِ بِأَمْرِه فَنَسِيَهُ، فَهُوَ على الخلافِ الَّذي ذكرناهُ. وَإِنْ كانَ وَضَعَهُ غَيرُهُ بِغَيرِ أَمْرِهِ لَا يُعيدُ بِالاتِّفاقِ. وَأَمَّا مَسْأَلَةَ العاري إِذا نَسِيَ ثَوْباً في المتاعِ، فَمِنَ المشايخِ مَنْ قالَ: هُوَ عَلى هذا الخلافِ، وَمِنْهم مَنْ قالَ: لَا يَجوزُ. وَعَنْ محمَّدٍ أَنَّه قالَ: يَجوزُ، وَلَوْ تيمَّمَ وَهُوَ عَلى شطِّ النَّهْرِ ولم يَعْلَمْ بالماءِ، وَهُوَ على هذا الخلافِ الَّذي ذكرنَا، وَلَو كَفَّر بِالصَّوْمِ وفي مُلكِهِ رَقبةٌ أَوْ ثِيابٌ أَوْ طَعامٌ فَنَسِيَهُ؛ الصَّحيحُ أَنَّه لَا يَجوزُ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.**

[ش] يريد بالخلاف في المواضع المذكورة أن عند أبي حنيفة ومحمد: يجوز، وعند أبي يوسف: لا يجوز، ووصفه إياه بقوله: الذي ذكرنا؛ يفيد في العادة التصريح بالمخالفين لكنه لم يتقدم له سوى نسبة الجواز إلى أبي حنيفة ومحمد في هذه المسألة بعينها من غير تعرض لذكر أبي يوسف بشيءٍ، ولا يلزم من الاقتصار عليهما أن يكون قول أبي يوسف بخلاف قولهما؛ إذ من الجائز أن يكون عدم ذكره لأنه لم يحفظ عنه في ذلك شيء. وقد عُرف أن من أنواع المسائل عندنا ما حُفظ فيه

....

قول أبي حنيفة ومحمد، ولم يُحفظ فيه شيء عن أبي يوسف لا بنفي ولا بإثبات، ثم أن هذه المسألة تقدّمت ولا حاجة تدعو إلى تكرارها، وكأنه إنما أعادها هنا ليذكر ما لم يذكره هناك من متعلقاتها ولو تطيراً، وقد ذكرنا عن بعضه ثمة.

وبقي مسألة العاري ومسألة التكفير، فنقول: كل منهما جواب عن سؤال مقدّر عن جعله مقيساً لأبي يوسف في القول بالإعادة، في مسألة نسيان الماء في الرحل، وتقرير ذلك الرحل معدن الماء، وكان الطلب منه واجباً، فإذا تيمّم قبل الطلب ثم ظهر أن به ماء لا يجزئه، وكما لو كان عليه كفارة يمين وفي ملكه كل من الرقبة وكسوة عشرة مساكين وطعامهم أو أحد هذه الأمور الثلاثة، فكفَّر بالصوم ناسياً لملكه ذلك، فإنه لا يجزئه وعليه الكفّارة بأحد هذه الأمور أو بما في ملكه منها عند انفراده. وتقرير الجواب أن من المشايخ مَن قال: إن الحكم في هذه المسائل على الاختلاف، فعند أبي حنيفة ومحمد: يجزئه، وعند أبي يوسف: لا يجزئه، لكن الزاهدي لم يذكره إلا عن الكرخي عن أبي حنيفة في التكفير، فقال: على أن الكرخي روى عن أبي حنيفة أن فصل التيمم والتكفير سواء. وأياً ما كان، فلا يتم لأبي يوسف الإلزام فلا إشكال. ومن المشايخ من قال: إن الحكم المذكور في هذه المسائل على الاتفاق، وهو الذي مشى عليه في شرح الطحاوي، وهو المراد بقول المصنف: ومنهم من قال: لا يجوز. وعلى هذا، فالجواب أنه قياس مع وجود الفارق المعتبر بين المقيس والمقيس عليه المانع من إلحاق المقيس بالمقيس عليه في حكمه، فإن الرجل دليل الثوب لأنه معه لوضعه فيه مع سائر أمتعته عادة، ولا نسلم أنه دليل الماء الذي وجوده يمنع التيمم؛ أعني: ماء الاستعمال الذي منه الوضوء، بل هو دليل ماء الشرب وهو مفقود في حق غير الشرب، وشرط جواز التكفير بالصوم فقد ملك ما يحصل به إحدى الخصال الثلاث. ألا ترى أنه لو عرض عليه رقبة كان له أن لا يقبل ويكفر بالصوم، ولم يوجد ذلك؛ لأن النسيان لا يتعدم الملك. والشرط في جواز التيمم عدم القدرة على استعمال الماء، ألا ترى أنه لو عرض عليه الماء لا يجوز له التيمم! وعدم القدرة محقق بالنسيان؛ لأنه لا قدرة معه. وأيضاً النسيان في هذه المسائل المقيس عليها في غاية القدرة وكان ملحقاً بالعدم بخلافه في المسألة المقيسة.

هذا وصحح في المحيط للإمام رضي الدين والبدائع أن مسألة الثوب على الاختلاف، ومسألة التكفير على الاتفاق، وعليه مشى في الاختيار وشرح الكنز للزيلعي، والمصنف وافق على أن الصحيح في مسألة التكفير أنها على الاتفاق، إلا أنه خصَّ أبا يوسف بالذكر للعلم بأن الظاهر أن قولهما فيها كقولهما في المسألة المذكورة، ولم يتعرض لتصحيح شيء في مسألة الثوب ثم كأنه يريد بقوله: وعن محمد؛ أنه قال: لا يجوز أنه حفظ ذلك عن محمد نصاً ولم يحفظ عن غيره بناء

وَيُسْتَحَبُّ أَن يُؤَخِّرَ الصَّلاةَ إلى آخرِ الوَقْتِ إِذا كانَ يَرْجُو وُجودَ الماءِ، ....

منه على أن من قال: إن هذه المسائل على الخلاف، ولم تقله رواية. وإنما قال تخريجاً على هذه المسألة، وإلا فهو مستفاد من قوله: فمن المشايخ من قال على هذا الخلاف.

ثم أن المصنف فصَّل بين هاتين المسألتين بمسألة هي في الحقيقة من فروع ما قدمه من أنه إذا تيمّم والماء قريب، وهو لا يعلم أجزأه، وذكر أن هذه على الاختلاف الذي ذكرنا، وهو أن عند أبي حنيفة ومحمد: يجوز، وعند أبي يوسف: لا يجوز. لكن في التجنيس وغيره كما تقدم أن عن أبي يوسف في ذلك روايتين، في رواية: لا يجوز اعتباراً بالإداوة المعلقة في عنقه، وفي رواية: يجوز؛ لأنه غير قادر، إذ لا قدرة بدون العلم. قيل: وهو قول أبي حنيفة، وهو الأصح وقد كان اللائق ذكرها ثمة. ويجري فيها ذلك التفصيل الذي نقلته عن المحيط وما وافقه، وعلى ما قدَّمنا أيضاً هناك عن الخلاصة عدم الجواز هنا أجري أيضاً، والله أعلم.

[م] وَيُسْتَحَبُّ أَن يُؤَخِّرَ الصَّلاةَ إلى آخرِ الوَقْتِ إِذا كانَ يَرْجُو وُجودَ الماءِ.

[ش] أي: يؤمّل وجود ماء مطلق طهور كافٍ لطهارته في آخر وقت المكتوبة، نقله غير واحد من المشايخ عن أصحابنا وقالوا في وجهه: لما فيه من أداء الصلاة بأكمل الطهارتين؛ لأن أداء الصلاة بطهارة الماء أفضل أنها أصل، والتيمّم خلف؛ ولأنها طهارة حقيقة وحكماً، والتيمّم طهارة حكماً لا حقيقة ولا يفرط في التأخير حتى لا تقع الصلاة في وقت مكروه، كذا في الفتاوى الخانية. والخلاصة وغيرهما: فلا يؤخر العصر إلى تغير الشمس، والمغرب عن أول وقتها. وقيل: يؤخّرها إلى ما قبل الشفق. لكن في التحفة والبدائع روى المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه إن كان على طمع من الماء أخَّر إلى آخر الوقت مقدار ما لم يوجد يمكنه أن يتيمّم ويصلي في الوقت، وإن لم يكن على طمع لا يؤخر ويتيمم ويصلي في الوقت المستحبّ. وذكر في الأصل: أحب إليَّ أن يؤخر التيمم إلى آخر الوقت، ولم يفصل بينما إذا كان يرجو وجود الماء في آخره أو لا يرجو، بل تجعل رواية المعلى تفسيراً لما أطلقه في الأصل، وهو قول جماعة من التابعين، مثل: الزهري، والحسن، وابن سيرين. وحكاه النووي في شرح المهذب عن أكثر العلماء، وقال حماد: لا يؤخر ما لم يستيقن بوجود الماء في آخر الوقت، وهو الأظهر عند الشافعية، والصحيح قولنا لما ورد عن عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ؛ أنه قال في مسافر أجنبَ يتلوم إلى آخر الوقت، ولم يُرْوَ عن غيره من الصحابة خلافه، فيكون إجماعاً لما ذكرنا من المعنى، بخلاف إذا لم يرج حيث لا يستحب التأخير لأنه لا فائدة فيه. وفي الهداية وغيرها: وعن أبي حنيفة وأبي يوسف في غير رواية الأصول: أن التأخير حتم؛ لأن غالب الرأي كالمتحقق. وجه الظاهر أن العجز ثابت حقيقة ولا يزول حكمه إلا بيقين مثله. وفي

وَلَوْ تيَمَّمَ قَبْلَ الوَقْتِ جَازَ عِنْدَنا.

وَلَوْ كانَ مَعَهُ وَلَكِنْ يَخافُ عَلى نَفْسِهِ أَوْ عَلى دابَّتِهِ العَطَشَ يجوزُ له التَّيَمُّمُ.

شرح الزاهدي: رُوي أن هذا أول واقعة خالف أبو حنيفة أستاذه حماداً، فصلى أستاذه بالتيمم في أول الوقت، ووجد أبو حنيفة الماء فصلاها بالوضوء في آخر الوقت، وكان ذلك عن اجتهاده يقبلها الله منه وصوَّبه فيه.

تَنْبِيهٌ:

قال الزاهدي: ويتخالج في قلبي فيما إذا كان يعلم أنه إن أَخَّر الصلاة إلى آخر الوقت يقرب من الماء مسافة أقل من ميل، لكن لا يتمكن من الصلاة بالوضوء في الوقت أن الأَوْلى أن يصلي في أول الوقت مراعاة لحق الوقت، وتجنباً عن محل الخلاف، انتهى. وهو حسن.

[م] وَلَوْ تيَمَّمَ قَبْلَ الوَقْتِ جَازَ عِنْدَنا.

[ش] أي: لو تيمم لصلاة مكتوبة قبل دخول وقتها جاز عندنا أن يصليها بذلك التيمم إذا لم يوجد له[1] بخلاف الشافعي وهو الأصح المشهور عند المالكية، والجواب المذكور من الطرفين في هذه المسألة مبني على أصل مختلَف فيه، وهو أن التيمم بدل ضروري بمعنى أن الصلاة تباح للمتيمم مع قيام الحدث به حقيقة للضرورة، فهو كطهارة المستحاضة، أو بدل مطلق غير ضروري؛ بمعنى أن الحدث يرتفع بالتيمم إلى وقت الناقض له في حق الصلاة المؤداة؛ لا أنه تباح له الصلاة مع قيام الحدث، فذهب الشافعي إلى الأوّل وابتنى عليه عنده أنه لا يجوز قبل دخول وقتها؛ لأن بدايته يتقدر بقدر الضرورة، ولا ضرورة قبل دخوله. وذهب أصحابنا إلى الثاني، وابتنى عليه أنه يجوز قبله كما يجوز بعده لإطلاق بدليته عند عدم القدرة على الماء، ويدل لهم ما في الصحيحين من قوله ﷺ في الحديث المشهور: «وجُعِلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، وما في سنن أبي داود وجامع الترمذي، وحسنه وصححه، وصحيح ابن حبان، عن أبي ذرّ عنه ﷺ: «الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأمسّه بشرتك، فإن ذلك خير»، وفي رواية لأبي داود: «إن الصعيد الطيب طهور، وإن لم يجد الماء إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأَمِسَّه جلدك». ووجه الدلالة ظاهر.

[م] وَلَوْ كانَ مَعَهُ وَلَكِنْ يَخافُ عَلى نَفْسِهِ أَوْ عَلى دابَّتِهِ العَطَشَ يجوزُ له التَّيَمُّمُ.

---

(1) مطموسة في المخطوط.

المحبوسُ في السِّجْنِ يُصلي بِالتيمُّمِ وَيُعيدُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ ومحمَّد، وَقالَ أَبو يُوسُفَ: لَا يُعيدُ.

[ش] ووجهه ظاهر لأنه مستحق الصرف إلى الشرب، والمستحق مصروف، فكان عادماً للماء معنًى، ولذا إذا كان معه وهو محتاج إليه لاتخاذ العجين جاز له التيمم، وإنْ كان يحتاج إليه لاتخاذ المرقة لم يجز له التيمم، ذكره في الفتاوى الظهيرية وغيرها. وهذه الصور كلها من صور كونه عادماً للماء معنًى لا صورة.

[م] **المحبوسُ في السِّجْنِ يُصلي بِالتيمُّمِ وَيُعيدُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ ومحمَّد، وَقالَ أَبو يُوسُفَ: لَا يُعيدُ.**

[ش] وذكره في البدائع بلفظ: ورُوي عن أبي يوسف أنه لا يعيد الصلاة، ونصَّ في شرح الزاهدي والخلاصة: أن قولهما ـ يعني أبا يوسف ومحمداً ـ أنه يصلي بالتيمّم ويعيد، فإذن هو قول محمد وظاهر الرواية عن أبي يوسف وعن أبي حنيفة؛ لأن في البدائع وغيرها: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصلي، وهو قول زفر. ونصَّ في الخلاصة وشرح الزاهدي أنه رجع عنه إلى ما في الكتاب، والمسألة موضوعة فيما إذا كان في المصر كما قيَّدها به في البدائع والخلاصة، ولعلَّ المصنف اكتفى بقوله: في السجن، فإنَّ العادة أنه يكون في المصر، وهو بكسر السين: الحبس. لكن في شرح الزاهدي: المحبوس في السجن خارج المصر يصلي بالتيمم إذا لم يجد الماء ولا يعيد، انتهى. ولم يُحْكَ خلافاً. وفي الخلاصة: قال أبو حنيفة: يصلي بالتيمم، انتهى. ثم في البدائع: وجه رواية أبي يوسف أنه عجز عن استعمال الماء حقيقة بسبب الحبس، فأشبه العجز بسبب المرض ونحوه، فصار الماء عدماً في حقه، وصار مخاطباً بالصلاة بالتيمم فالقدرة بعد ذلك لا تبطل الصلاة المؤداة كما في سائر المواضع، وكما في المحبوس في السفر. وجه رواية الحبس أنه ليس بعادم للماء حقيقة، وهو ظاهر ولا حكماً؛ لأن الحبس إن كان بحق فهو قادر على إزالته بإيصال الحق إلى المستحق، وإن كان بغير حق، فالظلم لا يدوم في دار الإسلام؛ بل يُرفع، فلا يتحقق العجز، فلا يكون التراب طهوراً في حقه.

وجه ظاهر الرواية: أن العجز قد تحقق إلا أنه يحتمل الارتفاع، وأنه قادر على دفعه إذا كان بحق، وإن كان بغير حق، فكذلك لأن الظلم يُدفع وله ولاية الدفع بالرفع إلى من له الولاية، فأمر بالصلاة احتياطاً لاحتمال أن هذا القدر من العجز يكفي لتوجيه الأمر بالصلاة بالتيمم، وأمر بالقضاء في الثاني لأن احتمال عدم الجواز ثابت لاحتمال أن المعسر حقيقة القدرة دون العجز الحالي، فيؤمر بالقضاء عملاً بالشبهين، وأخذاً بالثقة والاحتياط، وصار كالمقيد أنه يصلي قاعداً ثم يعيد إذا

....

أطلق، كذا هذا بخلاف المحبوس في السفر؛ لأن ثمة تحقق العجز من كل وجه، لأنه انضاف إلى المنع الحقيقي السفر، والغالب في السفر عدم الماء، انتهى.

قلت: وهذا يشير إلى أنه إنما لا يجب الإعادة في المسافر، وكذا في المحبوس خارج المصر إذا لم يكن الماء بحضرته ولا يقرب منه. أما لو كان بحضرته ويقرب منه ويمحض كون المبيح للتيمم كونه المنع الحسي الكائن من قبل العباد من استعمال الماء، فإنه يعيد على ما سنذكر عن قريب لانفراده حينئذ بالتأثير، وهذا ما وعدنا به في التذييل المذكور في شرح قوله: والاستنجاء بالماء أفضل.

تكميل:

وهذا كله إذا كان محبوساً في مكان طاهر، فأما إن كان محبوساً في مكان نجس ولا يجد طهوراً من ماء ولا صعيد، فإنه لا يصلي عند أبي حنيفة، وذكره الزاهدي رواية عن أبي يوسف أيضاً، والمشهور عنه: أنه يصلي بالإيماء ثم يعيد إذا خرج. ومحمد مع أبي حنيفة في عامّة الروايات، ومع أبي يوسف في نوادر أبي سليمان وجه قول أبي يوسف أنه إن عجز عن حقيقة الأداء، فلم يعجز عن التشبّه فيؤمر به قضاء لحق الوقت كما في الصوم. ثم قال بعض مشايخنا: إنما يؤمر بالإيماء على مذهبه إذا كان المكان رطباً، أما إذا كان يابساً فيصلي بركوع وسجود. والصحيح عنده أنه يومىء كيف ما كان؛ لأنه لو سجد صار مستعملاً للنجاسة. ولأبي حنيفة: أن الطهارة شرط أهلية أداء الصلاة، فإن الله تعالى جعل أهل مناجاته الطاهر لا المحدث، والتشبه إنما يصلح من الأهل. ألا ترى أن الحائض لا يلزمها التشبه في الصوم والصلاة بخلاف المسألة المتقدمة؛ لأن هناك حصلت الطهارة من وجه، فكان أهلاً من وجه، فيؤدي الصلاة ثم يقضيها. وعند المالكية في هذه المسألة أربعة أقوال جمعها بعضهم في قوله:

ومَـــنْ لم يجد مـــاءً ولا متيمّماً ... فأربعة الأقـــوال يحكين مذهبا
يصلي ويقضي عكس ما قال مالك ... وأصبغ يقضي والأداء الأشهبا

فالأداء والقضاء قول ابن القاسم، ونفيهما قول مالك، والأداء بلا قضاء قول أشهب، والقضاء بلا أداء قول أصبغ. وفي توضيحهم مشيراً إلى قول أشهب، واختاره الأكثر، والقول الجديد للشافعي أنه يصلي ويعيد وله في القديم أقوال تندب الصلاة وتجب الإعادة، تحرم الصلاة وعليه الفعل عند الإمكان، يجب الصلاة بلا إعادة، وهو مذهب المربي واختاره النووي، وقال: إنه أقوى الأقوال

وَالأسيرُ في دارِ الحرْبِ إِذا مُنِعَ عَنِ الوُضُوءِ والصَّلاةِ تيمَّمَ وَصَلَّى بِالإيماءِ ثُمَّ يُعيدْ.

وَأَجْمعُوا عَلى أَنَّ الماشي لَا يُصَلِّي بِالإيماءِ وَهُوَ يُمشي، والسَّابحُ وَهُو يَسبحُ، بِخِلافِ المنهَزِمِ وَهُوَ يُصَلِّي رَاكِباً بِالإيماءِ وَاقِفاً أَوْ تسيرُ دابَّتِهِ وَتَعْدُو.

دليلاً. وعن أحمد روايتان، إحداهما هذه، والثانية جديد الشافعي، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَالأسيرُ في دارِ الحرْبِ إِذا مُنِعَ عَنِ الوُضُوءِ والصَّلاةِ تيمَّمَ وَصَلَّى بِالإيماءِ ثُمَّ يُعيدْ.**

[ش] إذا خرج بمنزلة المحبوس في المصر إذا لم يجد ماء ووجد تراباً يتيمم ويصلي ثم يعيد، وكذا الرجل إذا قال لغيره: إن توضأت حبستك أو قتلتك، فإنه يصلي بالتيمّم ثم يعيد بمنزلة المحبوس في المصر إذا لم يجد ماءً ووجد تراباً نظيفاً، فإنه يتيمَّم ويصلي ويعيد؛ كذا في الفتاوى الخانية. وهذا يفيد أن وضع المسألة في الأسير آنفاً، وقوله في المسلمين بمنزلة المحبوس في المصر إذا لم يجد ماءً ووجد تراباً يقتضي أنه يتأنى فيهما من الخلاف ما في سبيله المحبوس المذكور، وليس ببعيد.

ثم الأصل في ذلك أن العذر المبيح إذا جاء من قِبَل مَن له الحق، وهو ربّ العباد، لا يجب الإعادة. وإن جاءَ من قِبل العباد وجبت الإعادة؛ لأن صنع العباد لا يؤثر في إسقاط حق الله تعالى، فأمرناه بالصلاة بالتيمّم للعجز طاهراً وبالإعادة لكون العجز متحققاً بصنع العباد، واعتباراً للمعنيين احتياطاً.

[م] **وَأَجْمعُوا عَلى أَنَّ الماشي لَا يُصَلِّي بِالإيماءِ وَهُوَ يُمشي، والسَّابحُ وَهُو يَسبحُ.**

[ش] بل إن أمكن أن يرسل أعضاءه ساعة صلَّى بالإيماء، وإلا فلا؛ ذكره الزاهدي. ولا السائف وهو يضرب بالسيف، وإن خاف خروج الوقت، كذا في الفتاوى الخانية وغيرها، قالوا: لأن كلاً من هذه فعل له كثير مناف للصلاة، وهي لا تجوز مع المنافي، والأثر ورد في العمل اليسير والكثير ليس بمعناه ليلتحق به.

[م] **بِخِلافِ المنهَزِمِ وَهُوَ يُصَلِّي رَاكِباً بِالإيماءِ وَاقِفاً أَوْ تسيرُ دابَّتِهِ وَتَعْدُو.**

[ش] يعني: الراكب الهارب من عدوّ له إنسان أو سبع أو غيرها يخاف ظفر عدوّه به إذا نزل وصلّى، فإنه يصلي راكباً واقفاً بدابته يومىء بالركوع والسجود إن أمكنه الإيقاف، وإلا فسائراً سيراً لطيبة أو حنيناً إلى القبلة إن أمكن، وإلا فإلى أي جهة قدر؛ لأن التكليف بقدر الوسع. والسير فعل الدابّة حقيقة، وإنما أُضيف إليه معنى لتسيره، فإذا جاء العذر انقطعت الإضافة إليه.

واعلم أن في سنن ابي داود عن عبد الله بن أنيس، عن أبيه، قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى

وَلَوْ صَلَّى بِالإيماءِ لِخوفِ سَبُعٍ أَوْ عَدُوٍّ أَوْ مَرَضٍ أَوْ طينٍ لَا يُعيدُ بِالإجماعِ.

خالد بن سفيان الهذلي، وكان نحو عُرَنَة وعرفات، فقال: «اذهب فاقتله»، قال: فرأيته وقد حضرت صلاة العصر، فقلت: إني أخاف أن يكون بيني وبينه ما أن أؤخر الصلاة، فانطلقت أمشي وأنا أصلي أومىء إيماءً نحوه، فلما دنوت منه قال: من أنت؟ قلت: رجل من العرب، بلغني أنك تجمع لهذا الرجل، فجئتك في ذلك، قال: إني لفي ذلك، فمشيت معه ساعة حتى إذا أمكنني علوته بسيفي حتى برد، انتهى.

فلو قيل: يشكل عدم جواز صلاة الماشي بهذا الاحتياج إلى الجواب، ثم إن لم تيمم عنه جواب نرجح القول بجوازها بإيماء ماشياً كما هو رواية عن أبي يوسف، وقالت به الأئمة الثلاثة، ونقل في الذخيرة أيضاً: أن من مذهبه أن من سبح في البحر وخشي فوت الوقت جاز له أن يصلي ويومىء إيماءً، ثم سبح يسبح بفتح الباء فيهما. وحكى المطرزي عن شيخه ثعلب كسر الباء، وأخطأ ابن درستويه بجعلها من لحن العوام، والمصدر السباحة بكسر السين. قال الزمخشري في شرح الفصيح وهو البحتري: فوق الماءِ من غير انغماس، والعوم هو الجري فيه على طريق السباحة، إلا أن يكون مع انغماس فيه، ويقال في المصدر أيضاً: سبحاً، حكاه المطرزي وغيره.

[م] وَلَوْ صَلَّى بِالإيماءِ لِخوفِ سَبُعٍ أَوْ عَدُوٍّ أَوْ مَرَضٍ أَوْ طينٍ لَا يُعيدُ بِالإجماعِ.

[ش] ولو صلى المكلّف من الفرائض صلاة مومئاً بالركوع والسجود جاعلاً السجود أخفض من الركوع قاعداً على الأرض لعذر مبيح ذلك مِنْ خوف عدو من بني آدم أو غيرهم على نفسه أو دابته أو ماله أو وجود مرض أو كونه في طين وردغة ولا يجد على الأرض مكاناً يابساً أو واقفاً على الأرض مومئاً بالركوع والسجود لذلك، إنْ لم يقدر على القعود ولا عليهما أو راكباً على الدابة مومئاً بهما مع إيقافها إن لم يقدر على النزول، وإلا فسائراً على الدابة مومئاً بهما إن لم يمكنه الإيقاف متوجهاً في كل من هذه الحالات إلى القبلة إن أمكنه، وإلا فإلى الجهة الممكنة ولا يعيد تلك الصلاة، ويدخل في هذا ما إذا كان لو نزل لا يمكنه الركوب لجموح دابَّته أو لشيخوخته إلا بمعين، ولا مُعين.

وفي الفتاوى الخانية: وكذا الرجل إذا خاف أنه إن صلى قائماً يراه سبع أو عدو، ولو صلى قاعداً لا يراه كان له أن يصلي قاعداً، وكذا لو خاف أنه لو صلى قاعداً يراه سبع أو عدو؛ جاز له أن يصلي مستلقياً، انتهى. لأن الخوف من الله والطاعة بقدر الطاقة، ولأنَّ النبيﷺ كان في مسير فانتهى إلى مضيق وحضرت الصلاة فمطروا والسماء من فوقهم، والبلّة من أسفل منهم، فأذن رسول اللهﷺ على راحلته وأقام، فتقدَّم على راحلته وصلى بهم يومىء إيماءً، ويجعل السجود أخفض من

والمقيّدُ إِذا صلَّى قَاعِداً يُعِيدُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ ومحمَّدٍ، وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: لَا يُعيدُ.

الركوع؛ رواه الترمذي بإسناد صحيح. وهذه الصلاة كانت فريضة؛ لأنه أذَّن لها. هذا وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: مسافر لا يقدر أن يصلي على الأرض لنجاستها، وقد ابتلَّت بالمطر يصلي بالإيماء إذا خاف فوت الوقت، وكذا إذا لم يجد مكاناً ينزل يقف بدابته نحو القبلة إن أمكنه، وإلا فيستدبرها ويصلي مومئاً، انتهى.

وظاهر هذا أنه لا يجوز إذا لم يخف فوت الوقت، وفيه نظر؛ بل الظاهر الجواز، وإن لم يخف فوت الوقت كما هو ظاهر إطلاقهم. نعم الأَوْلى أن لا يصلي كذلك إلا إذا خاف الفوت على تقدير التأخير، كما في الصلاة بالتيمّم، والله تعالى أعلم.

وفي الخلاصة في مسألة الصلاة على الدابة بعذر الطين: وهذا إذا كان الطين بحال يغيب وجهه فيه، فإن لم يكن بهذه الغاية لكن الأرض ندية مبتلّة صلَّى هناك، كذا في النوازل. ثم لعل المراد بالإجماع المذكور في كلام المصنف إجماع أصحابنا، ففي شرح المنهاج للدّميري: فيما إذا خاف من النزول عن الدابة انقطاعه عن الرفقة أو على نفسه أو ماله لم يجز ترك الصلاة، بل يصلي على الدابة.

واختلف الأصحاب في وجوب الإعادة في هذه الحالة على وجهين، الأصح الوجوب.

[م] **والمقيّدُ إِذا صلَّى قَاعِداً يُعِيدُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ ومحمَّدٍ، وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: لَا يُعيدُ.**

[ش] كما يفيده ظاهر سوق كلام الزاهدي في شرح القدوري لهذه المسألة باختصار فيها، وسنقف عليه في شرح قوله: ولو أن المتيمّم مرَّ بالماء وهو لا يعلم... إلخ. ويؤخذ أيضاً هذا الخلاف من سياق مسألة الأسير الماضية على ما في الفتاوى الخانية، فإن فيه إشارة إلى ذلك كما بينَّاه، بل من نفس مسألة المحبوس، لكن ظاهر محيط رضي الدين والبدايع لزوم الإعادة من غير خلاف كما تقدَّمت الإشارة إليه في كلام البدايع.

ووجهه ظاهر، فإنه عدم من قِبل العباد، إلا أن المثبت للخلاف مقدم على نافيه، وحينئذ فلعلَّ الأصل المذكور لأبي حنيفة ومحمد خاصة، وتكون قياس مسألة المحبوس على المقيّد من باب ردّ المختلف إلى المختلف. ثم بعد المساق والتي يشكل عليه حينئذ ما في الفتاوى الخانية: ولو حبس الرجل في مكان نجس يصلي بالإيماء ثم يعيد؛ كان ذلك في الحضر أو في السفر. وقال محمَّد: في السفر لا يعيد، والله تعالى أعلم.

ثم كل هذه الجملة استطراداً، وهذا أوان الرجوع إلى مقاصد هذا الفصل.

وَيَجوزُ التَّيَمُّمُ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَمحمدٍ، بِكُلِّ مَا كانَ مِنْ جِنْسِ الأرضِ، كالتّرابِ والرَّملِ والحجَرِ والزرنيخ والكُحْلِ والمرداسج والنُّورَةِ والمَغْرَة وَما أَشْبَهها.

[م] **وَيَجوزُ التَّيَمُّمُ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَمحمدٍ، بِكُلِّ مَا كانَ مِنْ جِنْسِ الأرضِ، كالتّرابِ والرَّملِ والحجَرِ والزرنيخ والكُحْلِ والمرداسج والنُّورَةِ والمَغْرَة وَما أَشْبَهها.**

[ش] وبه قال مالك، ومشى ابن الحاجب من مشايخ مذهبه على عدم اشتراط الطبخ فيه، وأن المشهور في التراب المنقول الجواز بخلاف غيره، وقال مشايخنا: وجنس الأرض ما لا تحرق بالنار، فيصير رماداً، كما في الحطب والحشيش، ولا ينطبع كالحديد والنحاس والزجاج، وذلك كالأعيان التي عدَّدها، ويدخل فيما أشهر باقي كونه لا يلين ولا ينطبع ولا يحترق بالنار: الياقوت والزبرجد والعقيق والبلحتين والفيروزج والزمرد؛ لأنها أحجار مضيئة، وما احترق بالنار أو لَانَ بها وانطبع، فليس من جنس الأرض. وقال أبو يوسف آخراً، والشافعي وأحمد: لا يجوز التيمّم إلا بالتراب لا غير على اختلاف أصنافه، والحجّة لأبي حنيفة ومحمد ومن عساه قال بقولهما إطلاق قوله تعالى: ﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ [المائدة: 6]، فإنَّ الصعيد وجه الأرض، كما قاله غير واحد من أئمة اللغة. زاد أبو إسحاق: الزجاج كان في الموضع تراب أو لم يكن؛ قال تعالى: ﴿صَعِيدًا زَلَقًا﴾ [الكهف: 40]، فأعلمك أن الصعيد يكون زلقاً، جاء في التفسير: حجراً أملس، قال: التراب لا يكون زلقاً، وإنما سمي صعيداً لأنها نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض. قال: ولا أعلم بين أهل اللغة اختلافاً في أن الصعيد وجه الأرض. وإطلاق قولهﷺ: «جُعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» متفق عليه. وما عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أناساً من أهل المدينة أتوا رسول اللهﷺ فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة، ويكون فينا الجنب والنفساء والحائض ولسنا نجد الماء؟ قالﷺ: «عليكم بالأرض»، ثم ضرب بيديه على الأرض لوجهه ضربة واحدة، ثم ضَرَب ضربة أخرى فمسح بها على يديه إلى المرفقين، أخرجه أحمد وغيره.

ثم التراب والحجر ـ بفتحتين ـ من هذا الباب؛ لأنه ممتنع لصلابته، ولا فرق في جواز التيمم به بين أن يكون عليه غباراً أو لم يكن بأن كان مغسولاً أملس مدقوقاً أو غير مدقوق، في قول أبي حنيفة. وقال محمد: إن كان الحجر مدقوقاً أو عليه غبار جاز به التيمم، وإلا فلا؛ كذا في الفتاوى الخانية.

والزرنيخ ـ بالكسر ـ: حجر معروف منه أبيض وأحمر وأصفر، والمرداسج معروف، وقد تسقط الراء الثانية معرب مردارسك، وكون المرداسج يجوز به التيمم، مسطور في الفتاوى الخانية والخلاصة. وفي خزانة الفتاوى: ولا يجوز التيمّم بالدقيق والسويق والعنبر والكافور والمسك والحنّاء والخشب والراج والمرداسج، انتهى. والجمع بينهما أن مراد المجوز للتيمم به المعدني،

وَلَا يَجوزُ بِما لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الأَرْضِ؛ كَالذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالحديدِ وَالرَّصاصِ وَالحنْطَةِ وَسائرِ الحبُوبِ وَالأطعِمَةِ. وَإِنْ كانَ عَلى هَذِهِ الأَشياءِ غُبارٌ يَجوزُ بِغُبارِها عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَفي إِحْدى الرِّوايتينِ عَنْ مُحمَّدٍ الجواز ....

ومراد المانع من التيمم به ما ليس بمعدني، وقد أفصح صاحب البدائع وصاحب التحفة دون المتخذ من شيء آخر. والنُّورة ـ بضم وهمز واوها ـ حطاً. والمغرة ـ بسكون العين المعجمة وتُحرّك ـ طين أحمر.

[م] **وَلَا يَجوزُ بِما لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الأَرْضِ؛ كَالذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالحديدِ وَالرَّصاصِ وَالحنْطَةِ وَسائرِ الحبُوبِ وَالأطعِمَةِ.**

[ش] لما تقدم من النصّ، وكون هذه الأشياء ليست من جنس الأرض ظاهر مما تقدم أيضاً.

[م] **وَإِنْ كانَ عَلى هَذِهِ الأَشياءِ غُبارٌ يَجوزُ بِغُبارِها عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَفي إِحْدى الرِّوايتينِ عَنْ مُحمَّدٍ الجواز.**

[ش] حديث ليس بأعيانها بل بما عليها من الغبار، كما لو كان على غيرها، فكونه إحدى الروايتين عن محمَّد فيه نظر، ولعله إحدى الروايتين عن أبي يوسف، فإن المعروف عن محمد أنه يجيز التيمّم بالغبار كقول أبي حنيفة كما سيذكره المصنف من غير اختلاف رواية فيه عنه، وإنما اختلفت الرواية عن أبي يوسف، وسيقتصر المصنف على ذكر القائلة بالجواز إذا لم يجد تراباً، ونذكر نحن الثانية.

تَنْبِيهٌ:

ثم ما وقع لبعضهم على ذكر القائلة من أن هذه المعادن إن كان مسبوكة لا يجوز، وإن كانت غير مسبوكة مختلطة بالتراب يجوز، ولبعضهم من أنها ما دامت في معادنها في الأرض لم يصنع منها شيء جاز، فإذا صنع منها شيء لا يجوز إذا لم يكن عليها غبار، فالظاهر أن مرادهم كما في المحيط للإمام رضي الدين، وإن لم يكن مسبوكاً وكان مختلطاً بالتراب والغلبة للتراب جاز، انتهى. فإن هذا القيد لا بدَّ منه فيما يظهر، وكما صرَّحوا به في غيره، وسيذكر ذلك المصنف في مسألة اختلاط الرماد بالتراب.

ثم لا يخفى أن هذا في الحقيقة بالتراب لا بأعيان هذه المعادن، فيتفرع على هذا أنه يجوز عند الكل، لكن في فتاوى الولوالجي: فلو كان مخلوطاً بالتراب إن كانت الغلبة للتراب في إحدى الروايتين عنه كما يصرّح به يجوز عند أبي حنيفة ومحمّد، وعند أبي يوسف: لا يجوز.

ثُمَّ عِنْدَهُما الشَّرْطُ مُجرَّدُ المسِّ عَلى الأَرْضِ أَوْ عَلى جِنْسِ الأَرْضِ بِاليَدَيْنِ أَوْ بِغَيْرِها، وَإِمْرارِ ذَلِكَ عَلى العُضْوَيْنِ سَواء التزَقَ بالماسِّ شيءٌ مِنْ ذَلِكَ أَوْ لَم يَلْتَزِقْ، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ وَضَعَ يَدَهُ عَلى صَخْرَةٍ لا غُبارَ عَلَيْها أَوْ عَلى أَرْضٍ نَدِيَّةٍ وَلم يَتَعَلَّقْ بِيَدِهِ شَيْءٌ جازَ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَفي إِحْدى الرِّوايتينِ عن مُحمَّدٍ.

[م] ثُمَّ عِنْدَهُما.

[ش] أي: عند أبي حنيفة ومحمد في إحدى الروايتين عنه كما يصرّح به.

[م] الشَّرْطُ مُجرَّدُ المسِّ عَلى الأَرْضِ أَوْ عَلى جِنْسِ الأَرْضِ بِاليَدَيْنِ أَوْ بِغَيْرِها، وَإِمْرارِ ذَلِكَ عَلى العُضْوَيْنِ سَواء التزَقَ بالماسِّ شيءٌ مِنْ ذَلِكَ أَوْ لَم يَلْتَزِقْ، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ وَضَعَ يَدَهُ عَلى صَخْرَةٍ لا غُبارَ عَلَيْها أَوْ عَلى أَرْضٍ نَدِيَّةٍ وَلم يَتَعَلَّقْ بِيَدِهِ شَيْءٌ جازَ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَفي إِحْدى الرِّوايتينِ عن مُحمَّدٍ.

[ش] وفي الرواية الأخرى عنه: لا يجوز ما لم يلتزق بيده شيء منه، وظاهر محيط رضي الدين أن هذه ظاهر الرواية عنه، وكان لهذا ـ والله أعلم ـ اقتصر غير واحد من المشايخ على نسبة هذا القول إليه من غير تقييد برواته، ولا ظاهر الرواية. والحرف في هذا الاختلاف أن استعمال جزء من الصعيد شرط أم لا؟ فقال محمد في هذه الرواية: نعم، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا وجه الاشتراط ظاهر قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ [المائدة: 6]، والهاء كناية عن الصعيد، وكلمة من للتبعيض، فقد أمر بالمسح ببعض الصعيد. ووجه عدم الاشتراط أن المأمور به هُوَ التيمّم بالصعيد مطلقاً عن اشتراط الالتصاق، ولا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل ينهض به، وهو مفقود هنا. ولا نسلم أن من في الآية للتبعيض، بل الابتداء الغاية في المكان، كذا ذكره غير واحد.

لكن الظاهر عند العبد الضعيف غفر الله تعالى له أنها لتبيين جنس ما تمسّه الآلة التي بها يمسح العضوين، على أن في الآية شيئاً مقدراً طوي ذكره لدلالة الكلام عليه، كما هو باب إيجاز الحذف الذي هو من باب البلاغة التقديرية، والله سبحانه أعلم.

﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾ [المائدة: 6] بما ماس شيء من الصعيد، وهذا لا يوجب استعمال جزء من الصعيد في العضوين قطعاً، ونصَّ في الكشاف على أن جعلها لابتداء الغاية قول متعسف، والله تعالى أعلم.

واعلم أن في بعض نسخ المتن زيادة على ما ذكرناه، ما لفظه: وأما الفرق بين الصخرة وبين الذهب والفضة فهما خُلقا في الأرض، انتهى. يعني: إنما وقع الفرق بين الذهب والفضة في قول أبي

وَأَمَّا التَّيَمُّمُ بِالآجُرِّ، فعِنْدَ أَبي حَنِيفَةَ يَجوزُ مُطْلَقاً، وَعِنْدَ محمَّدٍ يَجوزُ إِنْ كانَ مَدْقُوقاً أَوْ عَلَيْهِ غُبارٌ.

حنيفة من حيث أنه قال: يجوز التيمّم بالصخرة ولا يجوز بالذهب والفضة؛ لأنهما ليسا من أجزاء الأرض المركبة فيها خلقه في الأصل، بل هما فيما يتولد من الأرض كالنبات بخلاف الصخرة، فإنها من أجزائها أصالة. وفي النهاية: فإن قيل: الله تعالى أخبر أنه خلق الأرض في يومين ثم أخبر أنه جعل فيها رواسي من فوقها وقدر أقواتها في يومين آخرين، فبيَّن أن الجبال غير الأرض وهي أوتادها على ما قال الله تعالى: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: 7].

قلنا في الآية: إن خلق الجبال بعد المدر، ولكن لما خلقها رواسي من فوقها وركَّبها في الأرض على سبيل القرار صار الكل شيئاً واحداً ويتناولها اسم الأرض، فالمدر قبل ذلك كان أرضاً؛ لا لأنه مدر ولكنه لما فتق من السماء لبني آدم، والجبال صارت فيها خلقة من الله تعالى، وكانت أرضاً كالسقف اسم لما علا على وجه الأرض، فسُمِّي سقفاً لكل ما ركب فيه علو، وقد يكون يحفر ما تحته إذا كان تركيباً أصلياً، انتهى.

قلت: وهذا الجواب لا يعزى عن تأمل، وقد يستدل لأبي حنيفة عن هذا المطلوب بما في الصحيحين: أقبل رسول الله ﷺ من نحو بئر جمل، فلقيه رجل فسلّم عليه فلم يرد حتى أقبل على جدار،فمسح وجهه ويديه ثم ردَّ عليه السلام. وبئر جمل: موضع بالمدينة، وحيطان المدينة مبنية بحجارة سود من غير تراب، وهذا أيضاً فيه ما فيه. ولعل الأَوْلى أن يقال: قد ثبت أن الصعيد ما يصعد على وجه الأرض إلا ما أخرجه الدليل من الشجر والنبات ونحوهما، ولم يخرج ما يصعد على وجهها من دقاق الحصى ونحوها، فيخرج فيبقى داخلاً تحت إطلاقه، فيجوز التيمم به بالنص. والجبل في معناه، فيجوز التيم به بدلالة النص؛ سواء أسميته أرضاً أم لا. ولا كذلك سائر ما يلين وينطبع من المعادن كالذهب والفضة وغيرهما، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَمَّا التَّيَمُّمُ بِالآجُرِّ، فعِنْدَ أَبي حَنِيفَةَ يَجوزُ مُطْلَقاً.

[ش] وهذا في الخلاصة من غير ذكر مطلقاً، وذكره حسن يقع التنصيص به على عدم تقييد الجواز به بشيءٍ مما ذكره عن محمد بقوله:

[م] وَعِنْدَ محمَّدٍ يَجوزُ إِنْ كانَ مَدْقُوقاً أَوْ عَلَيْهِ غُبارٌ.

[ش] وفي محيط الشيخ رضي الدين: ولا يجوز بالآجر في رواية؛ لأنه بالطبخ تغير عن حاله وصار بحال الآجر لا يوجد مثله من جنسه خلقة في الأرض. وفي ظاهر الرواية: يجوز؛ لأنه طين

وَلَوْ تَيَمَّمَ بِغُبارِ ثَوْبِهِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الأَعْيانِ الطَّاهِرَةِ أَوْ هَبَّتِ الرِّيحُ فَأَصابَتْ وَجْهَهُ وَذِراعَيْهِ فَمَسَحَهُ بِنِيَّةِ التَّيَمُّمِ؛ جازَ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَمحمَّدٍ سواءٌ وَجَدَ تُراباً أَوْ لم يَجِدْ. وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: لَا يَجوزُ إِذا وَجَدَ تُراباً آخَرَ.

مستحجر فيكون كالحجر الأصلي، وعليه مشى في البدائع من غير حكاية اختلاف رواية ولا نسبة إلى أحد بخصوصه. وفي الخلاصة عن محمد روايتان، وقول أبي يوسف متردداً، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولعلّ إحدى الروايتين عن محمّد ما هو المذكور في الكتاب عنه، والداعي إلى ما ذكره من الشرط عليها أنه المحقق لإمكان استعمال جريه منه على العضوين تفريعاً على اشتراطه استعمال جزء من الصعيد في مسحهما كما هو ظاهر الرواية عنه على ما تقدم، والرواية الأخرى أنه يجوز مطلقاً كقول أبي حنيفة تفريعاً على الرواية الأخرى الموافقة له في عدم اشتراط ذلك، والله أعلم.

[م] **وَلَوْ تَيَمَّمَ بِغُبارِ ثَوْبِهِ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الأَعْيانِ الطَّاهِرَةِ أَوْ هَبَّتِ الرِّيحُ فَأَصابَتْ وَجْهَهُ وَذِراعَيْهِ فَمَسَحَهُ بِنِيَّةِ التَّيَمُّمِ؛ جازَ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَمحمَّدٍ سواءٌ وَجَدَ تُراباً أَوْ لم يَجِدْ. وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: لَا يَجوزُ إِذا وَجَدَ تُراباً آخَرَ.**

[ش] أما إذا لم يجد فيجوز عنده، وجعل في البدائع كون هذا التفصيل عنده قول بعض المشايخ، ثم قال: والصحيح أنه لا يجوز في الحالين، رُوي عنه أنه قال: وليس الغبار عندي من الصعيد. ووجه قوله هذا أن المأمور به التيمم بالصعيد، وهو التراب الخالص والغبار ليس بتراب خالص، بل هو تراب من وجه دون وجه، ولا يجوز به التيمّم. وجعل غير صاحب البدائع هذا وجه قوله المفصل بزيادة: إلا إذا عجز عن التراب الخالص كأن يكون في بحر أو وصل ولا يقدر على الماء والتراب. وفي النهاية: كما أن العاجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء، انتهى. وعنه أنه يتيمّم ويعيد.

قلت: وكأن التيمّم على هذه الرواية للخروج عن خلافهما، وإلا فلزوم الإعادة مع لزوم التيمم مشكل، فإنه إن كان الغبار بدلاً صحيحاً عن التراب عند عدم القدرة عليه، فما الموجب للإعادة عليه، وإن كان ليس ببدل صحيح أصلاً فلا يتيمّم بذلك، بل يصلي بغير تيمم ثم يعيد إذا قدر على الماء أو على التراب كما في المحبوس في المحرج إذا لم يجد ماء ولا تراباً نظيفاً على قوله كما تقدّم بالجواز. ثم في البدائع وغيرهما: ولهما أنه جزء من أجزاء الأرض إلا أنه لطيف، فيجوز التيمّم به كما يجوز بالكثيف، بل أوْلى. وقد رُوي أن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كان بالجابية فمطروا، فلم يجدوا ما يتوضؤون به ولا تراباً يتيمّمون به، فقال ابن عمر: لينفض كل واحد منكم ثوبه أو ضفة

وَلَوْ تَيَمَّمَ بِالملْحِ إِنْ كانَ مَائِيّاً لَا يَجوزُ.

وَإِنْ كانَ جَبَلِيّاً يَجوزُ، وَقالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ: الصَّحِيحُ عِنْدِي أَنَّه لَا يجوزُ، كَذا ذكرهُ في المحيطِ.

سرجه وليتيمّم وليصل، ولم ينكر عليه، فيكون إجماعاً.

تَنْبِيهٌ:

ثم وجه التقييد بقولنا: إذا تيمّم بغبار الثوب النجس الغبار الكائن فيه نجساً إلا الغبار الطاهر الراسب على الثوب النجس بعد جفافه، فإنه يجوز التيمم به لأنه لا يصير بهذا القدر نجساً؛ كما أشار إليه في التجنيس. ثم الشرط في التيمّم بالغبار وهو المسح بيده الغبار إلا مجرد أصابه الغبار مع النية، كما ذكره المصنّف ونصَّ عليه في الذخيرة فقال: وفي صلاة الأصل لو أصاب وجهه وذراعيه غبار لم يجزه من التيمّم. قال أصحابنا: وتأويله أنه لم يمسح به وجهه وذراعيه، فأما إذا مسح جاز؛ نصَّ على هذا التأويل المعلى في كتاب الصلاة.

[م] **وَلَوْ تَيَمَّمَ بِالملْحِ إِنْ كانَ مَائِيّاً لَا يَجوزُ.**

[ش] ولم يحكوا في ذلك خلافاً، بل في شرح الكنز للزيلعي أنه لا يجوز رواية واحدة، كما لا يجوز بالماء المتجمد، وهو ظاهر.

[م] **وَإِنْ كانَ جَبَلِيّاً يَجوزُ، وَقالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ: الصَّحِيحُ عِنْدِي أَنَّه لَا يجوزُ، كَذا ذكرهُ في المحيطِ.**

[ش] وفي بعض النسخ بزيادة السرخسي، ونقل هذا في الخلاصة عن شمس الأئمة الحلواني، فلعله عنهما. والظاهر أن المراد بالمحيط هو البرهاني كما نبَّهنا عليه في أول الكتاب. فإن الذي مشى عليه الولوالجي ورضي الدين في محيطه، وصاحب البدائع وغيرهم هو الجواز، ونصَّ في الفتاوى الخانية والخلاصة على أنه الأصح، بعد أن ذكر في الخلاصة أن عند أبي حنيفة يجوز سواء كان عليه غبار أم لا، وعندهما: أو كان عليه غبار جاز، وإلَّا فلا. وكان هذا هو المراد بما في شرح الكنز لفخر الدين الزيلعي أنه يجوز في رواية؛ لأنه من جنس الأرض، ولا يجوز في رواية؛ لأنه يذوب. نعم في شرح الجامع الصغير لقاضي خان: ومن الناس من قال: يجوز بالملح الجبلي، والأصح أنه لا يجوز، فوافق شمس الأئمة وهو ظاهر إطلاق الكافي.

وَالسَّبْخَة بِمَنْزِلَةِ الملحِ. وَذَكَرَ الإِسْبيجَابي في شرحِهِ: يَجوزُ التَّيَمُّمُ بالسَّبْخَةِ، وَقَدْ صَرَّحَ في الخُلاصةِ: أَنَّها على الخِلافِ.

مُسافِرٌ أَصابَهُ مَطرٌ فابتلَّ ثوبهُ وسرجُهُ ولم يَجد تُراباً ولا ماءً، فإنه يُلطخُ ثَوْبَهُ ويجفِّفهُ وَيَفْرُكُهُ وَيَتَيَمَّمُ بِهِ، وَلَا يجوزُ التَّيَمُّم بِالطين. قالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ: لا يجوزُ التَّيَمُّمُ بِالطينِ، وَإِنْ فعلَ يجوزُ.

[م] وَالسَّبْخَة بِمَنْزِلَةِ الملحِ.

[ش] فعلى هذا إن كانت منعقدة مائية لا يجوز، وقد صرَّح بذلك في محيط رضي الدين. وفي خزانة الفتاوى: وإن كانت أرضية، فعلى الخلاف الذي في الملح الجبلي، وقد صرَّح في خزانة الفتاوى وفي الخلاصة قبلها أنها إن كانت منعقدة من التراب يجوز عندهما خلافاً لأبي يوسف، فحينئذ ما وقع في نسخة بالمتن بمنزلة الملح المائي غير صحيح، ولعله من بعض النساخ.

[م] وَذَكَرَ الإِسْبيجَابي في شرحِهِ: يَجوزُ التَّيَمُّمُ بالسَّبْخَةِ.

[ش] وهذا بإطلاقه يفيد الجواز بها، سواء كانت مائية أو منعقدة من الأرض، وهو بقول أبي حنيفة ومحمد أشبه؛ لأن غاية المائية أنها أرض ذات ثراء وأنها طين.

[م] وَقَدْ صَرَّحَ في الخُلاصةِ: أَنَّها على الخِلافِ.

[ش] وكذا صرَّح غيره في الطين، اللهمَّ إلا إذا كان الماء غالباً كما سنذكر، وحينئذ يحمل عدم الجواز بالماسة على هذا. ثم في القاموس: السبخة محركة ومسكَّنة أرض ذات تراب وملح، والجمع: سباخ.

[م] مُسافِرٌ أَصابَهُ مَطرٌ فابتلَّ ثوبهُ وسرجُهُ ولم يَجد تُراباً ولا ماءً، فإنه يُلطخُ ثَوْبَهُ ويجفِّفهُ وَيَفْرُكُهُ وَيَتَيَمَّمُ بِهِ، وَلَا يجوزُ التَّيَمُّم بِالطينِ. قالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ: لا يجوزُ التَّيَمُّمُ بِالطينِ، وَإِنْ فعلَ يجوزُ.

[ش] اعلم أن قول أبي حنيفة في التيمم بالطين روايتين، إحداهما: عدم الجواز. وعلى هذا يتعين عليه في الفرع المذكور أن يلطخ ثوبه بالطين الطاهر، ويتركه حتى يجفّ، فيتيمّم به احتيالاً للتوصل إلى إقامة الصلاة؛ لأن الصلاة لا تقام إلا بالطهارة، والطهارة إنما شرعت بأحد الأمرين، وقد عدمهما جميعاً في الحال. لكن على قدر التيمم بالصعيد في ثاني الحال من هذا الوجه، فيؤمر

وَكَذا يَجوزُ التَّيَمُّمُ بِالحصى والكيزانِ والحِبابِ والغُضارَةِ والحيطَانِ مِنَ المدرِ، سَواءٌ كانَ عَلَيْهِ غُبارٌ أَوْ لم يَكُنْ.

به. وثانيهما: الجواز، وبه قال الكرخي وعليه مشى شمس الأئمة الحلواني، إلا أنه قال: لا ينبغي أن يتيمّم به لأن فيه يلطخ الوجه، ولو فعل جاز ذكر عنه بهذا اللفظ قاضي خان باللفظ الذي حكاه المصنف فيه عنه، فإن ظاهره التناقض. قال رضي الدين في محيطه: وهو الصحيح؛ لأنّ الواجب عنده وضع اليد على الأرض لا استعمال جزء منه، والطين من جنس الأرض إلا إذا صار مغلوباً بالماء، فلا يجوز، انتهى.

وعلى هذا لا يلزم المسافر ما ذُكر، بل يستحبّ له ذلك. ولفظ البدائع في هذا الفرع: ولو كان المسافر في طين وبردعة لا يجد ماء ولا صعيداً وليس في ثوبه وسرجه غبار لطخ ثوبه أو بعض جسده بالطين، فإذا جفَّ تيمّم به، ولا يبتغي أن يتيمم ما لم يجف ذهاب الوقت؛ لأن فيه تلطخ الوجه من غير ضرورة، فيصير بمعنى المثلة، وإن كان لو تيمم به أجزأه عند أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لأن الطين من أجزاء الأرض وما فيه من الماء مستهلك وهو يلتزق باليد، فإن خاف ذهاب الوقت تيمّم وصلى عندهما. وعلى قياس قول أبي يوسف: يصلي بغير تيمم، ثم يعيد إذا قدر على الماء والتراب كالمحبوس في المخرج إذا لم يجد ماء ولا تراباً نظيفاً على ما ذكرنا، انتهى. وما ذكره عن محمد من جواز التيمم بالطين إحدى الروايتين عنه كما هو ظاهر الخلاصة، وقد صرَّح في النهاية بأن في إحدى الروايتين عن محمَّد: لا يجوز التيمم بالطين، وقياس ما رُوي عن أبي يوسف في الغبار أنه يتيمم ويعيد إذا لم يقدر على التراب أن يفعل هنا كذلك، ثم علمت ما لنا في ذلك من النحت.

تَنْبِيهٌ:

يتيمَّم بأرض قد رشَّ عليها الماء وبقي لها ندوة جاز، كذا في الفتاوى الخانية وغيرها. وفي خزانة الفتاوى: ولم يتيمم بالثرى إن كان إلى الجفاف أقرب جاز، وإن كان إلى البلل أقرب لا يجوز.

[م] وَكَذا يَجوزُ التَّيَمُّمُ بِالحصى والكيزانِ والحِبابِ والغُضارَةِ والحيطَانِ مِنَ المدرِ، سَواءٌ كانَ عَلَيْهِ غُبارٌ أَوْ لم يَكُنْ.

[ش] الحصا والكيزان جمع حصا وكوز معروفان، والحباب ـ بكسر الحاء المهملة ـ جمع حبّ ـ بضمها ـ وهو الجرة الضخمة، ويقال له: الخانية أيضاً، قيل: ومنه الحب ضد البغض؛ لأن الحب يمسك ما فيه من الماء، فلا يسع فيه غير ما امتلأ به، لذلك إذا امتلأ القلب بالحب فلا مساغ فيه

وَلَا يجوزُ التَّيَمُّمُ بِالغُضارَةِ المطْلِيَّة بِالآنُكِ بَطْن الغُضارَةِ وَظَهْرِها عَلى السَّواءِ، إِلَّا إِذا كانَ عَلَيْه غُبارٌ، وَلَوْ تَيَمَّمَ بِخَزفٍ وَإِنْ كانَ مُتَّخَذاً مِنَ التُّرابِ الخالِصِ ولم يجعَلْ فيهِ شيءٌ مِنَ الأَدْوِيَةِ، جَازَ. وَإِنْ لم يَكُنْ عَلَيْهِ غُبارٌ لَا يَجوزُ.

لغير محبوبه. وفي القاموس: الغضارة؛ يعني: بالغين والضاد المعجمتين. وفي المغرب: الغضائر جمع غضارة وهي القصعة الكبيرة، انتهى. والظاهر أنه يريد المتخذة من الطين. والحيطان: جمع حائط معروف، والمدر محرك قطع الطين اليابس، واحدته مدرة. ثم الظاهر أن جواز التيمم بهذه الأشياء على إطلاقه بعد أن لا تكون الغضارة مطلية بشيءٍ من الأصباغ التي ليست من جنس الأرض ونحوها قول أبي حنيفة كما يفيده ظاهر شرح الجامع الصغير لقاضي خان وإحدى الروايتين عن محمد. وأما على ظاهر الرواية عن محمّد، فيشترط أن يكون على هذه الأشياء غباراً أولاً. وأما في الباقي، فما كان متخذاً من الرمل لا يجوز، وما كان متخذاً من التراب ففيه تردد على ما حكاه صاحب الخلاصة عنه في الآجر.

[م] **وَلَا يجوزُ التَّيَمُّمُ بِالغُضارَةِ المطْلِيَّة بِالآنُكِ بَطْن الغُضارَةِ وَظَهْرِها عَلى السَّواءِ، إِلَّا إِذا كانَ عَلَيْه غُبارٌ.**

[ش] فإنه حينئذ يجوز لما عليها من الغبار، والآنُكُ ـ بالمدّ وضم النون ـ الرصاص المذاب والقاموس وليس أفعل غيرها أشد إلا سرب أو أبيضه أو أسوده أو خالصه، وكذا التفصيل فيما لو كانت مطلية تيمم بخزف، وإن كان متخذاً من التراب بغير الآنُك من الأخلاط والأصباغ التي ليست من جنس الأرض، والوجه فيه ظاهر.

[م] **وَلَوْ تَيَمَّمَ بِخَزفٍ وَإِنْ كانَ مُتَّخَذاً مِنَ التُّرابِ الخالِصِ ولم يجعَلْ فيهِ شيءٌ مِنَ الأَدْوِيَةِ، جَازَ.**

[ش] سواء كان عليه غبار أو لم يكن، فإن جعل فيه شيء من الأدوية، فإن كان عليه غبار جاز.

[م] **وَإِنْ لم يَكُنْ عَلَيْهِ غُبارٌ لَا يَجوزُ.**

[ش] كذا في الفتاوى الخانية، وفي الخلاصة: والخزف الجديد على الاختلاف ـ يعني عند أبي حنيفة ـ يجوز، وعن محمّد روايتان، وقول أبي يوسف متردد، ثم قال: إذا استعمل فيه شيء من الأدوية فحينئذ لا يجوز، انتهى. ويشكل إطلاق هذا بالحكم الآتي عن قريب في اختلاط الرماد

وَإِنْ تَيَمَّمَ بِالرَّمادِ لَا يَجوزُ، وَإِنِ اخْتَلَطَ الرَّمادُ بِالترابِ إِنْ كانَ الترابُ غَالباً يجوزُ.

بالتراب إذا كان التراب غالباً، وبما هو المسطور في الفتاوى الخانية والظهيرية وغيرهما أن التراب إذا خالطه ما ليس من أجزاء الأرض غير الرماد أيضاً أنه يعتبر فيه الغلبة، فإن هذا يقتضي جريان هذا التفصيل للمخالط في اللبن التي بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه بالنار مما ليس من أجزاء الأرض، كما نبه عليه شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فضلاً عن إطلاق عدم الجواز إذا خالطه شيء من ذلك من غير تفصيل؛ فلا جرم أن في مختارات النوازل: ويجوز التيمم بكل ما كان من جنس الأرض وأنواع الحجارة والآجر والخزف، وهو الصحيح، وكذا بدقاق الآجر والتراب المحترق. وفي خزانة الفتاوى: ويجوز التيمم بالخزف إلا إذا كان عليه صبغ ليس من جنس الأرض.

[م] **وَإِنْ تَيَمَّمَ بِالرَّمادِ لَا يَجوزُ.**

[ش] قال في البدائع: بالإجماع؛ لأنه من أجزاء الخشب وغباره. وقاضي خان في شرح الجامع الصغير: ولا يجوز بالرماد في الصحيح من الجواب؛ لأنه ليس من أجزاء الأرض، انتهى. ورأيت في خزانة الفتاوى ما نصه:

قال العبد الضعيف: إن كان الرماد من الحطب لا يجوز، وإن كان من الحجر يجوز؛ لأنه من الأرض. وقد رأيت في بعض بلاد تركستان كان حطبهم الحجر، انتهى.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ويجوز التيمم بالأرض المحترقة بالنار في الأصح، وعليه مشى في مختارات النوازل أيضاً كما سمعته آنفاً. وفي النصاب: وإذا احترقت الأرض أو التراب بالنار أو دقّ الحجر أو طبخ حتى صار حصاً فتيمم من هذه الأشياء جاز، وعليه الفتوى.

[م] **وَإِنِ اخْتَلَطَ الرَّمادُ بِالترابِ إِنْ كانَ الترابُ غَالباً يجوزُ.**

[ش] وإن كانت الغلبة للرماد لا يجوز، كذا في النهاية نقلاً عن المحيط، وهو مسطور في الفتاوى الخانية أيضاً. ووجهه ظاهر، وهو أن العبرة للغالب عليه، فإن المغلوب معه معدوم معنى. ثم لا شك أن الغلبة هنا معتبرة بالأجزاء بلا خلاف، بخلاف المخالط للماء فإن فيه خلافاً سنذكره إذا أفضت النوبة إليه إن شاء الله تعالى.

هذا واعلم أن ما قدَّمناه من فتاوى الولوالجي فيما إذا كان شيء من المعادن مختلطاً بالتراب وكان له الغالب التراب أنه يجوز عندهما، خلافاً لأبي يوسف يقتضي أن يجري خلافه في سائر المخالطات التي هي من جنس الأرض مع ما هو من جنسها كهذه المسأله، فتنبَّه له.

وَإذا أَصابَتْ الأَرْضُ نَجاسةٌ فجفَّتْ بِالشَّمْسِ وَذَهَبَ أَثَرُها جَازَتْ الصَّلاةُ عَلَيْها، وَلَا يَجوزُ التَّيَمُّمُ مِنْها في ظاهِرِ الرِّوايةِ. وَرُوِيَ عَنْ أَصْحابِنَا أَنَّه يَجوزُ.

وَإِذا تَيَمَّمَ الرَّجُلُ مِنْ مَوْضِعٍ فَتَيَمَّمَ آخَرُ مِنْ ذَلِكَ الموضِعِ أَيْضاً جازَ ....

[م] وَإِذا أَصابَتْ الأَرْضُ نَجاسةٌ فجفَّتْ بِالشَّمْسِ وَذَهَبَ أَثَرُها جَازَتْ الصَّلاةُ عَلَيْها، وَلَا يَجوزُ التَّيَمُّمُ مِنْها في ظاهِرِ الرِّوايةِ. وَرُوِيَ عَنْ أَصْحابِنَا أَنَّه يَجوزُ.

[ش] هذه المسألة فرع اشتراط كون الصعيد المتيمم به طهوراً، وهو مما ثبت باللفظ الصريح في الحديث الصحيح كما تقدم. وأما كون طهارة الصعيد المتيمم به شرطاً لجواز التيمم فهو مما تظافر عليه الكتاب والسنّة والإجماع. ثم الراوي عن أصحابنا جواز التيمم بالأرض المذكورة ابن كاس النخعي. ووجه هذه الرواية أن النجاسة قد استحالت بذهاب أثرها، ولهذا جازت الصلاة عليها، فيجوز التيمم بها أيضاً. وأوْلى ما قيل في الفرق بين الصلاة والتيمم على ظاهر الرواية أن التيمّم يفتقر إلى طهارة الصعيد وطهور نية الصلاة تفتقر إلى طهارة ذلك، فحسب وبالتجنيس علم زوال الوصفين. وحديث «زكاة الأرض يبسها» بعد ثبوته أو ثبوت ما يفيد معناه إنما ثبت أحدهما، وهو الطهارة، فيبقى الآخر ـ وهي الطهورية ـ على ما عُلم من زواله؛ فلا جرم أن جازت الصلاة عليها دون التيمّم.

تَنْبِيهٌ:

ثم ذكر الجفاف بالشمس اتفاقي؛ إذ لا فرق بين أن يكون بالشمس أو بالنار أو الريح. ومن ثمة لم يذكر لفظ بالشمس في بعض النسخ، وسيشير إليه المصنف أيضاً نقلاً عن شمس الأئمة من المحيط في أثناء ما أورده من المسائل التي بها في بيان الشرط الثاني. والمراد من الأثر الذاهب اللون أو الريح.

[م] وَإِذا تَيَمَّمَ الرَّجُلُ مِنْ مَوْضِعٍ فَتَيَمَّمَ آخَرُ مِنْ ذَلِكَ الموضِعِ أَيْضاً جازَ.

[ش] كذا في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة في المذهب، ووجهه ظاهر، فإنَّ المانع من ذلك معدوم؛ إذ الفرض أن ذلك الموضع من الصعيد ثابت طهوريته. نعم قد يتوهَّم أن ما بدا الموضع من الصعيد كالتراب مثلاً قد صار مستعملاً، فلا يجوز التيمم به كما لا يجوز الوضوء بالماء المستعمل، لكن هذا التوهم مندفع بأنَّ التراب المستعمل ما التزق بيد المتيمم الأول لا ما بقي على الأرض، بل ما بقي على الأرض بمنزلة فضل ما بقي في الإناء بعد وضوء الأول أو اغتساله، وذلك طهور

وَالتَّيَمُّمُ في الجنابَةِ وَالحدَثِ وَالميتِ سَواءٌ. وَلَوْ صَلَّى بِالتَّيَمُّمِ ثُمَّ وَجَدَ الماءَ في الوَقْتِ لَا يُعيدُ.

في حق الثاني، فكذا هذا، وبه قالت الشافعية أيضاً. وكان المشايخ رحمهم الله لقصد إفادة دفع هذا الوهم وضعوا هذه المسألة.

[م] وَالتَّيَمُّمُ في الجنابَةِ وَالحدَثِ وَالميتِ سَواءٌ.

[ش] وكذا في الحيض والنفاس، وإنما صرَّح المشايخ بهذا أيضاً دفعاً لما عساه يقع في بعض الأذهان أن التيمم في حق الجنب ومَن في معناه استيعاب جسده بالمسح بالصعيد بناء على موافقة الخلف للأصل في ذلك، وقد وقع في الجنابة ذلك لعمّار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ ففي الصحيحين عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فأجنبت، فلم أجد ماء فتمرغت في الصعيد كما تتمرَّغ الدابة، وساق الحديث. وإذا ثبت هذا في حق الجنب، فيثبت فيمن بمعناه بدلاً أنه دليله. ثم هذا فرع جواز التيمم للجنب ومن في معناه، وقد نقل فيه اختلاف بين العلماء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، فنقل عن عمر وابنه وابن مسعود أنهم كانوا لا يبيحون التيمم للجنب. وعن علي وابن عباس وعائشة إباحته، وعليه جمهور أهل العلم منهم الأئمة الأربعة. وظاهر الآية يدل على ذلك كما قاله زيد بن أسلم وغيره، وكذلك حديث عمار هذا وغيره من الأحاديث التي تقوم بها الحجّة أو تزاد بها قوة، والله أعلم.

تَنْبِيهٌ:

فلو تمعَّك بالتراب ودلك به جسده كله لا يجزئه عن التيمم. نعم يجزئه إن كان التراب أصاب وجهه وذراعيه وكفَّيه؛ لأنه أتى بالمفروض وزيادة، وإلَّا فلا.

[م] وَلَوْ صَلَّى بِالتَّيَمُّمِ ثُمَّ وَجَدَ الماءَ في الوَقْتِ لَا يُعيدُ.

[ش] تلك الصَّلاة المؤداة به في الوضوء أو بالاغتسال، ولو كان قادراً على استعمال الماء لأنه قد أتى بما أُمر به وهو الصلاة بالتيمّم، فصار كما لو أدَّاها بالوضوء. وأيضاً روى أبو داود والحاكم، وقال: صحيح على شرط الشيخين، عن أبي سعيد الخدري، قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماءً فتيمّما صعيداً طيباً، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يُعِد الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعِد: «أصبت السُّنّة، وأجزأتك صلاتك»، وقال للذي توضأ وأعاد: «لكَ الأجر مرتين».

ثم كان الأحسن أن يقول المصنف: ثم وجد الماء بعد الصلاة ليشمل ما إذا وجده في الوقت

وَالصَّحيحُ في المصرِ يَتَيَمَّمُ لِصَلاةِ الجنازةِ إذا خَافَ الفَوْتَ إلَّا الوَلي.

وبعده، وكأنه اختار تلك العبارة لأن نفي الإعادة عليه فيما إذا وجده بعد خروج الوقت يُعلم حينئذ بطريق الدلالة، ولأنه لم يقل في الإعادة بعد الخروج خلاف لأحدٍ من الأئمة الأربعة بخلاف ما قبل الخروج، فإن في بعض الصور خلاف مالك؛ ففي تهذيب مسائل المدونة والمختلطة للبرادعي من المالكية: وأما المسافر، فإن كان على إياس من الماء تيمَّم أول الوقت وصلَّى ولا إعادة عليه إن وجد الماء في الوقت، وإنْ كان على يقين من إدراك الماء في الوقت يؤخِّر الصلاة إلى آخر الوقت، فإن تيمَّم أول الوقت وصلَّى أعاد الصلاة إن وجد الماء في الوقت. وأما المسافر الذي لا عِلْم عنده من الماء، والخائف الذي يعرف موضع الماء ويخالف ألَّا يبلغه في الوقت، والمريض يتيمَّموا في الوقت وسط كل وقت صلاة، وإن وجدوا الماء في وقت تلك الصلاة أعادوا، إلا المسافر، انتهى. فتوفرت العناية بذكره لهذا.

تَنْبِيهٌ:

ثم هذا فيما إذا العذر المبيح من قبل ربّ العباد لا مِن العباد كما تقدَّم، فكُنْ منه على ذكر.

[م] **وَالصَّحيحُ في المصرِ يَتَيَمَّمُ لِصَلاةِ الجنازةِ إذا خَافَ الفَوْتَ إلَّا الوَلي.**

[**ش**] اعلم أنه يجوز التيمم للصحيح في المصر عندنا في ثلاث مسائل:

إحداها: إذا كان في المصر جنباً وخاف المرض بسبب الاغتسال بالماء البارد على ما فيه من خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه، وقد تقدَّمت.

الثانية: إذا كان في المصر وحضرت جنازة وخاف إن اشتغل بالوضوء تفوته الصلاة عليها، وإنما وقع التقييد بالصحيح لأنّ المريض الخائف من زيادة المرض أو امتداده بسبب استعمال الماء في الطهارة من خصَّ له في ذلك إجماعاً في صلاة الجنازة وغيرها، سواء خاف الفوت أم لم يخف كما تقدَّم.

نعم المريض الذي لا يخاف من ذلك بسبب استعمال الماء في الطهارة حكمه حكم الصحيح إن خاف الفوات لو اشتغل بالطهارة بالماء تيمَّم، وإلا فلا. ووقع التقييد بكونه في المصر؛ لأن الغالب في المفاوز عدم الماء، فيكون ذلك فيها جائزاً بالطريق الأوْلى وبالحضور؛ لأن به يتحقق الوجوب ويخوف فوتها متى اشتغل بالوضوء لأن ذلك يحصل العجز الحكمي عن استعمال الماء.

والثالثة: إذا كان في المصر وخاف فوت صلاة العيد لو توضأ، ولا فرق في هاتين بين أن

....

يكون محدثاً أو جنباً، وخالف فيهما جماعة من العلماء منهم الشافعي، قالوا: والخلاف فيه مبنيّ على أن كلاً من هاتين الصورتين هل يشرع فعله ثانياً لغير من لم يفعله أو لا؟ فقال علماؤنا: لا، بل إذا صلَّى على الميت من له ولاية ذلك لا تشرع الصلاة عليه لغيره. ثانياً: ومَن فاتته صلاة العيد لا يشرع له قضاؤها، فيشرع له حينئذ في المسألتين المذكورتين التيمم بناء على أصل عندهم، وهو أن كل عبادة يشترط فيها لأدائها الطهارة، وخاف لو اشتغل بالتطهير بالماء لها لفائتة لا إلى بدل عنها شرعاً جاز له التيمم إحرازاً لها، وقال الشافعي: نعم، حتى لو كان لغير مَن صلى على الميت أن يصلي عليه. ومن فاتته صلاة العيد يشرع له قضاؤها على الأظهر، فلا يشرع له التيمم في المسألتين المذكورتين لإمكان إحراز المطلوب فيهما بالوضوء، ويشهد لصحة اعتبار ما أصَّله مشايخنا من الأصل المذكور ما أخرج أبو داود عن نافع، قال: انطلقت مع ابن عمر في حاجة إلى ابن عباس، فقضى ابن عمر حاجته، وكان من حديثه يومئذ أنْ قال: مرَّ رجل على رسول الله ﷺ في سكة من السكك، وقد خرج من غائط أو بول، فسلَّم عليه فلم يرد عليه، حتى إذا كاد الرجل أن يتوارى في السكة ضرب بيديه على الحائط ومسح بهما وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح ذراعيه، ثم ردَّ على الرجل السلام، وقال: «إنه لم يمنعني أن أردَّ عليك السلام إلا أني لم أكن على طهر»، انتهى. وسكت عليه أبو داود، فهو حجَّة.

ووجه الشهادة لما ذكرنا أنه كما قال أبو الحسن ابن بطال في شرح البخاري: لما تيمَّم النبي ﷺ لردِّ السلام خشية الفوات دلَّ على أنه إن لم يتيمم للصلاة التي يخشى فواتها كصلاة الجنازة والعيد، بل آكد لأن الطهارة ليست بشرط في ردِّ السلام وهي شرط للصلاة، قال: وبه احتجَّ الطحاوي على أن في عين التيمم للجنازة ما رواه ابن عدي في الكامل وغيره عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عن النبيّ ﷺ، قال: «إذا فاجأتك الجنازة وأنت على غير وضوء فتيمّم»، وهذا وإن كان في إسناده من تكلم فيه، وقد رواه الطحاوي وغيره موقوفاً على ابن عباس. وقال ابن عدي: الصواب موقوف فيعضده ما رواه البيهقي من طريق الدارقطني عن ابن عمر، أنه أُتي بجنازة وهو على غير وضوء فتيمَّم وصلى عليها. ورواية الطحاوي وغيره ذلك عن جماعة من التابعين من غير نقل خلاف أحد لابن عباس وابن عمر على ذلك ممّن عاصرهم.

هذا واعلم أنهم نقلوا عن ظاهر الرواية أنه لا فرق في جواز الصلاة على الجنازة بالتيمّم عند خشية الفوات بين أن يكون ولياً أو غيره. وعن أبي حنيفة من رواية الحسن: أنه لا يجوز للولي وعليه مشى المصنف.

....

وأقول: لكن إذا كان شرط الجواز خوف الفوات لو توضأ كما صرحوا به، فليس عند التحقيق ما رواه الحسن عن أبي حنيفة من تقييد ذلك بكون الولي غيره بمخالف لظاهر الرواية، ولا أن تصحيح أحدهما غير تصحيح الآخر كما هو ظاهر صنيع صاحب الهداية وغيره، حيث خصَّ الصحيح بما رواه الحسن؛ بل غايته أن رواية الحسن ناصَّة على بعض من لم يتحقق في حقه كما هو مذكور في كثير هذا الشرط وهو الفوات لو توضأ، ألا ترى إلى تعليلها بما نصه: لأن للولي حق الإعادة فلا فوات في حقه، كما هو مذكور في كثير من الكتب المعتبرة؛ كالهداية، والبدائع، وشرح الجامع الصغير لقاضي خان، وفتاوى الولوالجي وغيرها.

نعم، هذا إنما يتمّ فيها إذا كان للولي حق التقديم بحضور من هو مقدم عليه من السلطان أو القاضي، فهو ممن حيث يفوته إذا صلّى على أحدهما؛ لأنه ليس له ولاية الإعادة. وحينئذ فيجوز التيمم عند خوف الفوات لو توضأ إذا كانوا لا ينتظرونه، ولعل هذا محل ما في فصل التيمم من الذخيرة. وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يجوز له التيمم؛ لأنه لا يخشى الفوات، لأن الناس ينتظرونه ولو لم ينتظروه أجزأه. قال شمس الأئمة: الصحيح هذا، وحينئذ فذكر الولي في رواية الحسن خرج مخرج الغالب من أحواله، فإنَّ الغالب عدم حضور من هو أولى منه من حيث التقدم في الصلاة عليه.

نعم في فصل الجنائز من الذخيرة أيضاً: وإن كان إماماً أو حق الصلاة له، فكذلك؛ أي: يجوز له أن يتيمم، نصَّ عليه في النوادر. ذكره شمس الأئمة الحلواني ثم ذكر فيها: قال شمس الأئمة: الصحيح أن في ظاهر الرواية يجوز، انتهى.

وعلى هذا، فرواية الحسن مخالفة لهذا المذكور أنه ظاهر الرواية، وقد نصَّ في النصاب على أنه الصحيح، وذكر بعضهم في وجهه بأن الانتظار مكروه، وبعضهم لإطلاق حديث ابن عباس، وكلاهما لا يعزي عن تطرق، والله أعلم.

تنبيه:

وقد ذكروا أيضاً أن الإمام إذا تيمّم لصلاة العيد لا يجزئه في رواية الحسن عن أبي حنيفة؛ لأنه لا يخاف الفوت، فإنه لا يجوز للناس أن يصلوها دونه كما في الولي في الجنازة، ويجزئه في ظاهر الرواية لأنه يخاف الفوت بخروج الوقت، فربما تزول الشمس قبل فراغه من الوضوء حتى لو لم يخف ذهاب الوقت لا يجزئه التيمّم. وهذا أيضاً مما لا خلاف فيه في المعنى بين ظاهر الرواية ورواية الحسن. غايته أن خوف الفوات في حق الإمام الذي هو السلطان أو من أذن له السلطان في التقدم فيها

وَكَذا إِذَا أَحْدَثَ في صَلاةِ العِيدِ تَيَمَّمَ وَبَنى في قَوْلِ أَبي حَنيفةَ، وَإِنْ خَافَ خُرُوجَ الوَقْتِ تَيَمَّمَ وَبَنى بِلا خِلافٍ.

هو خوف خروج الوقت، وفي حق غيره هو خوف فراغ الإمام من الصلاة، فليتنبَّه لهذا أيضاً.

تكميل:

ثم إنما يباح التيمم لغير الإمام لصلاة العيد إذا خاف فواتها كلها، أما لو كان يرجو أنه لو تطهَّر بالماء أدرك بعضها لا يتيمّم؛ لأنه لا يخاف الفوات؛ لأنه إذا أدرك البعض يمكنه أداء الباقي وحده، ولم أقف على هذا التفصيل في صلاة الجنازة. ولو قلنا به لم يكن علينا في ذلك بأس، لأنه يمكنه أداء باقي التكبيرات على التتابع قبل رفع الجنازة، والله أعلم.

[م] **وَكَذا إِذَا أَحْدَثَ في صَلاةِ العِيدِ تَيَمَّمَ وَبَنى في قَوْلِ أَبي حَنيفةَ، وَإِنْ خَافَ خُرُوجَ الوَقْتِ تَيَمَّمَ وَبَنى بِلا خِلافٍ.**

[ش] اعلم أن المصلي للعيد إذا سبقه الحدث فيها لا يخلو من أن يكون إماماً أو مقتدياً، فإن كان إماماً فلا يخلو من أن يخاف خروج وقتها لو اشتغل بالوضوء أولاً، فإن خاف جاز له التيمم ويبني بلا خلاف، سواء شرع فيها بالتيمّم أو الوضوء؛ لأنه لا يمكنه أداء الباقي بعد الزوال فتفوته أصلاً، وإن لم يخف.

ومعلوم أنه على هذا التقدير إنما يكون شارعاً فيها بالوضوء؛ إذ الفرض فقط مبيح للتيمم غير خوف الفوات، فعند أبي حنيفة يتيمم ويبني، وعندهما ليس له أن يتيمم. والوجه من الطرفين يعرف من بنائه منهما فيما سيأتي من أن المقتدي إذا شرع فيها ثم سبقه الحدث وكان لا يخاف خروج الوقت، ولا يرجو إدراك الإمام فيها، وإن كان مقتدياً، فإن كان شرع بالتيمّم فالمذكو في كثير من الكتب المعتبرة؛ كالمحيط، والبدائع، والخلاصة: أنه يجوز له أن يبني عليها بالتيمم بإجماع أصحابنا؛ لأنه لو ذهب وتوضأ لبطلت صلاته من الأصل لبطلان التيمم، فلا يمكنه البناء. وذكر في الفوائد الظهيرية: أن هذا عند أبي حنيفة بلا إشكال. وأما على قولهما، فاختلف المتأخرون، قال بعضهم: تيمّم وبنى كما هو قول أبي حنيفة لأنه لا يمكنه التوضىء للبناء لما فيه من بناء القوي على الضعيف، كما إذا وجد الماء في خلال الصلاة يستأنفها ولا يبني عليها. وقال بعضهم: لا بل يتوضأ ويبني، ويجوز أن يكون ابتدأ الصلاة بالتيمّم والبناء بالوضوء كما قلنا في جنب معه من الماء ما يكفي وضوءه، فإنه يتيمّم ويصلي، فإذا تيمّم وأحرم للصلاة ثم سبقه الحدث يتوضأ بذلك الماءويبني، فهذه الصلاة ابتداؤها بالتيمم وانتهاؤها بالوضوء، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لكن هذا لا يقوى؛ لأنه

....

ليس فيها بناء القوي على الضعيف إذ التيمم ههنا أقوى من الوضوء؛ لأن يزيل الجنابة، والوضوء لا يزيلها، فلا بدَّ من معنى آخر، فنقول: الطهارة الحاصلة بالتيمم مثل الطهارة الحاصلة بالوضوء، بدليل جواز اقتداء المتوضّىء بالمتيمم عند أبي حنيفة وأبي يوسف. ويؤيد هذا ما ذكر القاضي الإمام فخر الدين في فصل المسح من فتاواه ماسح الخف إذا أحدث في صلاته فانصرف ليتوضأ ثم انقضت مدة مسحه قبل أن يتوضأ كان له أن يتوضأ ويغسل رجليه ويبني على صلاته، والفرق بيِّن كالمصلي بالتيمم إذا أحدث في صلاته فانصرف ثم وجد ماء، فإن له أن يتوضأ ويبني على صلاته. والفرق بين هذا وبين ما إذا وجد المتيمم الماء في خلال صلاته حيث يستأنف الصلاة، وههنا لا يلزمه الاستئناف، وهو أن التيمم ينتقض بصفة الاستناد إلى ابتداء وجوده عند إصابة الماء؛ لأنه يصير محدثاً بالحدث السابق؛ إذ الإصابة ليس بحدث، ولأن القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف. وفي مسألتنا لم ينتقض التيمم عند إصابة الماء بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث الطارىء على التيمم، ولم توجد القدرة على الأصل حال قيام الخلف قبل حصول المقصود بالخلف، انتهى. فيترجح هذا أنه على قولهما يتوضؤ ولا يتيمّم، وهو بقولهما أشبه؛ لأنه صار واجداً للماء حقيقةً ومعنى بعد أن كان قبل سبق الحدث عادماً له معنى؛ لأنه صار لاحقاً فأمِنَ الفوات على قولهما كما سيأتي.

نعم يتجه أن يقال: إذا كان لا يمكن المصلي أداء الباقي بعد الزوال كما صرَّحوا به ينبغي أن يفصل في هذا على قولهما بأنه إن كان يمكنه التوضيء وأداء ما فاته منها قبل الزوال تعيَّن الوضوء، وإن كان لا يمكنه أداء ذلك قبله لو توضأ ويمكنه التوضيء قبله لو تيمم كان له أن يتيمم. وإن كان شرع بالوضوء، فإن كان يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء تيمم اتفاقاً، وإن كان لا يخاف زوال الشمس لو توضأ، فإن كان يرجو إدراك البعض يتم الباقي وحده. وإن كان لا يرجو إدراك الإمام، فعند أبي يوسف ومحمد: لا يباح له التيمّم؛ لأن المبيح خشية الفوات، واللاحق أمِنَ منه فيتوضىء ويُتِمّ صلاته وحده إذا وجد الإمام قد فرغ من صلاته. وعند أبي حنيفة: يباح له التيمم؛ لأن البناء أسهل من الابتداء، فلما جاز الافتتاح بالتيمم فلأن يجوز البناء به أوْلى، ولأن خوف الفوت قائم إذ اليوم يوم رحمة، فلا نأمن في رجوعه إلى الماء أن يعتريه ما يفسد صلاته، أو إن لا يصل إلى الماء حتى تزول الشمس فتفوته بمضيٍّ الوقت.

ثم من مشايخنا من قال: هذا اختلاف حجة وبرهان، ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم، فقال أبو بكر الإسكاف: هذه المسألة بناء على أن من شرع في صلاة العيد ثم أفسدها لا قضاء عليه عند أبي

....

حنيفة، فكانت تفوته الصلاة على أصله لا إلى بدل، فلذلك جاز التيمم وعندها يلزمه القضاء فتفوته إلى بدل، فلا يجوز له التيمم. قيل له: من أين هذه الرواية؟ قال: من نوادر الصلاة، والذي فيها: إذا افتتح صلاة العيد ثم أفسدها لا قضاء عليه، عند أبي حنيفة. ولم يذكر قولهما، فكأنه استدرك بتخصيص قوله بالذكر على أن قولهما بخلافه، قال في النهاية: وغير أبي بكر الإسكاف يجعل هذا خلافاً مبتدأ، انتهى. ولم يذكر مناطه، وكأنه ما تقدم. ومن مشايخنا من قال: هذا اختلاف عصر وزمان، فإن صلاة العيد كانت في زمن أبي حنيفة تصلى في جبانة بعيدة من الكوفة، بحيث لو انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ زالت الشمس، فكان خوف الفوت قائماً، فأفتى على وفق زمانه. وفي زمانهما كانت تصلى في جبانة قريبة بحيث لو انصرف الرجل إلى بيته ليتوضأ لا تزول الشمس، فلم يكن خوف الفوت قائماً، فأفتيا على وفق زمانهما. وكان شمس الأئمة الحلواني والسرخسي يقولان: في ديارنا لا يجوز التيمم لصلاة العيد، لا ابتداءً ولا انتهاءً؛ لأن الماء محيط بمصلى العيد، فيتمكن التوضيء والبناء من غير خوف الفوت، حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم.

فإذا عُقدت الأصابع على هذه الجمل التي حرَّرناها علمتَ ما في كلام المصنف من الإجمال وما كان عليه من فصل المقال، فإنَّ قوله: وكذا إذا أحدث... إلى آخره يصح أن يُحمل على ما إذا شرع الإمام بالوضوء وسبقه الحدث ولم يخف خروج الوقت لو توضأ، وعلى ما إذا شرع المقتدي بالوضوء وسبقه الحدث وكان لا يخاف خروج الوقت ولا يرجو إدراك الإمام على أن الاختلاف الذي بينه وبينهما اختلاف برهان لا اختلاف زمان، وعلى ما إذا شرع المقتدي بالتيمم وسبقه الحدث وكان لا يمكنه الإكمال قبل الزوال لو توضأ على ما حرَّرناه بناء على قول بعض المتأخرين على ما في الفوائد الظهيرية، وليت شعري ما المعرف لكون المراد إحدى هذه الصور الممكنة من بين سائرها مع قصر النظر على ما في الكتاب؛ إذ لا يصلح أن يراد معه بعضها حال إرادة البعض الآخر لما في كل صورة من قيد لا تتأتى معه الجمع بين الصورتين في الإرادة البعض الآخر في حالة واحدة، هذا مع صلاحية صدقه على باقي الصور التي لا معنى فيها لتخصيص أبي حنيفة بالذكر على تقدير إرادتها منه.

نعم، قوله: وإن خاف يصلح أن يراد منه صورة في حالة واحدة، والحكم فيها أنه يتيمم ويبني بلا خلاف، وذلك بأن يقدر فاعل خاف مصلى العيد فإنه يشمل الإمام والمأموم إذا شرعا بالوضوء أو التيمّم ثم خافا خروج الوقت، ولا يشمل حينئذ غيرها من الصور التي فيها خلاف بينه وبينهما، فليتأمَّل.

وَلَوْ خافَ خُرُوجَ الوَقْتِ في سائِرِ الصَّلواتِ لَا يَتَيَمَّمُ بَلْ يَتوضَّأُ وَيَقْضي مَا فَاتَهُ بَعْدَ أَنْ يَكونَ الماءُ بِحَضْرَتِهِ أَوْ قَريباً مِنْهُ وَهُوَ قادِرٌ عَلى اسْتِعمالِهِ مَعْنًى، كَما هُوَ قادِرٌ عَلَيْهِ حِسّاً. وَكَذا لَوْ خافَ فَوْتَ الجمُعَةِ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلي الظُّهْرَ.

[م] وَلَوْ خافَ خُرُوجَ الوَقْتِ في سائِرِ الصَّلواتِ لَا يَتَيَمَّمُ بَلْ يَتوضَّأُ وَيَقْضي مَا فَاتَهُ بَعْدَ أَنْ يَكونَ الماءُ بِحَضْرَتِهِ أَوْ قَريباً مِنْهُ وَهُوَ قادِرٌ عَلى اسْتِعمالِهِ مَعْنًى، كَما هُوَ قادِرٌ عَلَيْهِ حِسّاً.

[ش] سواء كانت مكتوبة أو واجبة ـ كالوتر ـ لأنها تفوت إلى خلف وهو القضاء، فلم يتحقق فواتها مطلقاً، بل الفوات إلى بدل آكد فوات لقيامه معنى، وقد ذكرنا في شرح قوله: وإن خرج مسافراً أو محتطباً... إلى آخره، أن هذا قول علمائنا الثلاثةعلى ما هو المشهور عنهم خلافاً لزفر، وبينَّا الوجه في ذلك مع فروع ذكرها المشايخ تتفرَّع على قوله خاصة، فراجعه.

[م] وَكَذا لَوْ خافَ فَوْتَ الجمُعَةِ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلي الظُّهْرَ.

[ش] أي: وكذلك لو خاف فوت صلاة الجمعة لو اشتغل بالوضوء بالتيمّم، فإنه لا يتيمّم بل يتوضأ. ثم إن أدرك الجمعة فيها ونعمت، وإن فاتته صلى الظهر. وعلى قياس قول زفر: يجوز له التيمم إذا خاف الفوت. وأما لزوم صلاة الظهر للمكلف عند فوات الجمعة فبالإجماع، وإنما الاختلاف بين علمائنا في أن الظهر فرض الوقت أصالة وأمر غير المعذور بإسقاطه عنه بادئاً بالجمعة، فإذا فاتته الجمعة تقرَّر عليه ما كان هو الأصل في حقه، أو أن الجمعة فرض الوقت والظهر خلف عنها، فإذا فاتته الجمعة لزمه الظهر الذي هو خلف عنها، فذهب إلى الأول أبو حنيفة وأبو يوسف، وإلى الثاني محمد في أحد قوليه وزفر.

تَنْبِيهٌ:

فيحصل كما في شرح الزاهدي أن الصلوات ثلاثة أنواع: نوع لا يخشى فواتها أصلاً لعدم توقيتها بوقت؛ كالنوافل، فلا يجوز له التيمم عند وجود الماء لعدم العذر. ونوع يخشى فواتها فتوقيتها بوقت، ولكن يقضي لعدم الفوات أصلها أو بدلها؛ كالجمعة والمكتوبات، فلا يجوز لها التيمم عند القدرة على الماء لإمكان حسرها بالبدل بأكمل الطهارتين. ونوع يخشى فواتها لا إلى بدل؛ كصلاة الجنازة والعيد، فيجوز التيمم لهما في المصر مع وجود الماء إذا خاف الفوت، خلافاً للشافعي.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وعلى هذا لقائل أن يقول بجواز التيمم في المصر لصلاة

وَلَوْ تَيَمَّمَ لِمسِّ المصْحَفِ أَوْ لِدُخُولِ المسْجِدِ عِنْدَ وُجُودِ الماءِ وَالقُدْرَةِ، فَذَلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.

المُسَافِرُ يَطَأُ جَارِيَتَهُ وَإِنْ عَلِمَ بِعَدَمِ المَاءِ تَيَمَّم.

الكسوف والسنن والرواتب ما عدا سنة الفجر إذا خاف فوتها لو توضأ؛ لأنها تفوت لا إلى بدل، فإنها لا تقضى؛ كما في العيد، ولا سيما على القول بأن صلاة العيد سنّة كما اختاره شمس الأئمة السرخسي وغيره. وأمّا سنة الفجر، فإن خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمّم، وإن خاف فوتها وحدها، فعلى قياس قول محمّد لا يتيمّم، وعلى قياس قولهما يتيمم، فإن عند محمد: إذا فاتته باشتغاله بالفريضة مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة لقضيها بعد ارتفاع الشمس، وعندهما لا يقضيها أصلاً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **وَلَوْ تَيَمَّمَ لِمسِّ المصْحَفِ أَوْ لِدُخُولِ المسْجِدِ عِنْدَ وُجُودِ الماءِ وَالقُدْرَةِ، فَذَلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ.**

[ش] وكذا لو تيمَّم لغير هذين الأمرين من الأمور التي لا تستباح إلا بالطهارة مع ما ذكر من وجود الماء المطلق الطهور والقدرة على استعماله، وقد كان الأوْلى ترك التعرض لهذا الطهور وعدم الخلاف فيه.

[م] **المُسَافِرُ يَطَأُ جَارِيَتَهُ وَإِنْ عَلِمَ بِعَدَمِ المَاءِ تَيَمَّم.**

[ش] نصَّ على هذه المسألة كأنه لِما فيها من خلاف مالك، ففي البدائع: وقال مالك: يُكره وجه قوله أن جواز التيمم للجنب اختلف فيه كبار الصحابة، فكان الجماع اكتساباً لسبب وقوع الشك في جواز الصلاة فيكره، ولنا ما رُوي عن أبي مالك الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أنه قال: قلت للنبيّ ﷺ: أُجامع امرأتي وأنا لا أجد الماء، فقال: «جامع امرأتك وإن كنت لا تجد الماء عشر حجج، فإنَّ التراب كافيك»، انتهى. لكن الذي رأيته في تهذيب مسائل المدوّنة والمختلطة للبرادعي من المالكية: ولا يطأ المسافر امرأته كانا على وضوء أم على غير وضوء حتى يكون معهما من الماء ما يكفيهما، وكذلك إن طهرت امرأته من حيض في سفر وتيمَّمت فلا يطأها حتى يكون معهما من الماء ما يغتسلان به، وإن كانا متوضئين فلا يقبل أحدهما صاحبه إلا أن يكون معهما ما يكفيهما للوضوء ولا يدخلان على أنفسهما أكثر من حديث الوضوء إذا لم يكن معهما ماء، انتهى. ومنهم من منع قيد المسافر من الوطيء بما إذا لم يطل السفر، أما إذا طال فيجوز اتفاقاً على المشهور خلافاً لابن وهب منهم. وظاهر هذا عدم الجواز لا الكراهة، ثم ما ذكره في البدائع من الحديث الله أعلم به.

وَيَنْقُضُ التَّيَمُّمَ كُلَّ شَيْءٍ يَنْقُضُ الوُضُوءَ، وَينقُضُه أَيْضاً رُؤْيَةُ الماءِ إِذَا قَدِرَ عَلى اسْتِعْمالِهِ. وَإِنْ رَأَى في خِلالِ الصَّلاةِ فَسَدَتْ.

نعم في مسند أحمد: حدثنا معمر، حدثنا الحجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! الرجل يغيب لا يقدر على الماء أيُجامع أهله؟ قال: «نعم». وفي الشامل للبيهقي عن ابن عباس: أنه وطىء جاريته وتيمَّم. وأيضاً التراب شرع طهوراً حال عدم الماء، ولا يكره اكتساب الجنابة حال وجود الماء، فكذلك حال وجود التراب.

[م] **وَيَنْقُضُ التَّيَمُّمَ كُلَّ شَيْءٍ يَنْقُضُ الوُضُوءَ.**

[ش] من الحديث الحقيقي والحكمي كما سيأتي بيانه، لأن التيمم خلف عن الوضوء وما ينقض الأصل ينقض الخلف بطريق أوْلى؛ لأن الأصل أقوى. ولا فرق في ذلك بين أن يكون التيمم عن الحدث الأصغر أو الأكبر أو ما في معناه، غير أنه إن كان عن الأكبر أو ما في معناه وكان الحدث الذي أصابه ينقض الوضوء، وخاصَّة إذا كان أحكام المتيمم المذكور أحكام المحدث لا أحكام الجنب، فإنه محدث وليس بجنب، هكذا يجب أن يعرف هذا المكان.

[م] **وَينقُضُه أَيْضاً رُؤْيَةُ الماءِ إِذَا قَدِرَ عَلى اسْتِعْمالِهِ.**

[ش] ولا فرق في هذا عندنا بين أن يكون قبل فعل ما هو مقصود له من فعل التيمم من صلاة أو غيرها، وبين أن يكون في حالة التلبس بذلك، وبين أن يكون بعد الفراغ منه. ثم إن كان قبل فعل ما هو المقصود له بالتيمم يطهر بالماء، وفعل ذلك الأمر المقصود له وقد علَّل بأنه قدر على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف، فيبطل حكم الخلف كالمعتدّة بالأشهر إذا حاضت في عدتها. وأفاد ابن المنذر فيه الإجماع وإن كان بعد الفراغ منه، وكان صلاة ونحوها، ولم يكن المبيح عذراً من قبل العباد لم يجب إعادة ذلك خلافاً لمالك في بعض الصور كما تقدم في شرح قوله: ولو صلَّى بالتيمم ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد. وإن كان عذراً من قِبَلهم وجب التطهير وإعادة ذلك، وإن كان في حال التلبس بذلك الفعل وكان صلاة فسدت، كما ذكره المصنف بقوله:

[م] **وَإِنْ رَأَى في خِلالِ الصَّلاةِ فَسَدَتْ.**

[ش] وكان عليه أن يتطهَّر بالماء ويستقبل الصلاة ثم لا فرق في هذا عند أبي حنيفة بين أن يكون قبل قعوده القعدة الأخيرة، أو بعدما قعد قدرها أو بعدما سلّم، وعليه سجود السهو عادَ إلى السجود خلافاً لهما في الحالتين الأخيرتين، وهي من المسائل الإثنى عشر الآتية في الفريضة

....

السابعة من فرائض الصلاة، وستعرف الوجه في ذلك من الطرفين ثمة إن شاء الله تعالى.

ثم بقولنا ببطلان التيمم والصلاة في هذا القسم، قال أحمد في رواية: واختاره المزني، وقال مالك ببطلان الصلاة إن اتسع الوقت إلا إن ضاق، والمشهور عند الشافعية أنهما يبطلان إن كانت تلك الصلاة لا تغنيه عن القضاء؛ كصلاة الحاضر بالتيمّم على الصحيح. وإن كانت تغنيه عن القضاء ـ كصلاة المسافر ـ فظاهر المذهب عندهم ونصَّ عليه الشافعي أنهما لا يبطلان، والحجة لأصحابنا مع ما تقدَّم من المعنى ما تقدَّم في شرح قوله: ولو تيمَّم قبل الوقت جاز عندنا من إطلاق قوله ﷺ: «الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأَمِسَّه بشرتك».

فإن قلت: يحتمل أن يكون هذا الأمر بطريق الاستحباب بدليل قوله في كثير من الروايات، فإنَّ ذلك خير، فالجواب أن الخبر به لا ينافي الفرضية، ويؤيده ما في رواية البزار، فإذا وجد الماء فليتق الله وليُمسَّه بشرته، وبهذا ينتفي ما نُقل في البدائع عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن أنه لا ينتقض التيمم بوجود الماء أصلاً. وما قيل في وجه قوله: الطهارة بعد صحتها لا ينتقض إلا بالحدث ووجود الماء ليس بحدث غير مسموع؛ لأنه تعليل في مقابلة النص. على أنا نسلّم أن وجود الماء ليس بحدث، وإنما نقول: إن الحدث السابق يظهر حكمه عند وجود الماء ويستند صيرورته محدثاً إليه، ولهذا يعود جنباً، إن كان جنباً، ومحدثاً إن كان محدثاً. وإنما أضيف النقض إلى الرؤية مجازاً؛ لأن عمل السبب يظهر عندها، فصار في المسألة الخلافية كأنه شرع في الصلاة مع الحدث، وهو لا يجوز المضيّ عليها ولا إلينا أيضاً، فيتعيَّن ما ذكرنا من القطع والتطهير بالماء، ولزوم الاستئناف. ثم في المحيط للإمام رضي الدين: وفي النفل يلزمه القضاء، لأن المستند له شبهان: شبه الاقتضاء في الحال، وشبه الظهور. وباعتبار الظهور لا يلزمه، وباعتبار الانتقاض للحال فيلزمه القضاء عند الشك احتياطاً، ولا يجوز البناء بالشك، وهذا بخلاف الصلاة المؤداة المفروغ منها، فإنه لا يظهر حكم الحدث السابق في حقها دفعاً للحرج.

ثم هنا تتميمان لا بدَّ من إحاطة العلم بها:

التتميم الأول: إنما قيَّد نقض الرؤية بالقدرة على الاستعمال؛ لأن بالرؤية مع عدم القدرة على الاستعمال لا ينتقض التيمم، سواء كان ذلك لمرض أو فقداً له أو عدم إباحة أو خوف عدو، وسيذكر المصنف فرعين يرجعان إلى هذين المانعين الأخيرين.

التتميم الثاني: إنما تنقض رؤية الماء بعد أن كان قادراً على استعماله إذا كان ذلك الماء يكفي للوضوء إن كان محدثاً، والاغتسال إن كان جنباً أو ما في معناه، وإن كان لا يكفي ذلك فلا، وهذا

وَإِنْ رَأَى سُؤْرَ الحمارِ أَوْ نَبِيذَ التَّمْر فَسدتْ صَلاتُهُ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ.

في الحقيقة فرع على أنه في حالة الابتداء إذا وجد ما لا يكفيه لطهارته لا يستعمله في بعض محل الطهارة، ثم يتيمم لا غير؛ بل يتركه ويتيمم لا غير. وهذا قول أصحابنا ومالك وغيره، بل حكاه البغوي عن أكثر العلماء. وقال الشافعي في أظهر قوليه: يلزمه استعماله ويتيمَّم للباقي، وبه قال أحمد في الجنابة. وله في الوضوء وجهان تمسَّك الشافعي بظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [المائدة: 6]؛ لأنه يكره في سياق النفي فيعمّ الكافي وغيره، وبالقياس على ما إذا وجد ما لا يكفي؛ إلا لبعض النجاسة الحقيقية أو ثوباً يستر بعض عورته، فإنه يلزمه استعمال ذلك. قلنا: المراد بالماء في النص ما يكفي لإزالة المانع؛ لأنه سبحانه أمر بغسل الأعضاء الثلاثة والمسح بالرأس في حق المحدث، وغسل جميع البدن في حق الجنب. ومعلوم أن ذلك بالماء، ثم نقل إلى التيمّم عند عدمه بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾، فبالضرورة يكون التقدير: فاغسلوا وامسحوا بالماء واغسلوا جميع البدن به، ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: 6] ولم تجدوا ما تغسلون به الأعضاء الثلاثة وتمسحون به برؤوسكم إذا كنتم محدثين، وما تغسلون به جميع بدنكم إن كنتم جنباً ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾، وهذا كما يصدق عند عدم الماء أصلاً يصدق عند وجود ماء غير كاف لذلك، فيتعين التيمم في هذا كما في الأول، ويبقى هذا القدر من الماء غير متعرض له هذا النص، بل ساكتٌ عنه، فإلزامُ استعماله يحتاج إلى دليل، ولا دليل يقتضيه؛ بل الدليل ينفيه، فإنَّ استعماله حينئذ يكون مجرد إضاعة مال، وخصوصاً في مواضع عزته مع بقاء الحدث كما هو، وقد صحَّ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «وأنهي أُمتي عن إضاعة المال»، قالوا: والقياس على النجاسة الحقيقية والعورة غير صحيح لأنهما يتحريان، فيفيد إلزامه باستعمال القليل، والتقليل والحدث لا يتجزىء، بل هو قائم ما بقي أدنى لمعة، فلا يفيد إلزامه باستعمال ما ليس بمزيل يتمحض إضاعة مال ويعلق به من الحكم ما ذكرنا. على أن الذي في الخلاصة: ولو وجد من الماء قدر ما يغسل بعض النجاسة الحقيقية، أو وجد من الثوب قدر ما يستر بعض العورة لا يلزمه.

تَنْبِيهٌ:

ثم المراد بالماء الكافي أن للطهارة أن يكون أدنى ما يتأدى به الفرض حتى إن المحدث المتيمم لو وجد ما يكفي لغسل أعضاء الوضوء مرة مرة مع المسح بالرأس فتوضأ مرّتين مرتين فنقص عن إحدى رجليه انتقض تيمّمه، وكان عليه إعادة التيمّم.

[م] وَإِنْ رَأَى سُؤْرَ الحمارِ أَوْ نَبِيذَ التَّمْر فَسدتْ صَلاتُهُ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ.

وَإِنْ رَأَى سَراباً فَظَنَّ أَنَّهُ مَاءٌ فَمَشى، فَإِذَا هُوَ سَرابٌ فَسَدَتْ.

[ش] هذا بالنسبة إلى نبيذ التمر على ما هو إحدى الروايات عنه، وهي: إن لم يجد إلا نبيذ التمر يتوضأ به، ولا يتيمم صحيح؛ لأنه على هذه الرواية عنده بدل عن الماء كالتراب، وقد عرفت أن القدرة على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف يبطل حكم الخلف، فكان عليه أن يقطع الصلاة ويتوضأ ويستأنفها. وأما على رواية الجمع بينه وبين التيمم كما هو قول محمد فيمضي فيها ثم يعيدها بنبيذ التمر، كما سيذكر في سؤر الحمار. وأما على الرواية التي رجع إليها آخراً التي هي الأصح عنه، وهو أنه يتيمم ولا يتوضأ به ولا يعيد. وأما بالنسبة إلى سؤر الحمار فغير صحيح، بل هو غلط من المصنف فيما يظهر، فإنَّ المذكور في عامة الكتب أنه يمضي على صلاته ولا يقطع لأن الشروع قد صح، فلا يقطع بالشك.

نعم يعيدها بسؤر الحمار احتياطاً.

[م] وَإِنْ رَأَى سَراباً فَظَنَّ أَنَّهُ مَاءٌ فَمَشى، فَإِذَا هُوَ سَرابٌ فَسَدَتْ.

[ش] يعني: صلاته دون تيمّمه، وكذا لو رأى بثوبه لوناً فظنه نجاسة، فانصرف لغسلها، أو كان ماسح الخف فظن أن مدّة مسحه مضت فرجع ليغسل قدميه أو ظن أنه ترك فرضاً من وضوئه فانصرف لفعله أو ظن في الظهر أنه لم يصلّ الفجر فانصرف ثم علم، في هذه المسائل أن الأمر على خلاف ما ظن، فإنه تفسد صلاته في هذه الوجوه بالانصراف جاوز موضع صلاته أو لم يجاوز بخلاف ما لو ظنَّ في صلاته أنه رعف فانصرف، ثم علم أنه لم يرعف. وما لو رأوا سواداً فظنّوه عدواً، فانصرف بعضهم ليقوم بإزاء العدوّ ثم علموا أنه كان غباراً ودواب إن جاوزوا موضع صلاتهم فسدت صلاتهم، وإلا فلا. والفرق أن الانصراف في المسائل الأولى كان على سبيل الرفض للصلاة، فبطلت لاتصال فعله بصلاة كما لو تحقق ما ظنه من هذه الأمور بخلاف المسألتين الأخيرتين، فإن الانصراف فيهما لإصلاح الصلاة وذلك ليس يقاطع بدليل أنه لو تحقق ما توهم بنى؛ لأن الصلاة يلائمها ما يصلحها إلا إذا خرج من المسجد أو جاوز الصفوف؛ لأن اختلاف المكانين مبطل للصلاة إلا عند تحقق العذر، وبهذا يظهر ضعف ما عن محمد في المسألة الأولى من الأخيرتين أنه لا يبني.

والسراب: ما يُرى في الفلاة من لمعان الشمس عليها وقت الظهيرة، فيظن أنه ماء يشرب؛ أي: يجري.

وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ ماءٌ أَوْ سَرابٌ فَاسْتَوى الظَّنّانِ، فَإِنَّهُ يَمْضي عَلى صَلاتِهِ، فَإِذا فَرَغَ إِنْ كانَ مَاءً يَتَوَضَّأُ وَيَسْتَقْبِلُ.

[م] **وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ ماءٌ أَوْ سَرابٌ فَاسْتَوى الظَّنّانِ، فَإِنَّهُ يَمْضي عَلى صَلاتِهِ، فَإِذا فَرَغَ إِنْ كانَ مَاءً يَتَوَضَّأُ وَيَسْتَقْبِلُ.**

[ش] أي: وإن رأى المتيمم في خلال صلاته شيئاً فتردد رأيه بين أن يكون ذلك المرئي سراباً أو ماء، فإن كان أكبر رأيه أنه ماء يباح له أن ينصرف من صلاته، فإن رآه سراباً كان الحكم ما تقدّم. وإن رآه ماء توضأ واستقبل القبلة، وإن استوى طرفا رأيه في ذلك لا يحل له قطع الصلاة، بل يمضي فيها؛ لأنه صح تيمّمه وشروعه في الصلاة بلا شك، فلا يبطلان بالشك. فإذا فرغ من صلاته سعى إلى ذلك، فإن تحقق كونه ما توضأ أعاد الصلاة؛ لأنه ظهر يقيناً أَنَّهُ كان قادراً على الماء، وإلا فلا؛ لأنه ظهر يقيناً أنه كان عاجزاً عن الماء.

تَنْبِيهٌ:

ثم أن المصنف بقوله: فاستوى الظنَّان متابع فيه لقاضي خان، وعليه أن يقال: الظنَّان المختلفان في حالة واحدة لشخص واحد بالنسبة إلى شيء واحد؛ لما عرف من أن الشك تساوي طرفي الاعتقاد، والظنّ هُوَ الطرف الراجح منه، والوهم هو الطرف المرجوح، فالصواب: فاستوى الطرفان. ويمكن الجواب بأن التفصيل المذكور اصطلاح طارىء للأصوليين، وأما أهل اللغة فالشكّ عندهم هو التردد بين الشيئين، سواء كانا على السواء أو كان أحدهما أرجح. والظاهر أن مراد مشايخنا بالشك هنا الشك بهذا المعنى، بدليل ما ذكروه من التفصيل الذي ذكرناه فيه، ثم مرادهم بالظنَّيْن هنا المظنونان على أن يكون المراد بالظن الشك بالمعنى الخاص المذكور عند الأصوليين؛ أي: فاستوى عنده الأمران المشكوك فيهما اللذان هما الماء والشراب، ويعضد ذلك أن الفراء ذكر أن الظن قد يستعمل مراداً به الشك، وفائدة ذكرهم هذه العلاوة فوق التنبيه على ما ذكرناه من أن المراد بالشك: الشك بالمعنى اللغوي التصريح نصاً باختصاص هذا القسم بهذا الحكم المذكور، والله سبحانه أعلم.

ثم نظير هذه المسألة مافي الزيادات وجامع الكرخي وغيرهما: المتيمم المسافر إذا رأى وهو في الصلاة ماء كثيراً مع رجل وغلب على ظنّه أنه لا يعطيه أو شكَّ في ذلك مضى على صلاته، لأن الشروع صح، فلا يقطع بالشك فإذا فرغ من صلاته سأله، فإن أعطاه ولو بثمن المثل إذا كان قادراً عليه توضأ واستقبل الصلاة لأنه ظهر أنه كان قادراً؛ لأن البدل بعد الفراغ دليل البدل قبله، وإن أتى فصلاته ماضية؛ لأن العجز قد تقرر، فإن أعطاه ولو بثمن بعد ذلك لم ينتقض ما مضى؛ لأن عدم

المسافِرُ إِذَا مَرَّ بِماءٍ موضوعٍ في الجُبِّ لَا يَنْتَقِضُ تَيَمُّمَهُ، إِلَّا إِذَا كانَ الماءُ كَثيراً، فَيُستَدَلُّ بِكَثْرَتِهِ أَنَّه لِلوُضُوءِ للشُّرْبِ.

الماء قد استحكم بإلا، لكن يلزمه الوضوء لصلاة أخرى، لأن حكم إلا بألا نقض بالبدل.

قال صدر الشريعة: ولو قطع الصلاة فيما إذا شكَّ في المنع أو ظنه وسأله، فإن أعطاه بطل تيمّمه، وإن أبى فهو باقٍ. ولو أتمَّ الصلاة فيما إذا ظنّ العطاء ثم سأل، فإن أُعطي بطلت صلاته، وإن أبى تمَّت؛ لأنه ظهر أن ظنه كان خطأ بخلاف مسألة التحري، لأن القبلة حينئذ جهة التحري أصالة، وههنا الحكم دائر على حقيقة القدرة والعجز، فأقيم غلبة الظن حقاً مقامهما تيسيراً، فإذا ظهر خلافه لم يبقَ قائماً مقامهما، انتهى.

وهذا ما تقدَّم الوعد به في ذيل شرح قوله: وإن كان مع رفيقه ماء لا يجوز له التيمم... إلى آخره.

[م] **المسافِرُ إِذَا مَرَّ بِماءٍ موضوعٍ في الجُبِّ لَا يَنْتَقِضُ تَيَمُّمَهُ.**

[ش] وليس له أن يتوضأ منه، لأنه وُضع للشرب لا للوضوء، والمباح في نوع لا يجوز استعماله في نوع آخر؛ كذا في الفتاوى الخانية وغيرها، فلم يقدر على ما يجوز له التوضؤ به، وكان تيمّمه باقياً على حاله.

[م] **إِلَّا إِذَا كانَ الماءُ كَثيراً، فَيُستَدَلُّ بِكَثْرَتِهِ أَنَّه لِلوُضُوءِ للشُّرْبِ.**

[ش] جميعاً، فحينئذ ينتقض تيممه إذا مرَّ به، لأنه قدر على ما يجوز له التوضؤ به. ثم الظاهر أن هذا استثناء منقطع، لأن الماء في الحب ـ وهو بضم الحاء ـ الخابية كما تقدّم ليس بالماء الموصوف بالكثرة التي يستدل بها على أنه وُضع للشرب والوضوء جميعاً، وإن كان ملأ الجب. نعم يمكن أن يكون استثناءً متصلاً في كلام فتاوى أبي الليث؛ إذ فيها في الجبّ وغيره. هذا وفي الذخيرة في سياق نقله عن فتاوى أبي الليث: وهذا بخلاف ما لو وُضع للتوضؤ، فإنه يجوز أن يشرب منه. وكان الشيخ الجليل أبو بكر محمد بن الفضل يقول: الماء الموضوع لشرب الناس إذا توضأ رجل منه كان له ذلك، ولو كان وُضع ليتوضأ الناس به لا يحل له أن يشرب منه. فعلى قياس قوله: إذا وجدوا ما وُضع لشرب الناس لا يجوز له التيمم، انتهى.

قلت: وإذا مرَّ به انتقض تيممه لقدرته على ما يجوز له التوضؤ به حينئذ، لكن في هذا القول نظر فيما يظهر، فإن الماء المباح لجهة خاصة قاصر عليها؛ كالإباحة لشخص بعينه لا غير.

وَلَوْ أَنَّ المتيَمِّمَ مَرَّ بالماءِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ كانَ نَائِماً لَا يُنْتَقَضُ تَيَمُّمُهُ، وَكَذا لَوْ عَلِمَ وَلم يَقْدِرْ عَلى النُّزُولِ لِخَوْفِ عَدُوٍّ أَوْ سَبُعٍ.

[م] وَلَوْ أَنَّ المتيَمِّمَ مَرَّ بالماءِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ كانَ نَائِماً لَا يُنْتَقَضُ تَيَمُّمُهُ، وَكَذا لَوْ عَلِمَ وَلم يَقْدِرْ عَلى النُّزُولِ لِخَوْفِ عَدُوٍّ أَوْ سَبُعٍ.

[ش] كذا في غير ما كتاب من الكتب المذهبية المعتبرة، ونقله رضي الدين في المحيط عن النوادر وعلله بأنه عاجز عن استعماله، ثم قال فيه: ورُوي عن أبي حنيفة في النوم أنه ينتقض تيممه لأن الحكم لا يتعلق بحقيقة النوم واليقظة؛ لأن المرء قد يكون متناوماً وهو يقظان حقيقة، فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر وهو المرور على الماء، انتهى. وفيه ما هو غير خافٍ عن المتأمل.

وفي البدائع: ولو مرَّ المتيمم على الماء الكثير وهو لا يعلم به أو كان غافلاً أو نائماً لا يبطل تيممه، كذا رُوي عن أبي يوسف: وكذا لو مرَّ على ماء في موضع لا يستطيع النزول إليه لخوف عدو أو سبع لا ينتقض تيممه، كذا ذكر محمد ابن مقاتل الرازي، وقال: هذا قياس قول أصحابنا؛ لأنه غير واجِد للماء معنى، وكان ملحقاً بالعدم، انتهى.

وقال التمرتاشي في زيادات الحلواني: في انتقاض تيمم النائم المارّ على الماء روايتان من غير ذكر خلاف. وفي المجمع وغيره: ينتقض عند أبي حنيفة خلافاً لهما. وفي الفتاوى الخانية: المتيمم إذا مرَّ بالماء وهو نائم ينتقض تيممه في قول أبي حنيفة، وقيل: لا ينتقض عند الكل، كما لو كان يقظان ومرَّ على موضع بقربه ماء ولم يعلم به، انتهى.

قلت: وهو المتجه. قال شيخنا المحقق رحمه الله تعالى: وإذا كان أبو حنيفة يقول في المستيقظ حقيقة على شاطىء نهر لا يعلم به يجوز تيممه؛ يعني كما قدمنا عن التجنيس أنه قول أبي حنيفة على الأصح، فكيف يقول في النائم حقيقة بانتقاض تيممه؟!

تتميم:

قالوا: والمسألة مصورة فيما إذا كان نائماً على صفة لا توجب النقض كالنائم ماشياً أو راكباً غير مضطجع ولا مستند في المحمل، ولو نام على صفة توجب النقض لكان تيممه منتقضاً بالنوم، فلا تتأتى هذه المسألة.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفي صحة كون هذا النفي جارياً على إطلاقه نظر، فإنها تتأتى إذا كان تيمّمه عن جنابة ونحوها، فإنه ينتقض بالنوم قيامه مقام الطهارة الصغرى حتى تكون أحكامه أحكام المحدثين ثم ينتقض بمروره على الماء إذا كان يكفيه الاغتسال طهارته الكبرى حتى

جُنُبٌ اغْتَسَلَ وَبَقِيَتْ مِنْهُ لُـمْعَةٌ، وَلَيْسَ مَعَهُ مَاءٌ يَتَيَمَّمَ لِلُّمعَةِ.

يعود جنباً كما كان، فتنبَّه له.

تَنْبِيهٌ:

ثم في النهاية قلت: جاز أن تجب الإعادة بالوضوء على الخائف من العدو بعد زوال العذر، لما أن العذر جاء من قِبل العباد. وقد ذكر المصنف في التجنيس والولوالجي في فتاواه: رجل أراد أن يتوضأ فمنعه إنسان عن التوضيء بوعيد، قيل: ينبغي أن يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعد ما زال عنه ذلك؛ لأن هذا عذر جاء من قِبل العباد ولا يسقط عنه فرض؛ كالمحبوس في السجن إذا وجد التراب الطاهر ولم يجد الماء يتيمّم ويصلي، وإذا خرج يعيد، فكذا هذا، انتهى. لكن في شرح الزاهدي: وكذا الأسير إذا منعه الكفار عن الوضوء والصلاة يتيمَّم ويومىء ثم يعيد، وكذا المقيد.

قلت: بخلاف الخائف منهم؛ لأنَّ الخوف من الله تعالى، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولعله الأوجه، والفرق بين هذه المسألة ومسألة المحبوس المذكورة والممنوع من الوضوء بوعيد من قادرعلى إيقاع ما هدَّده به أن في مسألة المحبوس وجد المنع الفعلي الحسي من العبد، وفي مسألة الممنوع وعيد وجد منه ما هو في معناه، وهو الوعيد المذكور لينزله منزلة المنع الفعلي الحسي المذكور، حتى كان ذلك مسوغاً له الإقدام على بعض ما لم يكن الإقدام عليه سائغاً له قبل ذلك، ولا كذلك في مسألة الخائف.

ونتحرَّر من هذا أن المراد بالخوف من العدوّ الذي لم ينشأ عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من السبع، ولا بأس بأن يكون مرادهم ذلك وإنما نُسب هذا الخوف إلى الله تعالى في هذه الصورة مع أنه فيها وفي غيرها منه تعالى أيضاً خلقاً وإرادة لتجرده في هذه الصورة عن مباشرة سبب له من الغير في حق الخائف، والله سبحانه أعلم.

[م] جُنُبٌ اغْتَسَلَ وَبَقِيَتْ مِنْهُ لُـمْعَةٌ.

[ش] تقدَّم أنها بضم اللام: الموضع الذي لم يصبه الماء في الوضوء أو في الغسل.

[م] وَلَيْسَ مَعَهُ مَاءٌ يَتَيَمَّمَ لِلُّمعَةِ.

[ش] فإنه إنما يتيمم للجنابة لبقائها ما بقي شيء من البدن يجب غسله ولا عذر في تركه، فإنها لا تتحرى ثبوتاً ولا زوالاً.

وَإِنْ وَجَدَ مَاءً بَعْدَ مَا أَحْدَثَ يَغْسِلُ اللُّمْعَةَ وَيَتَيَمَّمُ لأجْلِ الحدَثِ إذا كانَ الماءُ لَا يَكْفِي لِلوُضوءِ، وَإِنْ كانَ الماءُ يَكْفِي لِلوُضُوءِ وَلا يَكْفي لِلُّمْعَةِ تَوَضَّأَ، وَإِنْ كانَ الماءُ يَكْفي لأَحَدِهما عَلى الِانْفِرادِ، فَإِنَّهُ يَغْسِلُ اللُّمْعَةَ ثُمَّ يَتَيَمَّمُ وَعَلَيْهِ أَنْ يَبْتَدِىءَ بِغَسْلِ اللُّمْعَةِ ....

[م] **وَإِنْ وَجَدَ مَاءً بَعْدَ مَا أَحْدَثَ يَغْسِلُ اللُّمْعَةَ وَيَتَيَمَّمُ لأجْلِ الحدَثِ إذا كانَ الماءُ لَا يَكْفِي لِلوُضوءِ، وَإِنْ كانَ الماءُ يَكْفِي لِلوُضُوءِ وَلا يَكْفي لِلُّمْعَةِ تَوَضَّأَ، وَإِنْ كانَ الماءُ يَكْفي لأَحَدِهما عَلى الِانْفِرادِ، فَإِنَّهُ يَغْسِلُ اللُّمْعَةَ ثُمَّ يَتَيَمَّمُ وَعَلَيْهِ أَنْ يَبْتَدِىءَ بِغَسْلِ اللُّمْعَةِ.**

[ش] اعلم أن الواجد للماء بعد ما يتمّم للجنابة التي به بواسطة بقاء شيء من بدنه لم يغسله لفناء الماء قبل غسله ثم أحدث بعد ذلك على وجهين، أحدهما: أن يجد الماء قبل أن يتمم للحدث، وهذا هو الذي تكلم المصنف فيه، إلا أنه أخلّ بشيء من أقسامه كأنه لظهور ذلك وترك شيئاً من بعض أحكام الأقسام اختصاراً.

وإذا تقرر هذا، فنقول: الماء الموجود على هذا التقدير إما أن يكون كافياً للمعة والوضوء، وحينئذ فظاهر أنه يغسلها ويتوضأ لحدثه، ثم انتقاض تيممه فيها وقدرته على الأصل فيهما. وإما أن يكون غير كافٍ لهما ولا لأحدهما فتيمم للحدث، قال الإمام رضي الدين في المحيط: ويغسل شيئاً من اللمعة إن شاء تقليلاً للجنابة، وهذان القسمان اللذان ذكرنا أن المصنف لم يتعرض لذكرهما كأنه لظهورهما. وإما أن يكون كافياً للمعة دون الوضوء، فيصرفه إلى اللمعة ويتيمم للحدث، وهذا مراد المصنف بقوله: إن وجد ماء بعدما أحدث بغسل اللمعة ويتيمم لأجل الحدث إذا كان الماء لا يكفي للوضوء، إلا أن في هذه العبارة ما لا يخفى. وإما أن يكون كافياً للوضوء دون اللمعة، فيتوضأ ولا يغسل اللمعة ولا يتيمم لها لأن التيمم أولاً أخرجه عن الجنابة، وهو باقٍ حيث يتيمم للجنابة ثم أحدث، فوجد ما يكفيه للوضوء يتوضأ به ولا يبطل تيممه. وقد أشار المصنف إلى هذا بقوله: وإن كان الماء يكفي للوضوء ولا يكفي للمعة يتوضأ، وإما أن يكون كافياً لأحدهما على الانفراد غير عين، فيغسل اللمعة ويتيمم للحدث؛ لأن الجنابة أغلظ من الحدث، فكانت أولى بالإزالة، وهل عليه أن يبتدىء بغسل اللمعة قبل التيمّم للحدث حتى لو بدأ بالتيمم للحدث ثم غسل اللمعة أعاد التيمم للحدث أم لا؟ ففي رواية الزيادات: نعم، وعليها اقتصر المصنف ووجهها أنه يصير عادماً للماء فيجزئه التيمم. وفي رواية الأصل: لا بل بأيهما بدأ جاز؛ لأن الماء صار مستحق الصرف إلى اللمعة، فصار معدوماً حكماً كالماء المستحق للعطش حتى لو توضأ بذلك الماء لم يجز له أن يصلي ما لم يعد التيمم لها لأنه عاد جنباً برؤية الماء. قال رضي الدين في المحيط: وكذا غيره، وقيل: ما ذُكر في الزيادات قول محمد، وما ذُكر في الأصل قول أبي يوسف.

الوجه الثاني: أن يجد الماء بعد أن يتيمم للحدث، وهذا لم يذكر المصنف ما له من الأحكام

وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبٌ نَجِسٌ يَغْسِلُ الثَّوْبَ وَيَتَيَمَّمُ لِلُّمْعَةِ.

واعتبار ما له من الأقسام، فنذكره نحن تتميماً، فنقول: الماء الموجود على هذين التقديرين إن كان كافياً للمعة والوضوء، وحينئذ فظاهر أنه يبطل تيممه لهما فيغسلهما ويتوضأ، وإن كان غير كافٍ لهما ولا لأحدهما لم يبطل تيمّمه لهما، ويغسل من اللمعة ما يتأتى له بذلك تقليلاً للجنابة، وإن كان كافياً للمعة دون الوضوء غسلهما وبقي تيممه للحدث على حاله، وإن كان كافياً للوضوء دون اللمعة توضأ وبقي تيممه لها على حاله، وإن كان كافياً لأحدهما على الانفراد؛ فعند أبي يوسف يصرفه إلى اللمعة ولا ينتقض تيممه لحدثه بهذا الماء. وعند محمد ينتقض تيممه لها ويصرفه إليها ويجدد تيممه للحدث. ويظهر أن قول أبي يوسف أوجه، والله أعلم.

[م] وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبٌ نَجِسٌ يَغْسِلُ الثَّوْبَ وَيَتَيَمَّمُ لِلُّمْعَةِ.

[ش]يعني: إذا لم يكن معه ثوب طاهر وكان الماء يكفي لأحدهما لا غير، وهذا عند عامّة العلماء. وروى الحسن عن أبي يوسف أنه يتوضأ وهو قول حماد، ووجهه أن الحدث أغلظ النجاستين، بدليل أن الصلاة مع الثوب النجس جائزة في الجملة للضرورة، ولا جواز لها مع الحدث بحال. ولنا أن الصرف إلى النجاسة يجعله مصلياً بطهارتين حقيقية وحكمية، فكان أوْلى من الصلاة بطهارة واحدة.

تَنْبِيهٌ:

ويجب أن يغسل ثوبه من النجاسة ثم يتيمم ولو بدأ بالتيمم لا يجزئه، ويلزمه الإعادة؛ لأنه لو قدر على ما لو توضأ به تجوز صلاته؛ كذا في المحيط لرضي الدين والبدائع.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفيه نظر؛ بل الظاهر الحكم بجواز التيمم بعدم على غسل الثوب أو تأخر؛ لأنه مستحق الصرف إلى الثوب على ما قالوا،والمستحق الصرف إلى جهة معدوم حكماً بالنسبة إلى غيرها كما في مسألة **اللمعة** مع الحدث قبل التيمّم له إذا كان الماء كافياً لأحدهما فبدأ بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الأصل، وكما في مسألة خوف العطش ونحوه. نعم يتمشى ذلك على رواية الزيادات، هذا ولو توضأ وصلى في الثوب النجس جاز ويكون مسيئاً، ذكره في الفتاوى الخانية والخلاصة.

ثم اعلم أن ظاهر سوق كلام المصنف يفيد أن المسألة موضوعة فيما إذا كانت اللمعة من غسل الجنابة، وهي في عامّة ما وقفت عليه منها البدائع، ومحيط رضي الدين، والفتاوى الخانية،، والخلاصة والكافي، فيما إذا كانت من الوضوء من الحدث. والظاهر أن كلا الوصفين اتفاقي، وأنه

مُتَيَمِّمٌ أَمَّ قَوْماً مُتَوَضِّئِينَ يَجُوزُ عِنْدَ أبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُف، خِلافاً لمحمَّد.

لا فرق بين أن يكون من الجنابة أو من الحدث. نعم ثبوت هذا الحكم فيما إذا كانت من الجنابة يفيد ثبوته فيها إذا كانت من الحدث بطريق أوْلى.

[م] مُتَيَمِّمٌ أَمَّ قَوْماً مُتَوَضِّئِينَ يَجُوزُ عِنْدَ أبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُف، خِلافاً لمحمَّد.

[ش] وقيَّد غير واحد بجواز صلاة المتوضئين بما إذا لم يكن معهم ماء، قالوا: أما إذا كان معهم ماء فلا تجوز صلاتهم. وعند محمد: لا يجوز اقتداؤهم به، سواء كان معهم ماء أو لم يكن، وسنذكر ما في ذلك. وهذا الاختلاف بين محمد وبينهما بناء على أن البدلية عنده إنما هي بين التيمّم والوضوء، والمقتدي إذا كان على وضوء لم يكن تيمم الإمام طهارة في حقه لوجود الأصل في حقه، فكان مقتدياً بمن لا طهارة له في حقه، فلا يجوز اقتداؤه به؛ كالصحيح إذا اقتدى بصاحب الجرح السائل. وعلى أن البدلية عندهما إنما هي بين التراب والماء، فإذا لم يكن مع المقتدي ماء كان التراب بطهارة مطلقة في تلك الحال، فيجوز اقتداؤهم به كاقتداء الغاسل بالماسح بخلاف صاحب الجرح السائل؛ لأن طهارته ضرورية لأن الحدث يقارنها أو يطرأ عليها، فلا يعتبر في حق الصحيح. وإذا كان معهم ما فقد فات الشرط في حقهم، فلا يبقى التراب طهوراً في حقهم، فلا يصح اقتداؤهم به، وعلى هذا المتيمم إذا أَمَّ المتوضئين إذا لم يكن معهم ماء ثم رأى واحد منهم الماء ولم يعلم به الإمام والآخرون حتى فرغوا، فصلاة الرائي فاسدة. وقال زفر: لا تفسد، وهي رواية عن أبي يوسف؛ لأنه متوضىء في نفسه فرؤية الماء لا تكون مفسدة في حقه، وإنما تفسد صلاته بفساد صلاة الإمام، وهي صحيحة. ولهم أن طهارة الإمام جُعلت عدماً في حقه لقدرته على الماء الذي هو الأصل؛ إذ لا يبقى الخلف مع وجود الأصل، فكان معتقداً فساد صلاة الإمام، والمقتدي إذا اعتقد فساد صلاة الإمام تفسد صلاته، كما إذا اشتبهت عليه القبلة فتحرَّى الإمام إلى جهة، والمقتدي إلى جهة أخرى وهو يعلم أن إمامه يصلي إلى أخرى لا يصح اقتداؤه به، كذا هذا.

قلت: وفيه ما لا يخفى، فإن رؤية المقتدي للماء غير مستلزم لعلم الإمام به، وهو ظاهر؛ فلا جرم أن قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وينبغي أن يحكم بأن يحمل الفساد عندهم إذا ظنّ علم إمامه به؛ لأنه اعتقاد فساد صلاة إمامه بذلك، انتهى.

ثم يتكلّم أيضاً أن في مسألة الكتاب ابتداء، فنقول: حجة محمد ما رُوي عن علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: لا يؤمّ المتيمّم المتوضئين ولا المقيد المطلق، وهذا نصّ في الباب وحجتهما ما تقدَّم من حديث عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في شرح قوله: والصحيح في المصر إذا خاف إن اغتسل أن يقتله البرد أو يمرضه تيمَّم عند أبي حنيفة، فإنه ﷺ لما علم لم يأمرهم بالإعادة. وما رُوي عن علي فهو مذهبه،

....

وقد خالفه ابن عباس. والمسألة إذا كانت مختلفة بين الصحابة لا يكون قول البعض حجة على البعض، على أن فيه: لا يؤمّ وليس فيه لو أمَّ لا يجوز، فهذا كما رُوي عن النبيﷺ أنه قال: «لا يؤم الرجلُ الرجلَ في سلطانه، ولو أمَّ جاز» كذا في البدائع وغيرها.

قلت: ويشهد لقوله: وقد خالفه ابن عباس ما روى الأثرم أن ابن عباس أمَّ أصحابه متيمّماً وهو جنباً، وخالفه عمار بن ياسر في نفر من أصحاب رسول اللهﷺ؛ فلا جرم أن حكي هذا أيضاً عنهما أو عن جماعة من الصَّحابة ابن المنذر، وحكاه أيضاً عن سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن، والزهري، وحماد بن أبي سليمان، ومالك، والثوري، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور. وقوله: كما رُوي عن النبيﷺ أنه قال: «لا يؤمّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه» هو في صحيح مسلم بلفظ: «لا يؤمَّنّ الرجلُ الرجلَ في سلطانه»، ثم قد ظهر من هذا الوجه لقولهما: إن تقييد جواز صلاة المقتدين على قولهما بما إذا لم يكن معهم ماء؛ كما صرَّح به من صرَّح إنما هو فيما إذا كان تيمم الماء لفقد الماء مع عدم المانع من استعماله في حقه شرعاً من مرض ونحوه لو وجده. أما إذا كان العجز يغني عن استعماله بسبب خوف امتداد المرض أو اشتداده، فتجوز صلاتهم عندهما، وإن كان معهم ماء. والظاهر أن إطلاق من أطلقه محمول على هذا، فتنبَّه له.

هذا واعلم أن في الخلاصة: وأما اقتداء المتوضىء بالمتيمم في صلاة الجنازة، فجائز بلا خلاف. ويعكر عليه ما في الفتاوى الخانية: أحدث الإمام في صلاة الجنازة، قال الفقيه محمد بن الفضل: إن استخلف متوضىء متوضئاً ثم تيمَّم وصلى خلفه أجزأه في قولهم جميعاً. وإن تيمَّم هذا الذي أحدث وأمَّ الناس وأتمَّ جازت صلاة الكل في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وعلى قول محمد وزفر: صلاة المتوضئين فاسدة، وصلاة المتيممين جائزة. وهذه المسألة دليل على أن في صلاة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف ويصح فيها اقتداء المتوضىء بالمتيمم كما في غيرها من الصلوات.

تَنْبِيهٌ:

وقد ذُكر أيضاً مما ذُكر أولاً من وجه القولين من الطرفين، فناسبه ذكر هذه المسألة في هذا الفصل، وقد سبق المصنف إلى هذا غير واحد من المشايخ. وأما بقية ما بعد هذه المسألة من المسائل إلى آخر الفصل فموضعها اللائقة به فصل الإمامة، ولعلها إنما وقعت هنا استطراداً، والله أعلم.

وَكَذا القَاعِدُ أَمَّ قَوْماً قائِمِينَ.

وَأَمَّا الماسِحُ عَلى الخفَّيْنِ أَوْ عَلى الجُبَيْرَةِ يَؤُمُّ الغاسِلِينَ يجوزُ بِالاتِّفاقِ.

وَذَكَرَ في المُخْتَصَرِ وشَرْحِ الإِسْبِيجابي: وَلَا تَصِحُّ إِمامَةُ صَاحِبِ الجُرْحِ لِلأَصِحَّاءِ، وَكَذَا الأُمِّيِّ للقارِىءِ. أَمَّا مَنْ بِمِثْلِ حَالِهِما جازَ.

[م] **وَكَذا القَاعِدُ أَمَّ قَوْماً قائِمِينَ.**

[ش]فإنه يجوز عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لا يجوز، قالوا: وهو القياس؛ لأن القائم أكمل حالاً منه، ولهما ما في هذا الحديث المتفق عليه: إن آخر صلاة صلاها النبيﷺ كان قاعداً والناس خلفه قيام، وبمثله يترك القياس. وظاهر غير ما في كتاب من كتب المالكية موافقة محمد، ووافق الشافعي أبا حنيفة وأبا يوسف. وعن أحمد: إن كان المريض الذي يصلي قاعداً إماماً إمام الحي، ومرضه مما يُرجى زواله صلُّوا خلفه قعوداً، ولو صلوا خلفه قياماً لا يجزئهم. ثم في كتاب الحقائق: الخلاف بين محمد وبينهما في قاعد يركع ويسجد؛ لأنه لو كان يومىء والقوم يركعون ويسجدون لا يجوز اتفاقاً. هذا وفي الفتاوى الظهيرية: والفرض والنفل سواء. وفي الفتاوى الخانية: الصحيح أن اقتداء القائم بالقاعد في التراويح جائز عند الكل.

[م] **وَأَمَّا الماسِحُ عَلى الخفَّيْنِ أَوْ عَلى الجُبَيْرَةِ يَؤُمُّ الغاسِلِينَ يجوزُ بِالاتِّفاقِ.**

[ش]أما الماسح على الخفين، فلأنّ الخف منع من سراية الحدث إلى الرجل وما حلَّ بالخف يزيله المسح، فاستوى مع الغاسل في الطهارة. وأمّا الماسح على الجبيرة، فلأن حكم المسح على الجبيرة بمنزلة الغسل لما تحتها، فتجوز إمامته للغاسلين كإمامة الماسح على الخفين لهم.

هذا وكأن المصنف أخذ التنصيص على الاتفاق من إطلاق جواز ذلك من غير حكاية خلاف في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة. في محيط رضي الدين: لا يجوز عند بعضهم كصاحب الجرح السائل، ويجوز عند بعضهم؛ لأن المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها، ولم يفصح بتصحيح. وفي النصاب: جاز في أصح الروايتين، وعلله بما ذكرنا وهو المتجه.

الجبيرة: العيدان التي يجبر بها العظام، كذا في الصحاح.

[م] **وَذَكَرَ في المُخْتَصَرِ وشَرْحِ الإِسْبِيجابي: وَلَا تَصِحُّ إِمامَةُ صَاحِبِ الجُرْحِ لِلأَصِحَّاءِ، وَكَذَا الأُمِّيِّ للقارِىءِ. أَمَّا مَنْ بِمِثْلِ حَالِهِما جازَ.**

[ش]كون الحكم في هذه المسائل كما ذكر مما لم يقع في حكايته خلاف بين الحاكين له من أهل المذهب، فلا وجه لتخصيص عزوه إلى هذين الكتابين، وهما الحصر شرح المنظومة النسفية

....

لمؤلفها، وشرح مختصر الطحاوي للإمام الإسبيجابي. على أن المسألة الأولى إنما وقعت في الحصر بالعرض، والمراد بصاحب الجرح: صاحب الجرح الذي لا يرقى دمه؛ أي لا يسكن. ثم كان الأوْلى في الأُولى أن يقال: ولا تصح إمامة صاحب عذر أو المعذور لمن ليس به ذلك العذر، فيشمل صاحب الجرح المذكور وغيره من ذوي الأعذار، كمن به انفلات الريح أو سلس البول أو انطلاق البطن. وإن كان المعنى الذي يقتضي عدم صحة إمامة صاحب الجرح الذي لا يرقى للأصحاء هو بعينه يقتضي عدم إمامة غيره من ذوي الأعذار للأصحاء أيضاً كما ستعلم، ويفيد عدم صحة إمامة مَن به جرح لا يرقى لمن به سلس البول وبالعكس، كما هو المذهب، فإنه يجوز اقتداء معذور لمثله إذا اتّحد عذرهما، لا إن اختلف. والأصل في هذه المسائل عندنا: أن الإمام إذا فقد شرطاً حقيقة، وقد اعتبر موجوداً فيه حقه شرعاً للحاجة إلى الأداء يقتصر عليه، حتى إنه يصير معدوماً في حق من وراءه فتفرع عليه أنه لا يجوز اقتداء صحيح أو ذي عذر بمعذور ليس به ذلك العذر. وإن المؤتمّ إذا قدر على ما لم يقدر عليه الإمام من الأركان كان المأموم فيه كالمنفرد قبل فراغ الإمام، وهو مفسد؛ بخلاف ما إذا لم يقدر المؤتم أيضاً على ما لم يقدر عليه الإمام فتفرع عليه أنه لا يجوز إمامة الأُمي للقارىء، ويجوز إمامة الأُمي لأُمِّي.

وإن شئت قلت: الأصل عندنا أن صلاة الإمام متضمّنة لصلاة المقتدي صحةً وفساداً، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «الإمام ضامن» أخرجه أحمد بسند صحيح. والشيء يتضمن مثله وما دونه ولا يتضمن ما فوقه، والصحيح أقوى حالاً من المعذور، وما هو معذور يحدث دون حدث هو بالنسبة إلى ما عوفي منه أقوى حالاً ممّن ابتلي به. وإن كان قد عوفي من الحدث الذي ابتُلي به الأول، كما أن هذا الثاني أيضاً أقوى حالاً من الأوّل بالنسبة إلى ما هو في من هو منه وابتُلي به، والقارىء أقوى حالاً من الأُمي، والمتحدان في العذر أو في كونهما أُميين متماثلان ليس أحدهما بالنسبة إلى الآخر أقوى منه؛ فلا جرم إن لم يصح إمامة المعذور للصحيح، ولكن عذره غير عذره. ولا إمامة الأُمي للقارىء وصحَّت إمامة معذور لمعذور اتّحد عذرهما، وأُمي بأُمي. وخالف في الأولى زفر، فقال: تجوز إمامة المعذور لخلافه؛ لأن صلاة المعذور صحيحة في حق نفسه، لأنه آتٍ لما هو مأمور به، فصح اقتداء غيره به كما صح إمامة المتيمم للمتوضىء والماسح للغاسل.

واحتجَّ علماؤنا الثلاثة بما تقدَّم، قالوا: وهذا بخلاف المتيمم الخلف، لقيامه مقام الأصل، وبخلاف الماسح؛ لأن حقه مانع من سراية الحدث إلى قدمه كما تقدم. وأما عدم الجواز في المسألة الثانية، فبلا خلاف. ثم نزيد على المسألة الأولى بأنه لا يجوز فيها أيضاً صلاة الإمام؛ لأنه ترك القراءة في صلاته مع القدرة عليها؛ لأن القارىء إذا كان يصلي معه كان يمكنه أن يقتدي



وَتجوزُ الطَّهارَةُ بِماءٍ مُطْلَقٍ طَاهِرٍ كَماءِ السَّماءِ، وَالأَوْدِيَةِ وَالعُيونِ وَالآبارِ وَالبِحارِ، وَيَزُولُ بِها. النَّجاسَةُ حُكْمِيَّةٌ كانَتْ أَوْ حَقِيقِيَّةٌ.

به، فتصير صلاته بقراءة؛ لأن قراءة الإمام جُعلت قراءة للمقتدي، فإذا ترك الاقتداء بالقارىء فقد ترك القراءة مع القدرة عليها، فتفسد صلاته؛ كالقارىء إذا لم يقرأ في صلاته مع القدرة عليها، وإذا فسدت صلاة الإمام فسدت صلاة المقتدي ضرورة. ثم في الذخيرة: وكان أبو الحسن الكرخي يقول: اقتداء القارىء صحيح في الأصل، لكن إذا جاء أوان القراءة تفسد صلاته. وكان أبو جعفر الطحاوي يقول: لا يصح اقتداء القارىء بالأُمي أصلاً، وأما إطلاقُ جواز إمامة الأمي لأُمِّي مثله؛ فمذهب أبي يوسف ومحمد. وأما عند أبي حنيفة: فإن كان إماماً لأُمِّيِّين لا غير جازت لما ذكرنا من استواء حالهم. وإن كان إماماً لهم ولقادرين، فصلاة الكل من الإمام والمقتدين فاسدة، وعندهما: صلاة القارىء فاسدة لا غير. والوجه في ذلك من الطرفين يُعرف مما قدَّمناه، فتنبَّه له.

فَصْلٌ في المِيَاهِ

وهي جمع ماء، وأصله موه، بدليل مويه وأمواه تصغيراً وتكبيراً، فتحركت الواو بفتح ما قبلها فقُلبت ألفاً، فاجتمع خَفِيَّان الألف والهاء، فقُلبت الهاء همزة والماء ممدود. وحكى ابن سيده عن بعضهم القصر، وهو غريب، وقد تقدَّم أن تقديم هذا الفصل على فصل التيمم كان أَوْلى كما فعله الجمّ الغفير.

[م] **وَتجوزُ الطَّهارَةُ بِماءٍ مُطْلَقٍ طَاهِرٍ كَماءِ السَّماءِ، وَالأَوْدِيَةِ وَالعُيونِ وَالآبارِ وَالبِحارِ.**

[ش] أي: تجوز الطهارة الحقيقية والحكمية ولو صرَّح بها لاستغنى عن قوله:

[م] **وَيَزُولُ بِها.**

[ش] أي: بهذه المياه.

[م] **النَّجاسَةُ حُكْمِيَّةٌ كانَتْ أَوْ حَقِيقِيَّةٌ.**

[ش] ثم الماء المطلق فيه عبارات من أحسنها ما يتسارع أفهام الناس إليه عند إطلاق الماء ما لم يحدث له اسم على حدة. والأودية: جمع واد، والعيون: جمع عين، والآبار بهمزة مفتوحة في

وَلَا يجوزُ بالماءِ المقيَّدِ كَماءِ الأَشْجارِ وَالثِّمارِ وَمَاءِ البَطِّيخِ وَماءِ البَاقِلَّاءِ وَالمرَقِ وَماءِ الزَّرْدَجِ وَماءِ الزَّعفرانِ، وَكَذا لَا يجوزُ بِماءِ الوَرْدِ وَالخَلِّ وَالعصيرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

أوّله ثم ساكنة ثم همزة مفتوحة، ومن العرب من يخفف فيمد أوله، جمع بئر وهي مؤنثة مهموزة، وقد تخفف. والبحار: جمع بحر، والكل معروف.

والنجاسة لغة الشيء المستقذر، وهو ضربان: ضرب يُدرك بالبصر وأصنافه كثيرة، وضربٌ يُدرَك بالبصيرة وهو الذي وصف الله المشركين به في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: 28]، وأحسن ما يقال في تعريفها اصطلاحاً ما ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهو أمر اعتبره الشرع قائماً أصالة بالإنسان أثراً عن خارج يحس منه أو ما نزله منزلة ذلك أو بجسم مستقل بنفسه عن الإنسان، ورتب عليه منع ملابسته للصلاة ونحوها إذا كان ملابساً له، والأول هو النجاسة الحكمية، وهو الحدث الأصغر أو أكبر وما في معناه من الحدث الثابت بالحيض والنفاس. والثاني: النجاسة الحقيقية المغلظة، كالغائط والخمر، والمخففة كبول الحيوانات المأكولة.

ثم كان الأوْلى أن يقول: طهور مكان طاهر، والطهور هو الطاهر في نفسه المطهّر لغيره دون الطهارة الحكمية لا يجوز بماء طاهر فقط، كما سيأتي. ثم كون كِلا نوعي الطهارة جائز بهذه المياه، سواء كانت عذبة أو مالحة في معدنها أو في الأواني مما دلَّ عليه الكتاب والسنّة ولم يُعرف في شيءٍ منها خلاف. نعم نُقل عن بعض الصحابة كراهة الوضوء بماء البحر، منهم عبد الله بن عمر، والجمهور على عدم الكراهة. هذا ولو قيل قد جعل ماء الأودية وما بعده قسيماً لماء السماء، مع أنه ليس كذلك، فإن الجميع من السماء، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: 21]، فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا التقسيم باعتبار ما يشاهد منها باعتبار محالها البارزة منها عادة، ومثله لا ينكر.

وثانيهما: أنه ليس في الآية أن كل ما نزل من السماء؛ لأن ما نكرة في سياق الآيات، والأصل في استعمالها كذلك أن لا تكون عامّة إلا أن يقوم دليل على عمومها، وهو هنا مُنتفٍ.

[م] **وَلَا يجوزُ بالماءِ المقيَّدِ كَماءِ الأَشْجارِ وَالثِّمارِ وَمَاءِ البَطِّيخِ وَماءِ البَاقِلَّاءِ وَالمرَقِ وَماءِ الزَّرْدَجِ وَماءِ الزَّعفرانِ، وَكَذا لَا يجوزُ بِماءِ الوَرْدِ وَالخَلِّ وَالعصيرِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.**

[ش] ولا تجوز الطهارة الحكمية بالماء المقيد، وكان الأوْلى التصريح بها، وإن كان سيذكر ما يفيد ذلك.

. . . .

والماء المقيد ما لا يتسارع إليه أفهام الناس من إطلاق لفظ الماء أو ما حدث له اسم على حدة، وسنذكر بماذا يكون مقيداً، وبما يسمى مقيداً؛ لأنه لا تعرف ذاته إلا بالقيد، فإن ذات ماء الورد مثلاً لا يعرف من مجرد قول القائل ماء حتى يضيفه إلى الورد، ولهذا كانت الإضافة لازمة لكونها إضافة إلى ما لا بدّ عنه، وبواسطة هذا اللزوم حدث له اسم آخر على حدة، فلا تسوغ تسميته ماء على الإطلاق إلا على سبيل المجاز؛ بخلاف إضافة الماء المطلق إلى نحو البئر والعين، فإنها إضافة إلى ما عنه بد، فهي عارضة لإفادة عارض من عوارضه وهو محله بيان الكائن فيه أو الخارج منه الذي يمكن الاستغناء عن ذكره في صحة إطلاق لفظ الماء عليه، ولهذا ساغ أن يطلق القائل عليه ماء إطلاقاً حقيقياً من غير تقييد بالبئر ونحوها. وقد ظهر من هذا التقييد لم يمنع من اندراج المقيد به تحت الماء المطلق؛ بخلاف الأول.

ثم هل يدخل في ماء الأشجار ما خرج منها بغير علاج كالماء الذي يقطر بنفسه من الكرم؟ فيه خلاف، فحكى صاحب الهداية، ثم صاحب المجمع في شرحه نقلاً عن جوامع أبي يوسف: أنه يجوز الوضوء به؛ لأنه خرج بغير علاج. قال في الهداية وفي الكتاب ـ يعني مختصر القدوري ـ إشارة إليه حيث شرط الاعتصار ـ يعني حيث قال: ولا يجوز بما اعتصر من الشجر أو الثمر ـ وفي الكافي: ولا يتوضأ بما يسيل من الكرم لكمال الامتزاج، ذكره في المحيط، انتهى. وفي الفتاوى الخانية: ولا يتوضأ بماء البطيخ والقثاء والقَنْدِ ولا بالماء الذي يسيل من الكرم في الرسغ، كذا ذكره شمس الأئمة الحلواني، انتهى. والظاهر أنه أوجه، ثم عطف ماء البطيخ والباقلاء على الثمار من عطف الخاص على العام، فإنهما من الثمار. وفي الفتاوى الخانية: لا يجوز التوضىء بماء الفواكه، وتفسيره أن يدق التفاح أو السفرجل دقاً ناعماً ثم يعصر فيستخرجُ منه الماء، وقال بعضهم: تفسيره أن يدق التفاح أو السفرجل ويطبخ بالماء ثم يعصر، فيستخرج منه الماء. وفي الوجهين: لا يجوز به التوضىء؛ لأنه ليس بماء مطلق.

والبطيخ بكسر الباء، وحكى ابن هشام عن ابن عمر والشيباني فتحها، وحكى ابن خالويه وغيره لغة ثالثة وهي طبيخ بتقديم الطاء على الباء. والباقلاء ـ بالقصر والتشديد وبالمد والتخفيف ـ الحب المعروف بالفول، الواحدة: باقلاه وباقلاه. وسنذكر عن الجامع الكبير تقييد عدم الجواز بماء الباقلاء بما إذا كان مطبوخاً وهو بحال إذا برد ثخن وزال عنه رقة الماء، فليحمل هذا الإطلاق وإن وقع مثله لغير المصنف على ذلك دفعاً للتناقض.

ومن ثمة لما ذكر القدوري في عداد ما لا يجوز الطهارة من الأحداث به ماء الباقلاء، قال في الهداية: والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ، وإن تغيَّر بدون الطبخ يجوز التوضىء به، انتهى. وأحسن منه حمله على ما إذا كان مسلوباً عنه اسم الماء، مطبوخاً كان أو لا، كما يفيده ما في الفتاوى

وَيَجُوزُ إِزالَةِ النَّجاسَةِ الحقِيقِيَّةِ عَنِ الثَّوْبِ وَالبَدَنِ بِالماءِ المقيَّدِ وَبِكُلِّ مائِعٍ طَاهِرٍ يُمْكِنُ إِزالَتُها بِهِ كَاللَّبَنِ والخَلِّ وَالعصيرِ، وَبِما ذَكَرْنا مِنَ الماءِ المقيَّدِ.

الخانية: ويجوز التوضيء بالماء الذي ألقي فيه الحمص والباقلاء ليبتلّ وتغير لونه وطعمه لكن لم تذهب رقته، ولو طُبخ فيه الحمّص أو الباقلاء، وريح الباقلاء يوجد منه لا يجوز به التوضيء. وذكر الناطفي: إذا لم تذهب رقة الماء ولم يسلب عنه اسم الماء جاز الوضوء به.

وماء الزردج هو ما يخرج من العصفر المنقوع، والمصنف متابع للقدوري في عدِّه إياه مما لا يجوز الوضوء به، لكن في الهداية أجرى في الكتاب ـ يعني مختصر القدوري ـ ماء الزردج مجرى المرق، والمرويّ عن أبي يوسف أنه بمنزلة ماء الزعفران وهو الصحيح، كذا اختاره الناطفي والإمام السرخسي، انتهى. ويمكن أيضاً دفع الخلاف فيه بحمل كلام المجوز على ما إذا لم يكن العصفر غالباً عليه، وكلام المانع على ما إذا كان غالباً كما يفيده ما في الفتاوى الخانية. وكذا التوضيء بماء الزعفران أو الزّردج أو العصفر يجوز إذا كان رقيقاً والماء غالب، وإن غلبته الحمرة فصار متماسكاً لا يجوز به التوضيء. وما في الخلاصة: رجل توضأ بماء الزردج أو العصير أو بماء الصابون إن كان رقيقاً يستبين الماء منه يجوز، وإن غلبت عليه الحمرة فصار نساسيج لا يجوز، انتهى.

ثم يُعرف من هذا أيضاً أن عند المصنف ماء الزعفران مما لا يجوز الوضوء به محمول على ما إذا كان الزعفران غالباً كما يدلّ عليه عدَّه إياه فيما سيأتي مما يجوز به التوضيء، بشرط أن يكون الغلبة للماء، والله تعالى أعلم.

وعصير العنب ماء عُصِر منه، والخلّ ما حمّض من عصير العنب، كذا في المعرب.

[م] **وَيَجُوزُ إِزالَةِ النَّجاسَةِ الحقِيقِيَّةِ عَنِ الثَّوْبِ وَالبَدَنِ بِالماءِ المقيَّدِ وَبِكُلِّ مائِعٍ طَاهِرٍ يُمْكِنُ إِزالَتُها بِهِ كَاللَّبَنِ والخَلِّ وَالعصيرِ، وَبِما ذَكَرْنا مِنَ الماءِ المقيَّدِ.**

[ش] وكان الأَوْلى أن يقتصر على قوله: بكل مائع طاهر **يمكن** إزالتها به؛ كاللبن والخل، فإنه يشمل الماء المقيد. ولقائل أن يقول: كان ينبغي أن لا يمثل باللبن، لأن من شرط المائع الطاهر المزيل أن يكون إذا عُصر من الثوب انعصر كانعصار الماء المطلق والمقيد، واللبن ليس كذلك؛ لأن الماء فيه من الدسومة لا ينعصر من الثوب، لذلك فيبقى بنفسه في الثوب ولا يُقدر على إزالة غيره.

نعم في محيط رضي الدين: وفي اللبن روايتان، في رواية: تحصل. وفي رواية: لا تحصل؛ لأن فيه دسومات تبقى في الثوب، فيبقى النجس المجاور معه، انتهى. لكن ظاهره كما ترى ترجيح الرواية المائعة. وما في نوادر بشر عن أبي يوسف أنه إذا غسل الثوب من نحو الدم بلبن أو خلّ،

....

فانعصر موضع الدم حتى خرج من الثوب، فقد طهر، انتهى. خلاف الظاهر أيضاً عن أبي يوسف ثم لعله محمول على ما إذا كان قد نزع ما فيه من الدسومة الظاهرة، أو كان ما فيه من الدسومة قليلة من الأصل، ويمكن حمل إطلاق المصنف وغيره عليه. وعلى هذا مشى الوبري، حيث قال: إن كان الدهن على اللبن غالب لا يزيل النجاسة، وإلّا فيزيل ولا بأس بهذا. ولعلَّ المصنف وغيره ممن أطلق الماء المائع المطلق ولم يفصح بهذا القيد اعتماداً على قرينه المقام، ثم غير خافٍ أنه لم تكن به حاجة إلى قوله: وما ذكرنا من الماءِ المقيد هذا، وما ذُكر من أنه يجوز إزالة النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن جميعاً بما سوى الماء المطلق من المائعات الطاهرة المذكورة هو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ذكره الكرخي والطحاوي، واعتمده مشايخ المذهب. ونقل غير واحد منهم عن محمد، وزفر والشافعي: أنه لا يجوز عندهم إزالتها عنهما بشيء من المائعات المذكورة. وتقدّم في الكلام على ما يستنجى به أنه قول مالك وأحمد أيضاً. وذكر الفقيه أبو الليث في مختلفه، وفي العيون: أنه لا يزيلها عن البدن بالإجماع، وإنما الاختلاف بينهم في الثوب، ولكن قال في مقدمته: وكذا غيره أن الأصح ما قاله الكرخي والطحاوي.

نعم، ذكروا أنه رُوي عن أبي يوسف أنه لا يزيلها عن البدن. وفي الذخيرة: وفي غسل البدن بسائر المائعات سوى الماء المطلق روايتان عن أبي يوسف، في رواية: يطهر كالثوب، وفي رواية: لا يطهر بخلاف الثوب. وعن محمد رواية واحدة أن البدن لا يطهر بخلاف الثوب، فإنه يطهر بالإجماع، انتهى. وهذا يفيد أن محمداً يقول بجواز إزالة النجاسة عن الثوب بالمائعات الطاهرة أيضاً كقولهما، والله أعلم.

وجه قول المانعين أن تطهير الماء المطلق للنجاسة عُرف شرعاً بخلاف القياس؛ لأنه بأول ملاقاة النجس صار نجساً، والتطهير بالنجس لا يتحقق كما إذا غسل بماء نجس أو خمر، إلا أن الشرع أسقط اعتبار نجاسة الماء حالة الاستعمال وبقاءه مطهراً للضرورة، فلا يلحق به غيره في إزالة الحدث. ولأبي حنيفة وأبي يوسف أن الواجب هو التطهير، وهذه المائعات تشارك الماء فيه؛ لأن الماء إنما كان مطهراً لكونه مانعاً رقيقاً يدخل أثناء الثوب ويتجاوز آخر النجاسة ويرققها إن كانت كثيفة ويستخرجها بواسطة العصر وهذه المائعات في المداخلة والمجاورة والترقيق مثل الماء. وكانت مثله في إفادة الطهارة بل بعضها أوْلى، فإن الخلّ يعمل في إزالة بعض الألوان لما فيه من الشدة والحموضة ما لا يعمله الماء، فكان في معنى التطهير أبلغ.

وقد عُرف من هذا منع قولهم أن الماء صار نجساً بأول الملاقاة، على أنه لو تصور تنجسه فذلك بعد المزايلة للمحل النجس؛ لأن الشرع أمر بالتطهير، فلو تنجس بأول الملاقاة لما تصور التطهير فيقع التكليف به عبثاً تعالى الله عن ذلك.

فَإِنْ غُسِلَ بِالعَسَلِ أَوْ بِالسَّمْنِ أَوْ بِالدِّبْسِ لَا يُزِيلُهَا؛ لأَنَّها لَا تَنْعَصِرُ بِالعَصْرِ. وَتجوزُ الطَّهارَةُ بِماءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طاهِرٌ، فَغَيَّرَ أَحَدَ أَوْصافِهِ كَماءِ المدِّ وَالماءِ الَّذي اخْتَلَطَ بِهِ الزَّعفرانُ أَوِ الصَّابونِ أَوِ الأَشنانُ، بِشَرْطِ أَنْ تَكونَ الغَلَبَةُ لِلماءِ مِنْ حَيْثُ الأَجْزاءِ، وَلم يَزُلْ عَنْهُ اسْمُ الماءِ، وَأَنْ يَكونَ رَقيقاً بَعْدُ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ الماءِ المطْلَقِ.

سلَّمنا أن مقتضى القياس أن يتنجس الماء بأول الملاقاة، إلا أن الشرع أسقطه فيه لضرورة التطهير به. وقولكم: لا يلحق غيره به في ذلك، ممنوع بعد كونه مثله فيما يصلح به آلة للتطهير، وهو كونه قالعاً للنجاسة كما هو المعنى المعقول من الأمر باستعماله في المحالّ النجسة بالنجاسة الحقيقية، وهذا بخلاف الحدث فإنه ليس في المحل شيء كالنجاسة الحقيقية تزول بالمائع كما بالماء، وإنما ورد التطهير بالماء منه بعيداً غير معقول المعنى، فلا يتأتى قياس غيره عليه في ذلك، وقد عُرف من حمله هذا التوجيه تضاءل ما ذكر في وجه تلك الرواية عن أبي يوسف القائلة بعدم الجواز في البدن من أن حرارة البدن جارية والماء أُدخل فيه، فيتعين أو أن ما على البدن يكون نظيراً للحدث؛ إذ في تطهيره معنى العبادة بخلاف الثوب، فلا جرم أن ذكرنا في الكلام على ما يستنجي به أن قول أبي حنيفة ومَن تابعه راجح على قول مخالفه، وأشرنا إلى وجهه لا غير على سبيل الاختصار.

[م] **فَإِنْ غُسِلَ بِالعَسَلِ أَوْ بِالسَّمْنِ أَوْ بِالدِّبْسِ لَا يُزِيلُهَا؛ لأَنَّها لَا تَنْعَصِرُ بِالعَصْرِ.**

[ش] لأن لهذه الأشياء لصوقاً بالمحل، وأيضاً في العسل من غلظ والقوام ما يمنع من المداخلة في الثوب، فانعدمت في هذه الأشياء المعاني التي يقف عليها زوال النجاسة كما بينّا، وهو طاهر مشاهد، وعلى هذا كما في الذخيرة. وروى الحسن عن أبي يوسف: إذا غسل الدم من الثوب بدهن أو سمن أو زيت حتى ذهب أثره، جاز. انتهى. وما في روضة الناطفي: فإن أصاب ثوبه نجاسة فغسله بدهن أو خل جاز وطَهُر، في قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وكذلك إن غسله بلبن ذكره في الجزء الأول من شرح اختلاف زفر، انتهى. مشكل بالنسبة إلى ما عدا الخل واللبن إن لم يتم حمل غسله بالدهن على أنه على سبيل الفرض والتقدير، أو على أنه متصور في بعض الثياب، ولعله الأقرب إلى الصواب.

[م] **وَتجوزُ الطَّهارَةُ بِماءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طاهِرٌ، فَغَيَّرَ أَحَدَ أَوْصافِهِ كَماءِ المدِّ وَالماءِ الَّذي اخْتَلَطَ بِهِ الزَّعفرانُ أَوِ الصَّابونِ أَوِ الأَشنانُ، بِشَرْطِ أَنْ تَكونَ الغَلَبَةُ لِلماءِ مِنْ حَيْثُ الأَجْزاءِ، وَلم يَزُلْ عَنْهُ اسْمُ الماءِ، وَأَنْ يَكونَ رَقيقاً بَعْدُ، فَحُكْمُهُ حُكْمُ الماءِ المطْلَقِ.**

وَذَكَرَ في أَجْناسِ النَّاطِفِيِّ التَّوَضُّىءُ بِماءِ السَّيْلِ إِنْ لم تَكُنْ رِقَّةُ الماءِ غَالِبَةٌ لَا يجوزُ.

[ش] في المغرب: المد واحد المدود، وهو السيل، ومنه ماء المد، وإنما خصّه بالذكر لأنه يجيء بغثٍّ أو نحوه. والأشنان ـ بضم الهمزة ـ معروف، أي يجوز الطهارة حقيقة كانت أو حكمية بهذا الماء إلا أن قوله: فغيَّر أحد أوصافه، وقد سبقه إلى هذه العبارة القدوري في مختصره. يفيد أن الجواز مقتدٍ بما إذا غير وصفاً واحداً لا غير، وحينئذ لا يحتاج إلى أن يقول: بشرط أن تكون الغلبة للماء من حيث الإجزاء ولم يزل عنه اسم الماء، وأن يكون رقيقاً بعد.

مع أن قوله: بشرط أن تكون الغلبة للماء من حيث الإجزاء مُغْنٍ عن الثاني كما هو ظاهر؛ لأن المخالط المذكور إذا لم يغير سوى وصف واحد من أوصاف الماء الثلاثة التي هي: اللون والطعم والرائحة لا يكون بحيث يغلب على الماء من حيث الأجزاء ليقع الاحتراز عنه، ويجعل شرطاً. ثم التقييد بأحد الأوصاف الثلاثة فيه نظر، فقد نقل الشيخ حافظ الدين في المستصفى عن شيخه الكردري أن الرواية الصحيحة خلافه. وقال الشيخ حسام الدين السِّغْناقي في النهاية: ثم قوله: فغيَّر أحد أوصافه، يشير إلى أنه إذا غيّر الاثنين أو الثلاثة من الأوصاف لا يجوز التوضىء به، وإن كان المغيَّر شيئاً ظاهراً لكن المنقول عن الأساتذة أنه يجوز حتى إن أوراق الأشجار وقت الخريف تقع في الحياض، فيتغيّر ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة، ثم أنهم يتوضؤون منها من غير نكير، انتهى. وقال الزاهدي في شرح القدوري: وقول المصنف: فغيّر أحد أوصافه، لا يفيد التقييد به حتى لو تغيَّرت الأوصاف الثلاثة بالأشنان أو الصابون أو الزعفران أو المكث ولم يُسلب اسم الماء عنه ولا معناه، فإنه يجوز التوضىء به، انتهى.

لكن الظاهر أنه يريد من حيث الواقع، وإلا فلا شك أن مفهوم المخالفة يفيد تقييد الجواز بذلك ـ كما ذكرنا ـ وعلى هذا الفرع الذي سيأتي في الحمّص والباقلاء إذا نقع في الماء وتغيَّرت الأوصاف الثلاثة.

[م] وَذَكَرَ في أَجْناسِ النَّاطِفِيِّ التَّوَضُّىءُ بِماءِ السَّيْلِ إِنْ لم تَكُنْ رِقَّةُ الماءِ غَالِبَةٌ لَا يجوزُ.

[ش] هو فيها بمعناه نقلاً عن صلاة الأثر، وعليه مشى قاضي خان وعبَّر عنه بأن يكون ثخيناً كالطين، ووجهه ظاهر. أما إذا كان الماء غالباً فهو ماء المد، وقد عرفت حكمه. بقي لو كان التراب والماء على السواء، ما حكمه؟ فالظاهر أنه لا يجوز استنباطاً احتياطاً كما يشير إليه الكتاب، والله سبحانه أعلم بالصواب.

وَذَكَرَ في الملتَقَطِ: إِذَا أَلْقى الزَّاجَ في الماءِ حَتَّى اسْوَدَّ، وَلَكِنْ مَا ذَهَبَتْ رِقَّتُه جازَ الوُضوءُ بِهِ. وكَذا العَفَصُ إِذَا طُرِحَ. وَكَذا الحُمّصَةِ أَوِ البَاقِلّاءِ إِذا نُقِعَ وَإِنْ تَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَطَعْمُهُ وَرِيحهُ.

وَذُكِرَ في الجامِعِ الكَبِيرِ: وَلَوْ طَبَخَ الحمّصَ أَوِ الباقِلّاءِ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ بَرَدَ لَا يَثْخُنُ وَلم تَزُلْ عَنْهُ رِقَّةُ الماءِ جازَ الوُضُوءُ بِهِ، وَإِلَّا فَلا.

[م] وَذَكَرَ في الملتَقَطِ: إِذَا أَلْقى الزَّاجَ في الماءِ حَتَّى اسْوَدَّ، وَلَكِنْ مَا ذَهَبَتْ رِقَّتُه جازَ الوُضوءُ بِهِ.

[ش] والأَوْلى نسبة هذه المسألة إلى الفتاوى الخانية، فإنها بهذا اللفظ فيها. وأما في الملتقط وتجنيس الملتقط فبدون قوله: ولكن ما ذهبت رقته، مع أن التنصيص عليه أحسن. وذكر هذه المسألة أيضاً صاحب الهداية في التجنيس عن الجرجاني تفريعاً على اعتبار الغلبة بالأجزاء، وجعل علامة كون الماء غالباً كونه لا ينتقش إذا كتب به، وعلامة كونه مغلوباً كونه ينتقش.

[م] وكَذا العَفَصُ إِذَا طُرِحَ.

[ش] يعني: في الماء وتُرِك فيه حتى اسودّ الماء، ولكن ما ذهبت رقته جاز الوضوء به، ووجهه ظاهر لكون الماء حينئذ غالباً. والعفص: ثمرة شجرة البلوط تحمله سنة، وتحمل البلوط سنة.

[م] وَكَذا الحُمّصَةِ أَوِ البَاقِلّاءِ إِذا نُقِعَ وَإِنْ تَغَيَّرَ لَوْنُهُ وَطَعْمُهُ وَرِيحهُ.

[ش] جاز الوضوء به، وهذا أيضاً في الملتقط. وتجنيس الملتقط والينابيع والفتاوى الظهيرية، واقتصر في الخانية على اللون والطعم كما تقدم حكاية ذلك عنها، وقد تقدّم ضبط الحمص والباقلاء غير أن في النسخ الحاضرة الجمعية بها التأنيث، والأليق ذكره خالياً عنها كما في الكتب المذكورة، فإن الحمصة الواحدة ليست مما تغيّر أوصاف الماء عادة.

[م] وَذُكِرَ في الجامِعِ الكَبِيرِ: وَلَوْ طَبَخَ الحمّصَ أَوِ الباقِلّاءِ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ بَرَدَ لَا يَثْخُنُ وَلم تَزُلْ عَنْهُ رِقَّةُ الماءِ جازَ الوُضُوءُ بِهِ، وَإِلَّا فَلا.

[ش] أي: وإن لم ورقة الماء باقية جاز الوضوء به، وهو مذكور أيضاً في تجنيس الملتقط وغيره، وقد أوقفناك على ما معناه نقلاً من الفتاوى الخانية نقلاً عن الناطفي بعد أن ذكر فيها المسألة بدون هذا التفصيل، بل جعل مناط عدم الجواز كون ريح الباقلاء يوجد منه، فراجعه.

وَذَكَر في المحيطِ: وَلَوْ تَوَضَّأَ بِماءٍ أُغْلِيَ بِأَشْنانٍ أَوْ بِآسٍ أَوْ بِشيءٍ ممَّا يُتَعالَجُ النَّاسُ بِهِ جازَ الوُضُوءُ، مَا لم يَغْلِبْ عَلَيْهِ.

[م] **وَذَكَر في المحيطِ: وَلَوْ تَوَضَّأَ بِماءٍ أُغْلِيَ بِأَشْنانٍ أَوْ بِآسٍ أَوْ بِشيءٍ ممَّا يُتَعالَجُ النَّاسُ بِهِ جازَ الوُضُوءُ، مَا لم يَغْلِبْ عَلَيْهِ.**

[ش] والظاهر أنه يريد المحيط البرهاني كما وقع التنبيه عليه من أول الكتاب إلى هنا، فإني لم أقف عليه في محيط رضي الدين. نعم وعقب عليه في الذخيرة، وتتمة الفتاوى الصغرى نقلاً عن أبي يوسف بما لفظه فيهما: وعنه أيضاً إذا طبخ الآس أو البابونج في الماء، فإن غلب على الماء حتى يقال: ماء البابونج، وماء الآس لا يجوز التوضىء به. انتهى. وعزى إلى الأجناس أيضاً بما نصه: قال محمد في الماء الذي يطبخ فيه الريحان والأشنان: إذا لم يتغيَّر لونه حتى يحمرّ بالأشنان أو يسودّ بالريحان، وكان الغالب عليه الماء، فلا بأس بالوضوء به. لمحمد: يراعى لون الماء. وأبو يوسف: يراعى عليه الإجزاء. ثم في التتمة والذخيرة: والحاصل من مذهب أبي يوسف أن كل ما خُلط بشيء يناسب الماء فيما يقصد من استعمال الماء وهو التطهير، فالتوضىء به جائز بشرط أن لا يغلب ذلك المخلوط على الماء حتى لا تزول به الصفة الأصلية وهو الرقة، وذلك مثل الصابون والأشنان. وإن كان ذلك المخلوط لا يناسب الماء فيما يقصد من استعمال الماء. وفي بعض الروايات: اشترط لمنع جواز التوضىء عليه ذلك الشيء الماء، وفي بعض الروايات: لم يشترط. ومحمد اعتبر في جنس هذه المسألة غلبة المخلوط الماء لمنع جواز التوضىء، ولكن في بعضها أشار إلى الغلبة من حيث اللون، وفي بعضها أشار إلى الغلبة من حيث الإجزاء، بحيث يُسلب صفة الرقة عن الماء ويبدلها بضدها وهي الثخونة، انتهى.

ومن هنا اضطرب نقل المشايخ عنهما، فمن قائل: إن العبرة عند محمد للون الماء، وعند أبي يوسف: لغلبة الإجزاء كما تقدم عن الأجناس، ومشى عليه قاضي خان بلفظ: ثم إن عند أبي يوسف يعتبر الغلبة من حيث الإجزاء لا من حيث اللون هو الصحيح. وعلى قول محمد بتغير اللون والطعم والريح، انتهى. فزاد في قول محمد: الطعم والريح، ومن قائل محمد كما في المحيط للإمام رضي الدين: العبرة عند محمّد لغلبة الإجزاء. وعزاه في المحيط إلى النوادر، وعلى هذا مشى في التحفة والبدائع، لكن من غير ذكر خلاف. ونقله فخر الدين الزيلعي عن الإسبيجاني، ونجم الدين الزاهدي عن زاد الفقهاء فقالوا: إن كان المخالط شيئاً يخالف لونه لون الماء مثل اللبن والخل وماء الزعفران إن كانت الغلبة للون الماء يجوز التوضىء به، وإن كان مغلوباً لا يجوز، وإن كان لا يخالفه فيهما يعتبر الغلبة في الإجزاء، فإن كان إجزاء الماء أكثر يجوز التوضىء به، وإلا فلا. زاد في البدائع: وإن

وَلَوْ بُلَّ الخُبْزُ بِالماءِ إِنْ بَقِيَتْ رِقَّتُه جازَ، وَإِنْ صارَ ثَخِيناً لا يجوزُ.

استويا في الإجزاء لم يذكر هذا في ظاهر الروايات، وقالوا: حكمه حكم الماء المغلوب احتياطاً. وذكر فيها وفي التحفة، ومحيط رضي الدين، وفتاوى قاضي خان وغيرها: وهذا إذا كان المخالط شيئاً لا يقصد به التطهير، فإنْ كان مما يطبخ الماء به أو يخلط لزيادة التطهير لا يمنع التوضىء به، ولو تغيّر لون الماء وطعمه، وذلك كالصابون والأشنان والسدر إلا إذا صار غليظاً بحيث لا يجري على العضو فإنه حينئذ لا يجوز؛ لأنه زال عنه اسم الماء، فمن هنا أخذ فخر الدين الزيلعي في التوفيق، بينما ظاهره التخالف من كلام الأصحاب قائلاً بأن الماء إذا بقي على أصل خلقته ولم يزل عنه اسم الماء جاز الوضوء به، وإن زال وصار مقيداً لم يجز، والتقييد المخرج عن الإطلاق بأحد الأمرين:

أحدهما: كمال الامتزاج وهو بأحد الأمرين: إما بالطبخ بعد خلطه بشيء ظاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف أو يتسرب الثياب بحيث لا يخرج إلا بعلاج، فإن كان يخرج منه من غير علاج لم يكمل امتزاجه، وجاز الوضوء به كالماء الذي يقطر من الكرم. لكن عرفت ما في هذا الحكم من الخلاف، وما في هذا التعليل من المعارضة في المعنى كما قدَّمناه آنفاً من الكافي عن المحيط، وذكرنا أن الظاهر أنه الأوجه.

ثانيهما: غلبة المخالط وهي تكون من غير طبخ ولا تشرب نبات، وحمله الكلام فيه: أن المخالط إن كان ظاهراً فما دام يجري على الأعضاء، فالماء هو الغالب. وإن كان مائعاً موافقاً للماء في الأوصاف كلها من اللون والطعم والرائحة كالماء المستعمل على قول من يقول إنه طاهر على ما هو الصحيح يعتبر الغلبة بالإجزاء. وإن كان مخالفاً للماء في أوصافه الثلاثة أو أكثرها لا يجوز الوضوء به، وإلا جاز. وإن كان مخالفاً للماء في بعض الأوصاف يعتبر الغلبة في ذلك الوصف المخالف كاللبن مخالف الماء في الطعم واللون، فإن غلب لونه أو طعمه لم يجز، وإلا جاز. وماء البطيخ يخالفه في الطعم، فإن غلب طعمه لم يجز، وإلا جاز. قال: فعلى هذا ينبغي أن يحمل جميع ما جاء عنهم على ما يليق به، فيحمل قول من قال: إن كان رقيقاً يجوز الوضوء به، وإلا فلا على ما إذا كان المخالط جامداً. ويحمل قول من قال: إذا غيَّر أحد أوصافه لا يجوز، على ما إذا كان يخالفه في وصف واحد أو وصفين. ويحمل قول من اعتبر بالإجزاء على ما إذا كان المخالط لا يخالفه في شيء من الصفات، فإذا نظرت إلى ما قلت وجدت ما قاله الأصحاب لا يخرج عن هذا، ووجدت بعضها مصرحاً به وبعضها مشار إليه، والله أعلم بالصواب.

[م] وَلَوْ بُلَّ الخُبْزُ بِالماءِ إِنْ بَقِيَتْ رِقَّتُه جازَ، وَإِنْ صارَ ثَخِيناً لا يجوزُ.

وَفي شَرْحِ القَدُّورِيِّ: إذا اخْتَلَطَ الطَّاهِرُ بِالماءِ وَلم يَزُلْ اسْمَ الماءِ عَنْهُ فَهُوَ طاهِرٌ وَطَهورٌ، تَغَيَّرَ لَوْنُهُ أَوْ لم يَتَغَيَّرْ وَلم يذكُر خِلافاً، وَعَلى هَذا إِذا تَغَيَّر لَوْنُ الماءِ أَوْ رِيحه أَوْ طَعْمُه بِطُولِ المكْثِ أَوْ بِوُقُوعِ الأَوْراقِ يجوزُ بِهِ الطَّهارَةُ. إِلَّا إِذَا غَلبَ لَوْنُ الأَوْرَاقِ، فَيصيرُ مُقَيّداً.

[ش] ذكره في الفتاوى الخانية، ووجهه ظاهر مما قدمناه.

[م] **وَفي شَرْحِ القَدُّورِيِّ: إذا اخْتَلَطَ الطَّاهِرُ بِالماءِ وَلم يَزُلْ اسْمَ الماءِ عَنْهُ فَهُوَ طاهِرٌ وَطَهورٌ، تَغَيَّرَ لَوْنُهُ أَوْ لم يَتَغَيَّرْ وَلم يذكُر خِلافاً.**

[ش] الظاهر أنه يريد شرح الإمام الخشن القدوري على مختصر الشيخ أبي الحسن الكرخي، ولا يخفى أن هذا عند التحقيق من جمع قول الكل كما صرَّح به الزيلعي، ودلَّت عليه الفروع كما ذكرنا آنفاً، فذِكْر المصنف له ذكر ضابط لفرع الباب بعد تعرضه لشيءٍ منها.

[م] **وَعَلى هَذا إِذا تَغَيَّر لَوْنُ الماءِ أَوْ رِيحه أَوْ طَعْمُه بِطُولِ المكْثِ أَوْ بِوُقُوعِ الأَوْراقِ يجوزُ بِهِ الطَّهارَةُ.**

[ش] لأن في المسألة الأولى لم يوجد المخالط أصلاً، وأمّا في الثانية فلأنه وإن وجد المخالط الطاهر لكنه لم يزل عن الماء اسمه، وهو في ذكر أو فيهما متابع لما في شرح الطحاوي. وأما الحوض أو البئر إذا تغير لونه أو طعمه أو رائحته إما بمرور الزمان أو بوقوع الأوراق، وكان حكمه حكم الماء المطلق. وأمّا ذكره من قوله:

[م] **إِلَّا إِذَا غَلبَ لَوْنَ الأَوْرَاقِ، فَيصيرُ مُقَيّداً.**

[ش] واحده، فما في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى سئل الفقيه أحمد بن إبراهيم الميداني عن الماء الذي تغيَّر لونه لكثرة الأوراق الواقعة فيه حتى تظهر لون الأوراق في الكف إذا رُفع الماء منه، هل يجوز التوضىء به؟ قال: لا، ويجوز شربه وغسل الأشياء به. أما شربه وغسل الأشياء به، فلأنه طاهر. وأما عدم جواز التوضىء به، فلأنه لما غلب عليه لون الأوراق صار مقيداً كماء الباقلاء وغيره، انتهى. لكن نصَّ في تحفة الفقهاء على أنه عند الضرورة يجوز التوضىء بما تغير بامتزاج غيره من حيث الطعم واللون بأن وقع الأوراق والثمار في الحياض حتى تغير؛ لأنه تعذر صيانة الحياض عنها، وقدمنا عن صاحب النهاية أنه قال: المنقول عن الأساتذة أنه يجوز ـ يعني: الوضوء ـ بماء تغيرت أوصافه الثلاثة بطاهر حتى إن أوراق الأشجار وقت الخريف تقع في الحياض فتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة، ثم إنهم يتوضؤون منها من غير نكير، انتهى.

لكن لقائل أن يقول: المتجه أن هذا الماء الكائن بهذه الحالة إن كان بحيث لا يقال فيه ماء مجرداً عن القيد إلا مجازاً، باعتبار ما كان عليه أو لا، فلا يجوز الوضوء به مطلقاً لانعدام كونه ماءً

وَكَذا إِذَا تَيَقَّنَ بِطَهورِيَّتِهِ وَغَلَبَ عَلى ظَنِّهِ جَازَتْ بِهِ الطَّهارَةُ، حتَّى لَوْ وَجَدَ ماءً قَلِيلاً وَلم يَتَيَقَّنْ بِوقوعِ النَّجاسَةِ يَتَوَضَّأُ بِهِ وَيَغْتَسِلُ وَلا يَنْتَظِرُ إِلى الماءِ الجَارِي.

مطلقاً، بل يجب عليه التيمم إذا لم يقدر على غيره مما هو ماء مطلق طهور؛ لأن الشرع لم ينقل المكلف من الماء المطلق عند عدم القدرة عليه إلى الماء المقيد في حالة دون حالة، بل نقله عند العجز عنه إلى التيمم في سائر الحالات، سواء كان يجد مع ذلك الماء المقيد أو لم يجده أيضاً. وإن كان الماء الكائن بالحالة المذكورة لم يزل عنه اسم الماء المطلق، بل هو ثابت له كما كان، فيجوز الوضوء به في حالة الضرورة وغيرها.

ثم لعل ما نُقل عن وضوء الأساتذة من الماء المذكور كان فيه أدنى تغيير في صفاته الثلاث، بحيث لم يزل عنه اسم الماء المطلق؛ إذ ليس كل تغيير في مجموع الصفات الثلاث جمعاً يوجب جعل ذلك الماء مقيداً، بل هذا هو الظاهر من حالهم؛ إذ لا يظنّ بهم الوضوء بالماء المقيد، كما أن الظاهر أن محل جواب الميداني المذكور ما بلغ به مما وقع فيه من الأوراق إلى جد التقييد، فإن تغيير لون الماء بكثرة الأوراق الواقعة فيه يوجب تغيير الطعم، بل والرائحة أيضاً، إن كانت الأوراق ذات رائحة، ويكون جوابه بجواز غسل الأشياء به على سبيل العموم حتى يدخل فيه غسل الثوب من النجاسة الحقيقية ماشياً على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ولا بأس بذلك. هذا وربما أوهم ذكر الأوصاف الثلاث بحرف أو في مسألة تغير الماء بطول المكث، أي الإقامة والدوام أنه لو تغيّر اثنان منها أو الثلاث جميعاً أنه لا يجوز، وليس كذلك، فتنبَّه له.

ويجوز فتح الميم وضمها من المكث، كما يجوز أن في غين فعله الماضي وهي بالضم في المضارع على كل حال.

[م] **وَكَذا إِذَا تَيَقَّنَ بِطَهورِيَّتِهِ وَغَلَبَ عَلى ظَنِّهِ جَازَتْ بِهِ الطَّهارَةُ، حتَّى لَوْ وَجَدَ ماءً قَلِيلاً وَلم يَتَيَقَّنْ بِوقوعِ النَّجاسَةِ يَتَوَضَّأُ بِهِ وَيَغْتَسِلُ وَلا يَنْتَظِرُ إِلى الماءِ الجَارِي.**

[ش] أي: ولا يقم إلى السؤال عنه فضمنه معناه، فعداه بإلى وإلا فهو متعدٍّ بنفسه. والوجه في حمله هذا طاهر، فإن الأصل في الماء الطهارة، وهو دليل يطلق الاستعمال، ولهذا لا يجب عليه أن يسأل؛ لأن الحاجة إلى السؤال عند عدم الدليل. ثم قد تأكد ذلك في صورتي تيقن الطهورية فيه، وظنها بالتيقن والظن، وقد قال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ حين سأل عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ صاحب الحوض: أَتَرِدُه السِّباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا، ذكره مالك في الموطأ. ومن ثمة قال في الأصل: ويتوضأ من الحوض الذي يخاف أن يكون فيه قذر ولا يستيقنه، وليس عليه أن يسأل ولا يدع التوضيء منه حتى يستيقن أنه قذر، حتى لو ظنه نجساً ثم ظهر أنه طاهر يجوز، وعلى هذا الضيف إذا قدم إليه طعام ليس له أن يسأل المضيف: من أين لك هذا الطعام، من الغصب أو السرقة؟ ومن هنا قالوا: لا بأس

....

بالوضوء من حب يوضع كوزه في نواحي الدار منه ما لم يعلم أنه أصابه قذر، وكذا من البئر التي فيها الدِّلاء والجرار يحملها الصبيان والعبيد الذين لا يعلمون الأحكام ويمسّها الرستاقيون بالأيدي الوسخة ما لم يعلم أنه أصابها نجاسة، وكذا يتوضأ من ماء وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم أنه من نجاسة؛ لأن التغير قد يكون بظاهر، وقد ينتن الماء بطول المكث وبعد إحاطة العلم بهذه الجملة، فما في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ وبرؤيةِ أثر أقدام الوحوش عند الماء القليل لا يتوضأ به مشكل، وما ذكرناه عن الأصل يردّه صريحاً، ولعله محمول على ما إذا غلب على ظنه أنها شربت منه كما ذكر فيه أيضاً سبع مرَّ بالركية، وغلب على ظنه شربه منها تنجس، وإلا فلا، انتهى. ويحمل الاستيقان المذكور في الأصل لأجل العدول عنه إلى ماء غيره إن وُجد،وإلا فالتيمم على غلبة ظن ذلك الوجود إمارة يصح استناد ظن التنجس إليها، ولا بأس بذلك ليقع الحمل بين هذا وبين ما ذكره محمد نفسه أيضاً في كتاب استحسان الأصل. وإذا حضر المسافر الصلاة ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره مخبر أنه نجس، فإن كان يعرفه عدلاً سلماً رضي لم يتوضأ به بل يتيمّم ويصلي، ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو غيره. وإن كان غير ثقة أو لا يدري أنه ثقة أو غير ثقة، فإن كان أكبر رأيه وظنه أنه صادق فيما قال: تيمم أيضاً ولم يتوضأ به، فإن إهراق الماء ثم يتيمم، فهو أفضل. وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب توضأ ولم يلتفت إلى قوله: ولا يتيمّم عليه، وإن كان المخبر ذمياً لم يصدق بقوله، وإن وقع في قلب الذي قيل له: إنه صادق، فإنه أحبُّ إليَّ أن يهريق الماء ثم يتيمم ويصلي، وإن توضىء ولم يهرق أجزاه وأحبّ إليّ إذا وقع في قلبه أنه صادق أن يتيمم مع ذلك ويصلي. وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب فتوضأ به ولم يلتفت إلى قوله، انتهى ملخصاً. ثم ذكر فيه بعد هذا: وكذلك الصبي الذي لم يبلغ إذا عقل ما يقول، والمعتوه إذا عقل ما يقول، انتهى.

وقد اختلف المشايخ فيما عطف الصبي والمعتوه عليه، فقيل: هما مثل العدل المسلم البالغ، وقيل: مثل الفاسق، وقيل: مثل الكافر. ونصَّ شمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي على أنه الأصح، بل نقله صاحب الكشف. والتحقيق عن عامّة المشايخ ووجهوه بأن خبرهما لا يصلح ملزماً بحال؛ لأن الولاية المتعدية فرع الولاية القائمة، ولا ولاية لهما على أنفسهما؛ لأنهما لا يلتزمان شيئاً بخبرهما كالكافر، وإنما يلزم خبرهما غيرهما لو صح وكان خبرهما كخبره، بخلاف العبد والفاسق فإنهما يلزمهما أولاً ما يلزمانه غيرهما، إلا أن احتمال الصدق في خبر الكافر والصبي والمعتوه لما كان غير منقطع، فإن الكفر والصبي والعبد لا ينافي الصدق في خبر الكافر. وعلى تقدير الصدق لا تحصل الطهارة بالتوضىء به، وللنجس كان الاحتياط في الإراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين، ولا يجوز له التيمم من غير إراقة؛ لأنه واجد للماء الطاهر ظاهراً، والله أعلم.

وَإِذا أَلْقَى في الماءِ الجاري شَيْءٌ نَجِسٌ؛ كَالجِيفَةِ وَالخَمْرِ لَا يَتَنَجَّسُ مَا لم يَتغير لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ.

وَعَنْ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إِذا صَبَّ حَبٌّ مِنَ الخمْرِ في الفُرَاتِ وَرَجُلٌ أَسْفَلَ مِنْه يَتوضَّأُ جَازَ إِذا لم يَتغَيَّرْ أَحَدُ أَوْصافِهِ.

فظهر ما ذكرناه، وظهر أيضاً أنه ليس على إطلاقه ما في فتاوى ظهير الدين الولوالجي كلما تيقنا نجاسته أو غلب على ظننا ذلك لم يجز التوضيء به؛ لأن غلبة الظن تلتحق باليقين في حق العمل، ولهذا لو أخبره واحد بنجاسة الماء لا يجوز التوضيء به، انتهى. فاعلم ذلك.

[م] **وَإِذا أَلْقَى في الماءِ الجاري شَيْءٌ نَجِسٌ؛ كَالجِيفَةِ وَالخَمْرِ لَا يَتَنَجَّسُ مَا لم يَتَغير لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ.**

[ش] الجيفة ـ بالكسر ـ جثة الميت، وقد أراح، والجمع: جِيَف وأجياف، كعنب وأعناب. واتفق العلماء على كون النيء من ماء العنب إذا علا واشتدَّ وقذف بالزبد خمراً، وأنه نجس نجاسة غليظة، وأما ما سواه من الأشربة المسكرة مطلقاً أو المسكر كثيرها دون قليلها هل يسمّى خمراً حقيقة أم لا؟ ففيه خلاف ليس هذا تقريره مع الإجماع على تحريم المسكر منه، وهل هو نجس نجاسة غليظة أو حقيقة؟ عند أهل المذهب فيه خلاف نذكره عند عدّ المصنف الخمر من النجاسة الغليظة إن شاء الله تعالى.

والخمر مؤنثة في اللغة الفصيحة المشهورة، وذكر النووي أنها تذكر في لغة ضعيفة، وتعقب بأن أبا الحاتم السجستاني ذكر أن قوماً فصحاء يذكرونها، انتهى. ويقال في لغة: قليلة خمره ـ بالهاء ـ ثم كون الحكم في الخمر وأشباهها من النجاسات التي ليست بمرئية. ما ذُكر لا خلاف فيه، وقد حكى الإجماع عليه، والوجه فيه من قبل المعنى ظاهر، فإن النجاسة المذكورة الكائنة في الماء الجاري تنتقل من مكان وقوعها بواسطة الجريان، ولا يعرف وجودها في موضع آخر إلا بمشاهدة أو رائحة أو طعم، فإن وجد شيء من هذه الأمور كان دليلاً على قيامه ثمة، فكان ذلك المحل نجساً، وإلا فلا؛ لأن الماء طاهر فلا يحكم بنجاسته بالشك.

وأما في الجيفة ونحوها من النجاسات المرئية، ففيه اختلاف، وهذا أحد القولين وهو الأوجه، كما سنذكر وجهه عن قريب.

[م] **وَعَنْ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إِذا صَبَّ حَبٌّ مِنَ الخمْرِ في الفُرَاتِ وَرَجُلٌ أَسْفَلَ مِنْه يَتَوضَّأُ جَازَ إِذا لم يَتَغَيَّرْ أَحَدُ أَوْصافِهِ.**

[ش] ذكره في كتاب الأشربة، ومثله ما عن أبي حنيفة في الجاهل بال في الماء الجاري ورجل

وَإِذا جَلَسَ النَّاسُ صَفوفاً عَلى شَطِّ نَهْرٍ وَتَوضَّؤُوا جازَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

وَذَكَرَ النَّاطِفِيُّ: سَاقِيَةٌ صَغيرَةٌ فِيها كَلْبٌ مَيِّتٌ وَقَدْ سَدَّ عَرْضَها فَجَرى الماء عَلَيْها لَا بَأْسَ بالوضُوءِ أَسْفَلَ مِنْهُ إِذا لم يَتَغَيَّر، وَهُوَ مَرْوِيٌّ عَنْ أَبي يوسُف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وَذَكَرَ في النَّوازِلِ: إِذَا كانَ الماءُ الَّذي يُلاقي الجيفَةَ دُونَ الَّذي لَا يُلاقي الجيفَةَ جازَ، وَإِلَّا فَلَا.

أسفل منه يتوضأ به لا بأس إذا لم يتغير، فلا جرم أن نصَّ غير واحد على كراهة البول فيه، وذكر قاضي خان أنه الأصح. والوجه في كلتا المسألتين ظاهر.

وقد تقدم غير مرة أن الحبَّ هو الخابية، والفرات ـ بضم الفاء وبالتاء الممدودة في الخط في حالتي الوصل والوقف ـ النهر المعروف بين الشام والجزيرة، وربما قيل: بين الشام والعراق، وهي من أنهار الجنة كما جاءت به الأحاديث الصحيحة المشهورة.

[م] **وَإِذا جَلَسَ النَّاسُ صَفوفاً عَلى شَطِّ نَهْرٍ وَتَوضَّؤُوا جازَ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.**

[ش] وهذا يوهم أن في هذه المسألة قولاً آخر يقابله، وهو أنه لا يجوز. لكن التحقيق أنه إن كان ـ يعني أن الصحيح ـ أنه يجوز وضوءهم في هذه الصورة مطلقاً؛ أي سواء كان الماء جارياً في جميعاً جرياً أو قوياً أو ضعيفاً أو في وسطه دون جانبيه، فهو ممنوع، فقد توارد جمع من المشايخ وذكره في الذخيرة عن النوادر أن الماء إذا كان ضعيف الجريان فتوضأ إنسان منه إن كان وجهه إلى مورد الماء جاز، وإن كان وجهه إلى مسيل الماء لا يجوز إلا إذا مكث بين كل غرفتين مقدار ما يذهب الماء بغسالته، وسيشير المصنف إليه ونذكر ما عندنا في ذلك. وفي خزانة الفتاوى: الماء يجري في وسط النهر وجانباه راكد، فتوضأ بجانبه لا يجوز إلا أن يدفع في كل مرة، وإن كان ـ يعني أنه يجوز وضوءهم في هذه الصورة ـ إذا كان الماء في جانبه الذي وضوءهم منه جارياً جرياً قوياً، فمسلَّم. وعليه حينئذ أن يقال: كان الواجب أن يقيّد ذلك، فإن الإطلاق في مثل هذا خطأ. وأيضاً إذا كان المراد هذا، فليس فيه خلاف يُعلم ليقع الاحتراز بالصحيح عن غيره. ويمكن أن يجاب عنه بأن الإطلاق في مثله إنما يكون حظأ إذا لم تقم قرينة على إرادة ذلك المقيد من ذلك المطلق، وهنا قد وُجدت قرينة ترشد إلى ذلك وهو ذكره الماء إذا كان الجريان فيه ضعيفاً مع إعطاء حكمه إذا كان كذلك فيما بعد سطور. وإن ذكر الصحيح خرج مخرج بيان الواقع لا الاحتراز. نعم كان الترك أَوْلى كما في المبتغى، وتقدَّم أيضاً في آداب الوضوء أن الأفصح فتح هاء النهر.

[م] **وَذَكَرَ النَّاطِفِيُّ: سَاقِيَةٌ صَغيرَةٌ فِيها كَلْبٌ مَيِّتٌ وَقَدْ سَدَّ عَرْضَها فَجَرى الماء عَلَيْها لَا بَأْسَ بالوضُوءِ أَسْفَلَ مِنْهُ إِذا لم يَتَغَيَّر، وَهُوَ مَرْوِيٌّ عَنْ أَبي يوسُف رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وَذَكَرَ في النَّوازِلِ: إِذَا كانَ الماءُ الَّذي يُلاقي الجيفَةَ دُونَ الَّذي لَا يُلاقي الجيفَةَ جازَ، وَإِلَّا فَلَا.**

....

[ش] أي: وإن كان الماء الذي يلاقي الجيفة ـ أي يصيبها ـ ليس دون ما يلاقيها، بل كان إما مساوياً لماء لم يلاقيها أو أكثر منه لا يجوز، كما لو كان جميع الماء يجري عليها؛ لأن الماء بالجريان عليها تتنجس شيئاً فشيئاً، والنجس لا يطهر بالجريان، ثم هذا ظاهر فيما إذا كان جميع الماء يجري عليها. وأما إذا كان أكثره يجري عليها، فلأن العبرة للغالب. أما إذا كان نصفه يجري عليها، فاستحسان احتياطاً، وإلا فالقياس الجواز؛ لأن الماء كان طاهراً بيقين، فلا يحكم بنجاسته بالشك. وعليه مشى محمد في مسألة السطح الآتية، وهذا بخلاف ما إذا كان أقله يجري عليها، فإنَّ المغلوب ملحق بالعدم في أحكام الشرع. ثم في الذخيرة في سياق نقله عن فتاوى أبي الليث: وإذا كانت الجيفة تُرى من تحت الماء لقلة الماء الذي علاها لا لصفائه، كان الماء الذي يلاقيها أكثر إذا كان سدَّ عرض الساقية. وإن كان لا يرى مع صفاء الماء أو لم يأخذ إلا أقل من نصف الساقية، فالذي لا يلاقها أكبر. وعن بعض المشايخ في كلب ميت محتبس في نهر، والماء يجري في جانبي الكلب إن كان للماء الذي في جانبي الكلب قوة الجريان، أو كان الماء يجري على أعلا الكلب، فالماء طاهر. وإن كان جميع الماء يجري على جميع الكلب، وليس في جانبيه قوة الجريان، فالماء نجس. وكان الشيخ أبو بكر محمد بن الفضيل لا يفرق بينهما، ويقول: الماء نجس في الوجهين جميعاً. وفي الفتاوى الخانية: الماء إذا جرى على الجيفة أو فيها إن كان الماء كثيراً لا يستبين فيه الجيفة، فالماء طاهر. وإن كان يستبين فيه لقلة الماء نجس. وعن أبي يوسف: ساقية صغيرة وقع فيها كلب فجرى الماء على ظهر الكلب فتوضأ إنسان من أسفله لا بأس به ما لم يتغيَّر لون الماء أو رائحته أو طعمه. قال الفقيه أبو جعفر: معناه عندنا إذا جرى الماء على الكلب وغمره في النهر ويكون الماء غالباً. أما إذا كان يستبين الكلب تحت الماء الذي يجري عليه ولا يجري في جانبيه حالة قوة الجريان، فتوضىء إنسان من أسفله ينبغي أن لا يجوز، ويكون نجساً، انتهى. ومثل هذا التأويل يجري أيضاً فيما في الذخيرة وفي صلاة الأثر لهشام عن أبي يوسف في نهر صغير وفيه كلب ميت قد سدَّ عرضه ويجري الماء فوقه، فلا بأس بالوضوء أسفل من الكلب ما لم يتغير لون الماء ولا طعمه ولا ريحه، انتهى. فيندفع به التعارض بين ما عنه وبين بعض ما ذكروه من وجوده التفصيل المشار إليه آنفاً، لكن ظاهر سوق كلام غير واحد من المشايخ أن ما عن أبي يوسف جاز على إطلاقه، ولعل السمع يقتضي ترجيحه، فعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قيل لرسول الله ﷺ: أتتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يُطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن؟ فقال رسول الله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شيء» رواه أبو داود والنسائي والترمذي، وقال: حديث حسن. فإن الإجماع على تنجسه إذا تغيَّر بوقوع النجاسات، فيبقى ما عداه إن كان جارياً على ما هو الأصل فيه، وهو الطهارة، ويكون هذا الحديث خرج مخرج التأكيد لذلك لعلمه ﷺ بأن البئر المذكورة لم تكن تغيرت بذلك، ثم ينفي بعد

وَعَلى هَذَا ماءُ المطَرِ إذا جَرَى في ميزابِ السَّطْحِ، وَكانَ عَلى السَّطْحِ عَذراتٌ، فَالماءُ طاهِرٌ. وَأَمَّا إِذا كانَتِ العَذَرَةِ عِنْدَ الميزابِ، وَكانَ الماءُ كُلُّه أَوْ نِصْفَهُ أَوْ أَكْثَرَهُ يُلاقي العَذرَةَ فَهُوَ نَجِسٌ، وَإِلا فَهُوَ طاهِرٌ.

هذا علاوة عليه ما أخرجه البيهقي عن أبي أمامة، عن النبيﷺ: «أن الماء طاهر إلا أن يتغير طعمه أو ريحه أو لونه بنجاسة تحدث له فيه»، فلا يضر في ثبوت المطلوب ما قيل فيه أنه مع الاستثناء غير قوي، ولا سيما ومشايخنا مصرحون بأن هذا الحديث خاص بالماء الجاري؛ لأن بئر بضاعة كانت طريقاً للماء إلى البساتين كما رواه الطحاوي في شرح الآثار، عن أبي عمران، عن ابن شجاع البلخي، عن الواقدي؛ فلا جرم إن كان مَيْل شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ إليه، وقال في النصاب: وعليه الفتوى، كما عزاه بعض شارحي القدوري إليه. وأما ما عدا الجاري، فقد قام الدليل على تخصيصه من هذا الإطلاق على ما في بعضه من خلاف وما في بعضه من وفاق، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

[م] وَعَلى هَذَا ماءُ المطَرِ إِذا جَرَى في ميزابِ السَّطْحِ، وَكانَ عَلى السَّطْحِ عَذراتٌ، فَالماءُ طاهِرٌ. وَأَمَّا إِذا كانَتِ العَذَرَةِ عِنْدَ الميزابِ، وَكانَ الماءُ كُلُّه أَوْ نِصْفَهُ أَوْ أَكْثَرَهُ يُلاقي العَذرَةَ فَهُوَ نَجِسٌ، وَإِلا فَهُوَ طاهِرٌ.

[ش] أي: ومثل هذا التفصيل المذكور في ملاقاة ماء النهر للجيفة يكون التفصيل في ماء المطر الجاري في ميزاب السطح بعد مروره بماءٍ على السطح من العذرات، وهي جمع عذرة أردا ما يخرج من الطعام، كذا في القاموس، وهو غائط بني آدم. قيل: وكل من العذرة والغائط خاص بروث بني آدم، فإن كان أقله يجري على العذرات فهو طاهر، وإلا فهو نجس. ثم كما أنه إذا كان أكثر الماء أو نصفه جارياً على العذرايات يكون الماء نجساً، يكون أيضاً نجساً إذا كان جميعه جارياً على عذرة عند الميزاب أو في الميزاب، كذا في غير موضع. والذي في البدائع: وعلى هذا إذا كان النجس عند الميزاب والماء يجري عليه، فهو على التفصيل الذي ذكرناه. وإن كانت الأنجاس متفرقة على السطح ولم يكن عند الميزاب؛ ذكر عيسى ابن أبان أنه لا يصير نجساً ما لم يتغيَّر طعمه أو لونه أو ريحه وحكمه حكم الماء الجاري، ثم فيها أيضاً. وفي الفتاوى الخانية: وقال محمد: إن كانت النجاسة في جانب واحد من السطح أو جانبين والماء الذي يجري على السطح طاهر، وإن كانت النجاسة في ثلاثة جوانب، فالماء نجس اعتباراً للغالب. وفي المحيط وغيره: وعن محمد في ماء المطر: إذا مرّ بالنجاسة ولا يوجد أثراً لنجاسة فيه يتوضأ منه؛ لأنه بمنزلة الماء الجاري. وفي البدائع: وعن محمد في ماء المطر إذا مرّ بعذرات ثم استنقع في موضع فخاض فيه إنسان ثم دخل المسجد فصلّى، قال: لا بأس، وهو محمول على ما إذا مرّ أكثره على الطاهر، انتهى.

قلت: وفيه نظر؛ لأن محمداً نفسه صرّح في مسألة السطح بأن النجاسة إذا كانت في جانبين

وَإِنْ سالَ المطَرُ مِنَ السَّقْفِ أَوْ مِنْ ثُقْبِ البَيْتِ إِنْ كانَ المطرُ دائِماً لم يَنْقَطِع بعدُ، فَهُوَ طاهِرٌ.

وَإِنِ انْقَطَعَ المطَرُ وسالَ مِنَ الثُّقْبِ إِنْ كانَتْ عَلى السَّطْحِ أَوْ أَكْثَرِهِ نَجاسَةٌ، فَهُوَ نَجِسٌ.

لا تنجس، كما حكاه. ومعلوم أن الماء على هذا التقدير ليس أكثره ماراً على الطاهر، وعلى إطلاق ما عنه في مسألة ماء المطر المذكورة ما في الخلاصة وغيرها: ماء الثلج إذا جرى على الطريق وفي الطريق نجاسات أن تغيب النجاسة فيه، فاختلطت بحيث لا يُرى لونها ولا أثرها يتوضأ منه. قال في النوازل: لأنه في معنى الماء الجاري، ثم على ما عن أبي يوسف في مسألة الكلب الميت في الساقية الصغيرة، وقد ذكرنا من السنّة ما يشهد لها ينبغي أن لا يكون في مسألة السطح من التفصيل سوى أنه إن تغيّر أحد أوصافه لم يجز، وإلا جاز؛ سواءٌ كان الماء الملاقي للنجاسة قليلاً أو كثيراً، وسواء كانت عند الميزاب أو لا. وقد ذكر بعض المتكلمين على الحديث المذكور أن تأويل الحديث أن الناس يلقون الحيض ولحوم الكلاب والأشياء المنتنة في الصحاري وخلف بيوتهم وفي الطريق ويجري عليها ماء المطر فيلقيها الماء إلى تلك البئر؛ لأنها في ممرّ الماء، وليس معناه أن الناس يلقون هذه الأمور في بئر يستسقى منها الماء؛ لأن هذا لا يجوز من الآحاد فضلاً عن الصحابة، ومن مشاه على ظاهره، قال: يجوز أن يكون هذا من المنافقين كانوا يلقون ذلك، فسأل بعض السائلين عن شأنها ليعلموا حكمها من الطهارة والنجاسة، فأجابﷺ بجوابه المذكور، والله سبحانه أعلم.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا، لا يخفى أن قول المصنف: فالماء طاهر، لم يقع موقعه في الجملة؛ لأن الطاهر حينئذ منها الوحدة، وحينئذ يكون الجاري على غير العذرة أكثر، فيصح إطلاق القول بأن الماء طاهر.

[م] **وَإِنْ سالَ المطَرُ مِنَ السَّقْفِ أَوْ مِنْ ثُقْبِ البَيْتِ إِنْ كانَ المطرُ دائِماً لم يَنْقَطِع بعدُ، فَهُوَ طاهِرٌ.**

[ش] يعني: إذا كان على السطح نجاسة ولم يظهر لها أثر فيه؛ لأنه حينئذ ماء جار. والثقب: الخرق النافذ، والجمع: أثقب وثقوب وأثقبة.

[م] **وَإِنِ انْقَطَعَ المطَرُ وسالَ مِنَ الثُّقْبِ إِنْ كانَتْ عَلى السَّطْحِ أَوْ أَكْثَرِهِ نَجاسَةٌ، فَهُوَ نَجِسٌ.**

[ش] سواء كانت مرئية أو غير مرئية، وإلا فهو طاهر. وعلى ما قدمنا عن أبي يوسف، بل وعن محمد أيضاً وذكرنا ما يؤيده: أن المناط في التنجيس وعدمه ظهور أثر النجاسة وعدمه، وأنه لحسن. والمثعب ـ بالفتح ـ موضع مسيل الماء، ومنه: مثاعب الحياض.

وَإذا كانَ الماءُ يَجري ضَعيفاً يَنْبَغي أَنْ يَتَوَضَّأَ عَلى الوَقارِ حتَّى يَمُرَّ عَنْهُ الماءُ المستعمَلُ.

وَقالَ بَعْضُهم: يجعَلُ يَمِينَهُ إلى أَعْلَى الماءِ؛ يَعْني: مَوْرِدُ الماءِ. وَإذا سُدَّ الماءُ مِنْ فَوْقِهِ وَبَقِيَ جَرْيُه كَما كانَ جازَ مَا يجوزُ التَّوضُّىء بِهِ.

وَأَمَّا الحدُّ في جَريانِ الماءِ إنْ ذَهَبَ بِهِ تِبْنٌ أَوْ ورقٍ، فَهُوَ جارٍ.

[م] **وَإذا كانَ الماءُ يَجري ضَعيفاً يَنْبَغي أَنْ يَتَوَضَّأَ عَلى الوَقارِ حتَّى يَمُرَّ عَنْهُ الماءُ المستعمَلُ.**

[ش] في تلك السكنات التي بين الغرفات فلا يقع التوضىء بشيء منه.

[م] **وَقالَ بَعْضُهم: يجعَلُ يَمِينَهُ إلى أَعْلَى الماءِ؛ يَعْني: مَوْرِدُ الماءِ.**

[ش] وهو ما يرد الماء منه، وعبارة غيره: ويجعل وجهه إلى مورد الماء كما قدمناه. زاد قاضي خان: ويجعل النهر بين قدميه إن كان صغيراً. ولا يخفى أن المسألة مفروضة فيما إذا توضأ، وحينئذ ففي عبارة هذا البعض قصور عن عبارة المصنف في الحال المقصود، وهو أن لا يتوضأ بما انفصل منه من الماء المستعمل كما لا يخفى أيضاً. ثم التحقيق أن لبثه بين الغرفات مقدار ما إذا وقع الاغتراف مرة بعد أخرى أن يكون من ماء سائغ رفع الحدث به واجب،وإذا كان الماء المستعمل طاهراً في أصح الروايات، فلا يتوقف ذلك على مرور جميع الماء المستعمل المنفصل منه في النهر، فإنه لو كان القدر الذي تغير به مشتملاً على شيء من الماء المستعمل وشيء من الماء الطهور، وكان الطهور هو الغالب من حيث الإجزاء جاز الوضوء بذلك، وأن اللبث بين الغرفات مقدار ما إذا وقع الاغتراف يقع جميع القدر المغترف من ماء طهور لا يخالطه شيء من المستعمل أصلاً مسنون مؤكد. والظاهر أن هذا مراد المصنف بقوله: ينبغي، واختار المصنف هذا اللفظ لما فيه من الإيهام المقيد مثله في مثل هذا الموضع للاعتناء والاهتمام بما ذكره من أحكام هذا المراد.

[م] **وَإذا سُدَّ الماءُ مِنْ فَوْقِهِ وَبَقِيَ جَرْيُه كَما كانَ جازَ مَا يجوزُ التَّوضُّىء بِهِ.**

[ش] وظاهر عبارتهم في هذه المسألة كما في الذخيرة وفي واقعات الناطفي: الماء الجاري إذا سدّ من فوق فتوضأ إنسان بما يجري في النهر وقد بقي جري الماء كان جائزاً؛ لأن هذا ماء جارٍ، انتهى. يفيد أن يكون الوضوء في النهر، فكان على المصنف أن يذكر فيه؛ لأن من الواضح جداً جواز الوضوء به، جارياً كان أو غير جارٍ خارجه إما باغترافٍ أو مما أخذ منه بإناء ونحوه، فلا يقع التقييد ببقاء جريان الماء موقعاً، ثم هم أعلا كعباً من ذكر مثله.

[م] **وَأَمَّا الحدُّ في جَريانِ الماءِ إنْ ذَهَبَ بِهِ تِبْنٌ أَوْ ورقٍ، فَهُوَ جارٍ.**

[ش] هذا قول بعض المشايخ، وعليه مشى في الخلاصة والكنز.

وَقالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ رَفَعَ يَنْحَسِرُ ما تَحْتَهُ وَيَنْقَطِعُ الجريَانُ، فَلَيْسَ بِجارٍ. وَإِنْ كانَ خِلافُهُ، فَهُوَ جارٍ.

وَفي المنتقى: إِذا كانَ بَطْنُ النَّهْرِ نَجِساً، وَجَرى عَلَيْهِ الماءُ إِنْ كانَ كَثيراً بِحَيْثُ لَا يُرى مَا تَحْتَهُ لَا يَتَنَجَّسُ، وَإِنْ كانَ جَميعُ البَطْنِ نَجِساً.

وَإِنْ كانَ في النَّهْرِ ماءٌ راكِدٌ فَتَنَجَّسَ، فَنَزلَ مِنْ أَعلاهِ ماءٌ طاهرٌ فَأَجْراهُ وَسَيَّلَهُ، فَإِنَّهُ يَطْهُرُ.

وَلَوْ تَوَضَّأَ بِهِ جَازَ إِذَا لم يَرَ لها أَثَرٌ.

[م] وَقالَ بَعْضُهُمْ: لَوْ رَفَعَ يَنْحَسِرُ ما تَحْتَهُ وَيَنْقَطِعُ الجريَانُ، فَلَيْسَ بِجارٍ. وَإِنْ كانَ خِلافُهُ، فَهُوَ جارٍ.

[ش] وهذا مرويّ عن أبي يوسف، ذكره في البدائع. ومعنى: ينحسر ما تحته: ينكشف. ونصَّ فيها وفي التحفة ومحيط رضي الدين وغيرها على أن أصح الأقاويل ما يعده الناس جارياً، وهو حسن.

[م] وَفي المنتقى: إِذا كانَ بَطْنُ النَّهْرِ نَجِساً، وَجَرى عَلَيْهِ الماءُ إِنْ كانَ كَثيراً بِحَيْثُ لَا يُرى مَا تَحْتَهُ لَا يَتَنَجَّسُ، وَإِنْ كانَ جَميعُ البَطْنِ نَجِساً.

[ش] كذا في الخلاصة، ولا يخفى أن المراد: ولم يظهر به أثرها من طعم أو لون أو ريح، وإنما لم يذكر للعلم به. ثم هذه توافق إطلاق ما ذكرناه آنفاً عن محمَّد في مسألة ماء المطر، ويشهد بإجرائه على إطلاقه ويوافقها أيضاً ما ذكرناه من مسألة ماء السطح تفريعاً على قول أبي يوسف ومحمد، والله أعلم.

[م] وَإِنْ كانَ في النَّهْرِ ماءٌ راكِدٌ فَتَنَجَّسَ، فَنَزلَ مِنْ أَعلاهِ ماءٌ طاهرٌ فَأَجْراهُ وَسَيَّلَهُ، فَإِنَّهُ يَطْهُرُ.

[ش] يعني: ما لم يظهر به أثر النجاسة، وحذفه للعلم به مع تصريحه به في قوله:

[م] وَلَوْ تَوَضَّأَ بِهِ جَازَ إِذَا لم يَرَ لها أَثَرٌ.

[ش] بل وفيه أيضاً: لأن الماء الجاري يُطهر بعضه بعضاً.




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فَصْلٌ في الحِياضِ

وَتَوسَّعُوا فِيهِ لِعُمُومِ البَلْوَى.

[م] فَصْلٌ في الحِياضِ

الحوض إذا كان عشراً في عشر بذراع الكرباس، فهو كثير لا يتنجس بوقوع النجاسة إذا لم يُرَ لها أثر إذا كانت النجاسة مرئية، وبعضهم قالوا: يتنجس من حول النجاسة مقدار حوض صغير، وبعض مشايخ بخارى جعلوه كالماء الجاري.

[م] وَتَوسَّعُوا فِيهِ لِعُمُومِ البَلْوَى.

[ش] اعلم أنه لا خلاف في أن الماء الراكد القليل يتنجس بوقوع النجاسة فيه، وأن الكثير لا يتنجس بذلك ما لم يظهر به أثر النجاسة، وإنما وقع الخلاف في بيان حدَّيْ القليل والكثير، فقال الشافعي ومن وافقه: القليل ما دون القلتين، والكثير القلتان فصاعداً، والقلتان خمس مائة رطل بالعراقي تقريباً في أصح الأوجه عند الشافعية، وقدرهما بالمساحة في أرض مستوية ذراع وربع في مثله طولاً وعرضاً وعمقاً بذراع الآدمي، ونقلوا عن الشافعي أن قدره شبران، وهو تقريب. واحتجّ بما عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: سمعت رسول الله ﷺ وهو يُسأل عن الماءِ يكون في الفلاة وما ينوبه من الدواب والسباع، فقال: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث» أخرجه أصحاب السنن، وابن خزيمة، والحاكم في صحيحهما. وأجيب بضعفه من جهة الاضطراب في سنده وفي متنه. وفي معنى القلة فيه، فإن القلة تقال على الجرة، والقربة ورأس الحبل. ومن جهة الانقطاع الباطن فيما بما يطول ذكره. وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر، والقاضي إسماعيل، وأبو بكر ابن العربي المالكون، فوجب العدول عنه. وقال أصحابنا: ما خلص بعضه إلى بعض، أي: وصل فهو قليل، وما ليس كذلك فكثير. ثم اختلفوا في تفسير الخلوص، فاتفقت الرواية عن علمائنا الثلاثة، بل قال غير واحد عن أصحابنا المتقدمين على أن الخلوص يعتبر بالتحريك، فإن حرك طرف منه فتحرك الطرف الآخر، بمعنى أنه ارتفع وانخفض من ساعته لا بعد المكث كان مما يخلص بعضه إلى بعض، وإن لم يتحرك كان مما لا يخلص بعضه إلى بعض، ولا يعتبر تموج الماء في نفسه، فإن ذلك يكون وإن كَثُر الماء ثم وقع الاختلاف فيما يكون به التحريك، فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يعتبر باغتسال إنسان في جانب منه اغتسالاً وسطاً، فإن تحرك الجانب الآخر فهو مما

....

يخلص، وإن لم يتحرك فهو مما لا يخلص. قال رضي الدين في محيطه: وهو قول أبي يوسف. وروى أبو يوسف عنه في رواية أخرى أيضاً أنه يعتبر بالتحريك باليد لا غير. وروى محمد عنه أنه يعتبر بالتحريك بالوضوء، وبه أخذ محمد. قال في المحيط والحاوي القدسي: وهو الأصح؛ لأنه الوسط. وأما المتأخرون من مشايخنا، فاعتبروا الخلوص بشيء آخر غير ما ذكر على اختلاف فيه بينهم فيه، فعن محمد بن سلام أنه اعتبره بالكدرة، فقال: إن كان الماء بحال لو اغتسل فيه وتكدر الجانب الذي اغتسل فيه بسبب الاغتسال إن وصلت الكدرة إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلى بعض، وإن لم يصل فهو مما لا يخلص. وعن أبي حفص الكبير أنه اعتبره بالصبغ، فقال: يلقى زعفران في جانب منه، فإن أثر الزعفران في الجانب الآخر، فكان مما يخلص بعضه إلى بعض وإن لم يؤثر فهو مما لا يخلص. وهذان القولان متقاربان إن لم يكونا في المعنى متحدين. وعن أبي سليمان الجوزجاني أنه اعتبر بالمساحة، فقال: إن كان عشراً في عشر فهو مما لا يخلص، وإن كان دونه فهو مما يخلص، وعزاه غير واحد إلى محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ. ثم في الخلاصة: وصورة الحوض الكبير المقدر بعشرة في عشرة أن يكون من كل جانب من جوانب الحوض عشرة أذرع، وحول الماء أربعون ذراعاً. ووجه الماء ما به ذراع، هذا مقدار الطول والعرض. قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: ولا رواية فيه عن أصحابنا في العمق. وفي التحفة والبدائع: أما العمق، فهل يشترط مع الطول والعرض. عن أبي سليمان الجوزجاني أنه قال: إن أصحابنا اعتبروا البسط دون العمق. وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني: إن كان بحال لو رفع إنسان بكفه الماء انحسر أسفله، ثم اتصل لا يتوضأ به، وإن كان بحال لا ينحسر ما تحته لا بأس بالوضوء منه. وبعد أن ذكر هذا قاضي خان في فتاواه بمعناه، قال: رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة، وكأنه يعني بما قدَّمناه عنه لا رواية عن أصحابنا في الأصول، وأن هذه الرواية في غير الأصول، فيندفع التناقض عن كلامه، أو لعله بعد النفي اطلع على هذه الرواية. ثم في الخلاصة مشيراً إلى هذا التقدير: وعليه الفتوى. ثم إن كثيراً من المتأخرين مشوا على هذا التقدير،حتى عزاه قاضي خان إلى عامّة المشايخ تسامحاً منه. ثم هذا كله إذا كان مربعاً، فلو كان مدوراً، فقال قاضي خان في فتاواه: قضى ما قيل فيه أن يكون حوله ثمانية وأربعون ذراعاً. وفي شرح الزاهدي: وهو أحوط وأليق بالفقه. وقيل: ستة وثلاثون. قال الميرغيناني: وهو الصحيح، وهو مبرهن عند الحساب، وقيل: أربعة وأربعون. ثم على هذا القول ـ أعني تقدير الكثير ـ بما ذكرنا من الذراعان، هل المعتبر ذراع الكرباس أو ذراع المساحة؟ ذهب بعضهم إلى الأوّل. قال في الهداية: وعليه الفتوى. وفي شرح الزاهدي: هو المختار. وذهب بعضهم إلى الثاني، قال قاضي خان: هو الصحيح؛ لأن ذراع المساحة بالممسوحات أليق. وفي فتاوى الولوالجي: الحوض الكبير لما كان مقدراً بعشرة أذرع في عشرة أذرع، فالمعتبر ذراع الكرباس دون المساحة، وهو سبع

....

مشتات، أي قبضات، ليس فوق كل مشت أصبع قائمة؛ لأن ذراع المساحة سبع مشتات فوق كل مشت أصبع قائمة، فالأول أليق للتوسعة، انتهى.

والمراد بالأصبع: الأصبع القائمة ارتفاع الإبهام، كما في غاية البيان. فظهر أن ذراع الكرباس أقصر من ذراع المساحة، وبسبب ذلك وقع الترفيه للناس بالتقدير بها. والكرباس ـ بالكسر ـ الثوب من القطن الأبيض معرب فارسيته، كرباس ـ بالفتح ـ لِعِزَّةِ فَعْلال، ذكره في القاموس. ونقلوا عن المحيط: أنه يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم، وعليه مشى في الكافي.

ثم على هذا القول إذا وقعت فيه نجاسة ولم يغير شيئاً من أوصافه، فقالوا: إن كانت مرئية ويعنون بها الجيفة والعذرة ونحوهما ينجس موضع وقوع النجاسة بإجماعهم، فلا يتوضىء من الجانب الذي وقعت فيه؛ لأنه لا يستيقن بحصول النجاسة فيه. وفي البدائع ذكر في ظاهر الرواية: لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة، ولكن يتوضأ من الجانب الآخر، ومعناه: أن ينزل من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ويتوضأ، كذا فسره في الإملاء عن أبي حنيفة؛ لأنا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه، انتهى. وعلى هذا مشى قاضي خان في فتاواه، ونقله المصنف قولاً لبعضهم كما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان وغيره. ثم في الكفاية شرح الهداية: وهو أربع أذرع في أربع أذرع، انتهى. وفي الذخيرة: وقال بعضهم: تحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج إليه عند الوضوء، فإن تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع. وقال بعضهم: يتحرى في ذلك إن وقع تحريه أن النجاسة لم تخلص إلى هذا الموضع توضأ وشرب منه.

قلت: وهذا هو الأصح، كما سيأتي. وفي البدائع: ورُوي عن أبي يوسف أنه يجوز التوضىء من أيِّ جانب كان إلا إذا تغيَّر لونه أو طعمه أو ريحه؛ لأن حكمه حكم الماء الجاري، انتهى.

قلت: وهوحسن جاء على ما تقدم عنه في مسألة الكلب الميت في الساقية، ونقله المصنف عن بعض مشايخ بخارى كما رأيت، ويشهد له أيضاً ما في سنن ابن ماجه عن جابر بن عبد الله، قال: انتهيت إلى غدير، فإذا فيه جيفة حمار، قال: فكففنا عنه حتى انتهى إلينا رسول الله ﷺ، فقال: «إن الماء لا ينجسه شيء»، فاستقينا وأروينا وحملنا. وفي البدائع: ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية إن كان بين الجيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه إلى بعض يجوز التوضىء فيه، وإلا فلا لما ذكرنا، انتهى.

قلت: وعلى قياس ما رُوي عن أبي يوسف أنه يجوز من كل جانب إلا إذا تغير أحد أوصافه، وإن كانت غير مرئية؛ كبول وخمر، فقال مشايخ العراق: حكمه أيضاً حكم المرئية حتى لا يتوضأ

وَعبارَةُ الذَّخيرَةِ قالُوا عَلى قَوْلِ أبي يُوسُفَ: لَا يَجوزُ ما لم يُحرِّكْ؛ لأنَّ الَّذي وَقَعَ فيهِ ماءٌ مُسْتَعْمَلٌ.

من ذلك الجانب، بل يتوضأ من الجانب الآخر لما ذكرنا. وقال مشايخ بلخ وبخارى: فعلى هذا لعل بعض العراقيين موافقون لمشايخ ما وراء النهر وبعضهم مخالفون، فيحصل الجمع بين النقلين. هذا وفي البدائع والخلاصة نقلاً عن نسخة الإمام السرخسي: إذا استنجى في حوض لا يجوز أن يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء. وفي الذخيرة: وإن كان به قرحة فغسل القيح والدماء عنها أو غسل النجاسة عن عضو من أعضائه أو ثوبة أو استنجى في الماء الجاري أو الحوض الكبير، فإن تغير الماء لا شك أنه يتنجس موضع التغير يدخل فيه شبهة قول أبي يوسف.

قلت: وبينهما تعارض كما ترى، لكن دفعه بأن ما في البدائع والخلاصة تفريع على قول العراقيين، وما في الذخيرة تفريع على قول البلخيين والبخاريين، وهو أوجه. ثم لعله يريد بشبهة قول أبي يوسف أن عند أبي يوسف: في مثله لا يتوضأ منه حتى يحركه كما ذكره الحلواني، لكن مقتضى ما قدمناه من البدائع عن أبي يوسف في النجاسة المرئية أنه يجوز الوضوء من أي جانب كان ما لم يتغير كالماء الجاري من غير توقف على تحريك لذلك المحل أن يكون هنا الأمر بطريق أوْلى.

ثم إذا عرفت هذا، فقول المصنف: ويبني على هذا إذا غسل وجهه في حوض كبير فسقط غسالته من في الماء فرفع من موضع الوضوء قبل التحريك، قالوا: على قول أبي يوسف: لا يجوز؛ لأن عنده التحريك شرط. ومشايخ بخارى قالوا: يجوز لعموم البلوى.

[م] وَعبارَةُ الذَّخيرَةِ قالُوا عَلى قَوْلِ أبي يُوسُفَ: لَا يَجوزُ ما لم يُحرِّكْ؛ لأنَّ الَّذي وَقَعَ فيهِ ماءٌ مُسْتَعْمَلٌ.

[ش] والماء المستعمل نجس عنده وغيره من مشايخ بخارى قال بالجواز وجعله كالماء الجاري لكثرة الماء، وتوسع فيه لعموم البلوى، انتهى مشكل. فإنه ينبغي أن يجوز عند عامّة المشايخ؛ لأن مشايخ العراق والمحققين من مشايخ ما وراء النهر على أن الماء المستعمل طاهر، ثم هو مستهلك في هذا الماء فيما يظهر. وأما على قول القائلين من البخاريين بأن الماء المستعمل نجس، فلأن نجاسته غير مرئية من غير هذا التقييد كالماء الجاري؛ فلا جرم أن قال قاضي خان في فتاواه: وإن كانت النجاسة غير مرئية كالبول ونحوه ـ على قول مشايخ العراق ـ هي والمرئية سواء. وقال مشايخنا ومشايخ بلخ: جاز الوضوء في موضع النجاسة، وأجمعوا على أنه لو توضأ إنسان في الحوض الكبير أو غتسل كان لغيره أن يغتسل في موضع الاغتسال، انتهى. ثم ما ذكرنا من البدائع عن أبي يوسف تقييد الجواز هنا أيضاً من غير اشتراط التحريك بطريق أوْلى، كما نبَّهنا عليه

وَعلى هَذَا إِذا كانَ الرِّجالُ صُفوفاً يَتَوَضَّؤُونَ مِنَ الحَوْضِ الكبيرِ جَازَ.

في مسألة الاستنجاء السابقة آنفاً مع ما معها، فليكن ذلك منك على ذكر، وهذا على اعتبار التقدير بالكثير بما تقدم. والذي عليه الكرخي وتابعه عليه جماعة من محققي المشايخ منهم شمس الأئمة السرخسي، واختاره صاحب البدائع وصاحب الغاية، وقالوا: إنه ظاهر المذهب عن أبي حنيفة، وأنه الأصح أنه لا عبرة للتقدير في هذا الباب، بل هو مفوض إلى رأي المبتلى، فإن كان أكبر رأيه أن النجاسة خلصت إلى ذلك الموضع لا يجوز التوضيء منه، وإلا جاز، قالوا: وهو الأليق بأصل أبي حنيفة؛ أعني عدم التحكيم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي، والنصوص فيه إلى رأي المبتلى بناءً على عدم صحة ثبوت تقديره شرعاً بشيء معين، ولم يُنقل عن أبي يوسف في ذلك شيء أصلاً. وأما ما عن محمد من التقدير بعشر في عشر، وقيل: بثمان في ثمان، وبه أخذ محمد بن سلمة وقيل: باثني عشر في اثني عشر، فقيل: إنه سئل عن الحوض الذي يجوز فيه التوضيء ولا ينجس بوقوع النجاسة، فقال: مقدار مسجدي هذا فمسحوه واختلفت روايتهم في مقداره، قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: وهذا التفاوت بمساحة داخل المسجد وخارجه، انتهى. وكونه كذلك في نظره لا يلزم غيره؛ لأنه إذا وجب كون الماء الكثير ما استكثره المبتلى على وجه لا يخلص بعضه إلى بعض فاستكثار واحد لا يلزم غيره، بل يختلف ذلك باختلاف ما يقع في قلب كل. ويؤيّده ما في البدائع وعبد الله بن المبارك اعتبره بالعشرة أولاً ثم بخمسة عشر في خمسة عشر، وإليه ذهب أبو سطيح البلخي، فقال: إن كان خمسة عشر في خمسة عشر أرجو أن يجوز، وإن كان عشرين في عشرين لا أجد في قلبي شيئاً، انتهى. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وقال عامة مشايخ بلخ إن كان خمسة عشر في خمسة عشر، فهذا مما لا شبهة فيه، انتهى.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وليس هذا من قبيل الأمور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد، انتهى. ويؤيّده ما في شرح الزاهدي نقلاً عن صلاة المحسن: وأصح حدّه ما لا يخلص بعض الماء إلى البعض يظن المبتلى به واجتهاده، ولا يناظِرُ المجتهدَ فيه، انتهى. وقد ذكر غير واحد رجوع محمد عن التقدير، منهم أبو عصمة، ففي الكافي للحاكم الشهيد قال أبو عصمة: كان محمد يقول في ذلك عشراً في عشر، ثم رجع إلى قول أبي حنيفة، وقال: إني لا أقدر في ذلك قدراً، انتهى. فالتقدير حينئذ ليس بقول أحد من علمائنا الثلاثة، فاغتنم هذه الجملة المحررة، فإنها عزيزة الحصول.

[م] **وَعلى هَذَا إِذا كانَ الرِّجالُ صُفوفاً يَتَوَضَّؤُونَ مِنَ الحَوْضِ الكبيرِ جَازَ.**

[ش] أي: وعلى قول مشايخ بخارى يتفرع هذا الفرع المذكور، لكن بعد أن يكون المذكور فيه لفظ في الحوض مكان من الحوض، فإن التوضيء منه لا يستلزم البتة وقوع الغسالة فيه بخلاف التوضيء فيه، وكون وضوء المتوضيء منه بحيث تقع غسالاتهم خارجه جائز، فإن ذلك مجمعاً

وَفي أَجْناسِ النَّاطفيِّ: إنَّ مَنِ اغْتَسَلَ في حَوْضٍ كَبيرٍ، فَلِلآخَرِ أَنْ يَتَوَضَّأَ في ذَلِكَ المكانِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَغْتَسِلَ في الحوْضِ الكَبيرِ بِناحِيَةِ الجيفَةِ.

والأَصْلُ فيهِ إذا لم تَكُنِ النَّجاسَةُ مَرْئِيَّةٌ أَنْ يجوزَ مُطْلَقاً.

عليه لا يتفرع على قول قوم دون آخرين. معلوم لكل ذي تميز من المسلمين ومثله غير مقصود الإفادة لأرباب التصانيف عادة، ووجه بناء جواز وضوء المتوضئين فيه على قول البخاريين أن الحوض الكبير عندهم صار بمنزلة الماء الجاري لكثرة الماء مع عموم البلية، وكان حكمه حكمه، فيجوز وضوءه فيه كما يجوز في الماء الجاري.

وقد عرفت أن هذا أيضاً مقتضى قول عامّة المشايخ، وأن عبارة قاضي خان تفسده؛ فلا جرم أن في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ قوم يتوضؤون صفاً على شط النهر جاز، وكذا في الحوض؛ لأن ماء الحوض في حكم ماء جارٍ، انتهى. وإنما أراد الحوض الكبير بالضرورة كما ذكر شيخنا رحمه الله تعالى.

[م] **وَفي أَجْناسِ النَّاطفيِّ: إنَّ مَنِ اغْتَسَلَ في حَوْضٍ كَبيرٍ، فَلِلآخَرِ أَنْ يَتَوَضَّأَ في ذَلِكَ المكانِ.**

[ش] ونقله في تجنيس الملتقط عن محمد بلفظ: فلرجل آخر أن يغتسل في ذلك المكان، والمعنى واحد. وقد ذكرنا عن قاضي خان إجماعهم على ذلك، ووجهه ظاهر كما أشرنا إليه غير مرة.

[م] **وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَغْتَسِلَ في الحوْضِ الكَبيرِ بِناحِيَةِ الجيفَةِ.**

[ش] زاد في تنجيس الملتقط: وكذلك في البحر.

[م] **والأَصْلُ فيهِ إذا لم تَكُنِ النَّجاسَةُ مَرْئِيَّةٌ أَنْ يجوزَ مُطْلَقاً.**

[ش] أي: والأصل في الجواب في هاتين المسألتين وغيرهما من مسائل وقوع النجاسة في الحوض الكبير أن النجاسة الواقعة فيه إن كانت غير مرئية يجوز الطهارة منه من سائر جوانبه ما لم يظهر لها أثر، فتفرع عليه أنه يجوز الوضوء والاغتسال من مكان الغسل الأول فيه في المسألة الأولى؛ لأن غاية ما في ذلك أنه توضأ من مكان وقعت فيه نجاسة غير مرئية، وهي الماء المستعمل بناءً على أنه نجس، ولو كان الواقع ثمة نجاسة غير مرئية مجمع على نجاستهما لجاز، فكذا إذا كان الواقع هذا الماء وإن كانت مرئية لا تجوز الطهارة منه من الجانب الواقعة فيه فيتفرع عليه عدم جواز الاغتسال في هذه المسألة الثانية؛ لأنها من جزئيات هذا الأصل، إلا أن المصنف طوى ذكر هذا الأصل الثاني هنا لتقدم ذكره.

وَعَنِ الفَقِيهِ أَبي جَعْفَرٍ: لَوْ تَوَضَّأَ في أَجِمَّةِ القَصَبِ، فَإِنْ كانَ لَا يخلُصُ بَعْضُهُ إلى بَعْضٍ جازَ.

وَاتِّصالِ القَصبِ بِالقَصَبِ لَا يُمْنَعُ اتِّصالَ الماءِ بالماءِ.

وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ في ماءٍ فِيها زَرْعٌ.

لكن لا يخفى ما في هذا الاختصار من الإبهام مع إيهام أن ما ذكره من الأصل فيما ليست بمرئية مجمع عليه. وقد عرفت ما في كل من الأصلين من الخلاف حتى إنه ينعكس الجواب في المسألة الأولى تفريعاً على قول العراقيين، وفي الثانية بناء على ما عن أبي يوسف، فاستغن عن الإعادة بملاحظة ذلك، فإنه منك قريب.

[م] **وَعَنِ الفَقِيهِ أَبي جَعْفَرٍ: لَوْ تَوَضَّأَ في أَجِمَّةِ القَصَبِ، فَإِنْ كانَ لَا يخلُصُ بَعْضُهُ إلى بَعْضٍ جازَ.**

[ش] الوضوء؛ لأن الماء المشار إليه حينئذ كثير كما تقدم. ولو كان الماءالمستعمل الواقع فيه نجساً فلم يمنع، فكيف وهو طاهر كما هو الأصح!

[م] **وَاتِّصالِ القَصبِ بِالقَصَبِ لَا يُمْنَعُ اتِّصالَ الماءِ بالماءِ.**

[ش] لما للماء من اللطافة وقوة المداخلة فيما بين ذلك، وإنما قيد الجواز بالشرط المذكور لأنه لو كان لا يخلص بعضه إلى بعض لا يجوز كما هو المفهوم المخالف لجواب المسألة، لكن على القول بنجاسة الماء المستعمل. أمّا على طهارته، فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه أن القدر الذي يغترفه منه لإسقاط فرض مسح أو غسل ماء مستعمل أو ما يمازجه ماء مستعمل مساوٍ له أو غالب عليه الأجمة محرك الشجر الكثير الملتف، والمراد بها ههنا البَطِيحَةِ التي هي مَنبتُ القصب.

[م] **وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ في ماءٍ فِيها زَرْعٌ.**

[ش] كذا في عدّه نسخ، ولعله سقط من القلم لفظ بأرض بعد لفظ: ما، وإلا فالظاهر فيه ذرع، أي: فإن كان لا يخلص بعضه إلى بعض يجوز لما ذكرنا. واتصال الزرع بالزرع لا يمنع اتصال الماء بالماء، وإن كان مما يخلص فيجوز على الرواية المختارة في طهارة المستعمل بالشرط الذي سلف،ولا يجوز على القول بنجاسته.

واعلم أن هاتين المسألتين في الخلاصة، بما نصه: وفي فوائد الفقيه أبي جعفر الهندواني: لو توضأ في أجمة القصب أو في أرض فيها زرع متصل بعضها ببعض إن كان عشراً في عشر يجوز،

وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ مِنْ غَديرٍ وَعَلى وَجْهِ الماءِ جَنْزَوارَة، فَقَدْ قيلَ: إِنْ كانَ بِحالٍ يَتَحَرَّكُ بِتَحْريكِ الماءِ يجوزُ.

واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الماء بالماء، انتهى. فكأن المصنف وضع عدم الخلوص موضع التقدير بعشر لعلمه بأن الصحيح كون المناط عدم الخلوص، وفي بعض النسخ مكان قوله: فإن كان لا يخلص بعضه إلى بعض بأن كان القصب لا يتخلص بعضه من بعض.

وعلى هذا، فلعلَّ المصنف إنما ذكر هذا التقييد الجواز بطريق أولى فيما إذا كان القصب غير مشتبك بعضه ببعض، فإن عدم ذلك أجدر في كونه لا يمنع اتصال الماء بالماء من كون اشتباكه كذلك كان عليه حينئذ أن يتقيد بكونه عشراً في عشر أو بعدم الخلوص، ثم يأتي فيه بعد ذلك ما ذكرنا من التفصيل.

[م] **وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ مِنْ غَديرٍ وَعَلى وَجْهِ الماءِ جَنْزَوارَة، فَقَدْ قيلَ: إِنْ كانَ بِحالٍ يَتَحَرَّكُ بِتَحْريكِ الماءِ يجوزُ.**

[ش] الغدير: القطعة من الماء يغادرها السيل، فقيل: بمعنى مفاعل من غادره، أو بمعنى مفعل من أغدره، أو بمعنى فاعل؛ لأنه يغدر بأهله لانقطاعه عند شدة الحاجة إليه. ويريد به اصطلاحاً: ما لا يتحرك طرفه بتحريك الطرف الآخر.

ثم لا يخفى مما قدمناه غير مرة أن المناسب أن يقول: في غدير؛ كما في الخلاصة وشرح الزاهدي. ولا يحتاج إلى تقدير فيه؛ لأن من الواضح أنه لو توضأ منه لا فيه لم يكن في الجواز خلاف سواء تحرك بتحريك الماء أو لا، ثم لفظ جنزوارة فارسي يراد به الطُّحْلُب ـ بفتح الطاء وسكون الحاء المهملتين وضم اللام وفتحها ـ ويقال له: العرمص. وثور الماء: وهو نبت أخضر يعلو الماء بعضه على بعض، وإنما وقع تقييد الجواز بالشرط المذكور؛ لأن به يُعلم أن الطحلب لم يمنع من انتقال ذلك الماء المستعمل المنتقل منه في ماء الحوض إلى محل آخر وتلاشيه فيه، فلا يقع الوضوء بماء مستعمل، فصار كما لو توضأ من حوض كبير مسقف وسقفه غير متصل بالماء؛ بخلاف ما إذا كان لا يتحرك الطحلب بتحريك الماء، فإنه لا يجوز كما هو المفهوم المخالف لما في الكتاب، فإن عدم تحريكه بتحريك الماء يدل على أنه بحالة من التكاثف والاستمساك لسطح الماء بحيث يمنع انتقال الماء المستعمل الواقع فيه من ذلك المحل إلى محل آخر أو تلاشيه فيه، فيقع الوضوء بماء مستعمل كالوضوء من ثقب صغير من حوض مسقف متصل ماؤه فيه أو من حوض متجمد متصل ماؤه بالجمد وهو لا يتحرك بتحريك الماء، فلا يجوز لأن الماء حينئذ في الثقب كما في الطست، ثم هذا أيضاً بناءً على نجاسة الماء المستعمل.

وأما على القول بطهارته، فالحكم فيه ما ذكرناه في السابقة وسابقتها. ثم الظاهر أن المراد

وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ مِنْ حَوْضٍ انْجَمَدَ ماؤُه، والجَمْدُ رَقيقٌ يَتكَسَّرُ بِالتَّحْرِيكِ.

أَمَّا إِذَا كانَ الجَمَدُ كَثيراً قِطَعاً قِطَعاً لَا يَتَحَرَّكُ بِالتَّحْريكِ، لَا يَجوزُ. وَإِنْ كانَ قَليلاً يَتَحَرَّكُ بِتَحْريكِ الماءِ يجوزُ.

بكون الطحلب بحالة يتحرك بتحريك الماء بل يكون بحالة يتحرك منه كما هو على محل ذلك الماء الذي تحرك وعلى ما قرب منه، لا أن يكون بحالة يتحرك جميعه بتحريك طرف من الماء، فإن الظاهر أن تحريك جميع الطحلب الذي شمل جميع وجه الماء إذا كان تحريك طرف من الماء إنما بواسطة تحرك ما تحته من الماء الذي حصل بواسطة الطرف المذكور أيضاً، وحينئذ فلا يكون غديراً لكن الفرض أنه غدير، فتأمله.

هذا وما ذكره المصنف من جواب المسألة بلفظ: قيل: هو في الخلاصة وشرح الزاهدي؛ مجزوم به، وهو في الخلاصة يشبه أن يكون منقولاً من فوائد الهندواني.

[م] وَكَذا لَوْ تَوَضَّأَ مِنْ حَوْضٍ انْجَمَدَ ماؤُه، والجَمْدُ رَقيقٌ يَتَكَسَّرُ بِالتَّحْرِيكِ.

[ش] يجوز أيضاً، وقد كان المناسب أيضاً أن يقول: في حوض لما تقدم غير مرة، وإنما قيّد الجواز بهذه الجملة الحالية لأن كون الجمد ينكسر بتحريك الماء لا يمنع من انتقال الماء المنفصل منه في الحوض من ذلك المحل الواقع فيه بواسطة حركته أَمِنَ تلاشيه فيه، فلا يقع الوضوء بماء مستعمل.

[م] أَمَّا إِذَا كانَ الجَمَدُ كَثيراً قِطَعاً قِطَعاً لَا يَتَحَرَّكُ بِالتَّحْريكِ، لَا يَجوزُ.

[ش] أي: إذا كان الجمد على وجه الماء مقداراً كثيراً حال كونه قطعاً قطعاً، وهو بحال لا يتحرك بتحريك الماء بتَحْته لا يجوز الوضوء فيه لما ذكرنا غير مرة، ثم هذا أيضاً بناء على نجاسة الماء المستعمل.

وأما على طهارته، فالجواب ما ذكرنا في السابقات، فإنما قال: قطعاً قطعاً؛ لأنه لو كان الجمد قطعة واحدة على الماء وثقب فيه ثقب، فإن كان الجمد غير متصل بالماء فسيذكر المصنف أنه يجوز بلا خلاف، وهو كذلك بعد أن يكون الثقب صغيراً كما سنذكره. وإن كان متصلاً به، فسنذكر أيضاً ما قالوا فيه.

[م] وَإِنْ كانَ قَليلاً يَتَحَرَّكُ بِتَحْريكِ الماءِ يجوزُ.

وَالحَوْضَ إِذا تَجَمَّدَ ماؤُهُ فَثُقِبَ في مَوْضِعٍ مِنْهُ فَوَقَعَتْ نَجاسَةٌ فِيهِ أَوْ وَلَغَ فيهِ كَلْبٌ وَتَوَضَّأَ بِهِ إِنْسانٌ، قالَ نُصَيْر، وَأَبُو بَكْرِ الإِسْكافِ: يَتَنَجَّسُ. وَقالَ عَبْدُ اللهِ بْنِ المبارَكِ، وَأَبُو حَفْصٍ الكَبيرُ البُخاريّ: لَا يَتَنَجَّسُ إِذا كانَ الماءُ تَحْتَ الجمَدِ عَشْراً في عَشْرٍ، فَإِنْ كانَ مُتَّصِلاً بِالجمْدِ فَالفَتْوى عَلى قَوْلِ نُصَيْر وَأَبي بَكْرٍ، وَإِنْ كانَ مَنْفَصِلاً عَنِ الجَمْدِ يَجوزُ بِلا خِلافٍ، كَالحوْضِ المسْقَفِ.

[ش] لأن الماء الواقع فيه حينئذ ينتقل من ذلك الموضع إلى غيره أو يستهلك فيه، فلا يقع الوضوء من ماء مستعمل، كما ذكرنا ذلك التفاوت.

[م] **وَالحَوْضَ إِذا تَجَمَّدَ ماؤُهُ فَثُقِبَ في مَوْضِعٍ مِنْهُ فَوَقَعَتْ نَجاسَةٌ فِيهِ أَوْ وَلَغَ فيهِ كَلْبٌ وَتَوَضَّأَ بِهِ إِنْسانٌ، قالَ نُصَيْر، وَأَبُو بَكْرِ الإِسْكافِ: يَتَنَجَّسُ. وَقالَ عَبْدُ اللهِ بْنِ المبارَكِ، وَأَبُو حَفْصٍ الكَبيرُ البُخاريّ: لَا يَتَنَجَّسُ إِذا كانَ الماءُ تَحْتَ الجمَدِ عَشْراً في عَشْرٍ، فَإِنْ كانَ مُتَّصِلاً بِالجمْدِ فَالفَتْوى عَلى قَوْلِ نُصَيْر وَأَبي بَكْرٍ، وَإِنْ كانَ مَنْفَصِلاً عَنِ الجَمْدِ يَجوزُ بِلا خِلافٍ، كَالحوْضِ المسْقَفِ.**

[ش] قد رأينا أن نذكر ما وقفنا عليه في هذه المسألة، ثم نذكر ما في كلام المصنف؛ ففي البدائع: فإن كان ـ يعني الماء ـ الذي في الحوض الكبير جامداً وثقب في موضع منه، فإن كان الماء غير متصل بالجمد يجوز التوضيء فيه بلا خلاف، وإن كان متصلاً به، فإن كان الثقب واسعاً بحيث لا يخلص بعضه إلى بعض فكذلك؛ لأنه بمنزلة الحوض الكبير. وإن كان الثقب صغيراً؟ اختلف المشايخ فيه، قال نصير بن يحيى وأبو بكر الإسكاف: لا خير فيه، وسئل ابن المبارك فقال: لا بأس به، وقال: أليس الماء يضطرب من تحته؟ وهو قول الشيخ أبي حفص الكبير، وهذا أوسع والأوّل أحوط. وقالوا: إذا حرَّك موضع الثقب تحريكاً بليغاً يعلم عنده أن ما كان راكداً ذهب عن هذا المكان، وهذا ماء جديد يجوز بلا خلاف، انتهى. ونقل هذا في الذخيرة عن الفقيه أبي أحمد العياصي، وعلله بأن الماء يجري تحت الجمد بالتحريك، وذكر فيها وفي الخلاصة: الحوض الكبير إذا انجمد ماؤه فثقب إنسان ثقباً وتوضأ منه إن كان الماء على وجه الجمد أو تحت الجمد منفصلاً عن الجمد يجوز. وإن كان متصلاً بالجمد؟ اختلف المشايخ رحمهم الله فيه، بعضهم اعتبروا جملة الماء حتى لا يتنجس، وبعضهم اعتبر موضع الثقب إن كان كبيراً على التفسير الذي ذكرنا يجوز التوضيء منه، وإلا فلا. وفي الفتاوى الخانية: حوض كبير انجمد وثقب إن كان الماء تحت الجمد غير ملتزق بالجمد جاز فيه الوضوء، وإن كان ملتزقاً بالجمد إلا أنه يتحرك بالتحريك، فإن حرك الماء عند إدخال كل عضو مرة جاز، انتهى. وهذا أَوْلى من إطلاق ما في فتاوى الولوالجي. وإن كان متصلاً لا يجوز؛ لأنه صار كالقصعة، انتهى.

....

فإذا حصلت على هذا، فظاهر سوق كلام المصنف يفيد أولاً: أن النجاسة إذا وقعت في ثقب الحوض المتجمد أن عند نصير وأبي بكر الإسكاف: يتنجس الحوض، سواء كان الماء ملتزقاً بالجمد أو منسفلاً عنه، ثم ينافيه قوله ثانياً: وإن كان منفصلاً عن الجمد يجوز بلا خلاف. فإن قلت: لِمَ لَمْ يحمل ما عن نصير وأبي بكر الإسكاف على ما إذا كان الماء متصلاً بالجمد بقرينة هذا الجمد؟ هذا الذي ذكره ثانياً، وقد اندفع التناقض عن المصنف.

قلت: لأنه ينافيه قوله: فإن كان متصلاً بالجمد فالفتوى على قول نصير، فإنه يفيد أن موضوع المسألة ما هو أعمّ من ذلك، وأن نصيراً وأبا بكر يقولان ينجس مطلقاً، وابن المبارك وأبا حفص يقولان لا ينجس مطلقاً، فتأمله.

وأيضاً قد عرفت أن وضع المسألة فيما إذا كان الثقب صغيراً، ولعل من لم يقيد به ـ كالمصنف ـ يرى أن ذلك معلوم الإرادة من إطلاقه في مثل هذه الصورة. وأيضاً قد عرفت أن المناسب أن يقول: أو توضأ فيه؛ لأنه لو توضأ به لا فيه، فليس في جواز الوضوء من ذلك الموضع الذي منه خلاف. ثم هذا بناءً على أن الماء المستعمل نجس، وإلا فالحكم ما مرَّ في السوابق.

وأيضاً ترك تقييد المصنف قول ابن المبارك وأبي حفص بما إذا كان تحت الجمد عشراً في عشر أولى؛ لأن المسألة إنما هي موضوعة في التوضيء من الثقب الحادث في ماء الحوض الكبير المتجمد، وإلا فإن كانت موضوعة فيما هو أعمّ منه، فقد كان الواجب أن يقيد قول نصير وأبي بكر الإسكاف بذلك أيضاً، فإنه لا خلاف فيما إذا كان عشراً في عشر والماء متسفل عن الجمد كما صرَّح به آخراً، والتقييد المذكور يفيد أنه على الخلاف. ثم هذا عن ابن المبارك على ما في البدائع إنما يتمشى على قوله الأول. أما على قوله الأول إما على ما رجع إليه آخراً على ما فيها أيضاً، فقياسه أن يقيد بخمسة عشر في خمسة عشر.

وقدمنا أيضاً أن الشيخ أبا حفص الكبير البخاري اعتبر الخلوص بالصَّبْغِ لا بالمساحة، فقياس قوله أن يقال في هذه المسألة: إن كان الماء تحت الجمد لا يخلص بعضه إلى بعض، وذلك بأن يكون بحال لو وضع في طرف منه زعفران مثلاً لا يؤثر في الطرف الآخر أيضاً كان الأَوْلى أن يقول: كالحوض المسقف المتجافي عن الماء، فإنه لو كان ملتزقاً بالماء فالكلام فيه كالكلام في الحوض المتجمد ماؤه الملتصق به كما يشير إليه قاضي خان. ولو كان الحوض مسقفاً وكونه أقل من عشرة أذرع ينظر إن كان الماء منفصلاً عن السقف جاز فيه الوضوء، انتهى. فكُنْ على بصيرة من هذه الأمور التي نبهناك عليها.

وَإِنْ ثُقِبَ الجمْدُ، فَعَلى الماءُ في الثُّقْبِ فَوَلَغَ الكَلْبُ يَتَنَجَّسُ عِنْدَ عَامَّةِ العُلَماءِ، فَلَمْ تَزَلْ نَجاسَتَهُ مَا لم يَخْرُجْ ما في الثُّقْبِ مِنَ الماءِ.

وَلَوْ تَوَضَّأَ مِنْ ثُقْبِ جمْدِ الماءِ وَلم تَقْطُرْ غُسالتُه في الماءِ جازَ عَلى كُلِّ حالٍ.

[م] **وَإِنْ ثُقِبَ الجمْدُ، فَعَلى الماءُ في الثُّقْبِ فَوَلَغَ الكَلْبُ يَتَنَجَّسُ عِنْدَ عَامَّةِ العُلَماءِ.**

[ش] أي: فارتفع الماء في الثقب الذي في الجمد ولم يخرج منه، وكان الثقب صغيراً يتنجس عند عامة العلماء ذلك الماء الذي في الثقب؛ لأن الحوض لا. عرفت أن المسألة مفروضة في الحوض الكبير. ثم إذا تنجس الذي في الثقب:

[م] **فَلَمْ تَزَلْ نَجاسَتَهُ مَا لم يَخْرُجْ ما في الثُّقْبِ مِنَ الماءِ.**

[ش] ولا يخفى أولاً أن حق العبارة: ولا تزول نجاسته، أو : ثم لا تزول نجاسته ما لم يخرج منه، فيه نظر. فقد سمعت ما في البدائع من أنهم قالوا: إذا حرك موضع الثقب تحريكاً بليغاً يعلم عنده أن ما كان راكداً ذهب عن هذا المكان، وهذا ماء جديد يجوز بلا خلاف. وفي الخلاصة: وإن كان الماء في الثقب كالماء في الطست والثقب صغير لا يجوز التوضيء فيه، ولو تنجس موضع الثقب ثم ذاب الجمد بتدريج الماء نجس. وقال الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني: الماء طاهر سواء ذاب بتدريج أو بدفعة واحدة، انتهى.

قلت: وهذا هو المتجه بعد أن الحوض كبير ولم يظهر للنجاسة أثر فيه كما هو فرض المسألة، وقد يأتي على هذا ما في الخلاصة أيضاً من غير حكاية خلاف مع بيان الوجه فيه، حيث قال فيها بعد هذا الذي نقلناه الآن عنها: الماء النجس إذا دخل الحوض الكبير لا يتنجس الحوض، وإن كان الماء النجس على ماء الحوض غالباً لأنه كلما اتصل الماء بالحوض صار ماء الحوض عليه غالباً، انتهى. بل هذا أبلغ كما هو غير خافٍ، فتنبه لذلك.

ثم اعلم أن النووي نقل عن أهل اللغة: ولغ الكلب في الإناء بفتح اللام فيهما، ونقل ابن جني الكسر في المستقبل أيضاً، وذكر المطرزي عن ثعلب: ولغ بكسر اللام ولكنها لغة غير فصيحة، ومستقبل ولغ بالكسر يلغ بالفتح، وزاد ابن القطاع الكسر أيضاً كما في الماضي، ثم المصدر كما في القاموس ولغاً وبضم وولوغاً وولغاناً يحركه شرب ما فيه أو أدخل لسانه فيه فحركه خاص بالسباع، ومن الطير بالذباب.

[م] **وَلَوْ تَوَضَّأَ مِنْ ثُقْبِ جمْدِ الماءِ وَلم تَقْطُرْ غُسالتُه في الماءِ جازَ عَلى كُلِّ حالٍ.**

وَلَوْ وَقَعَ في الثُّقْبِ شاةٌ أَوْ غَيرها فَماتَت إِنْ كانَ الماءُ تَحْتَ الجمْدِ عَشراً في عَشْرٍ لَا يَتنجَّسُ، وَإِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ عَشْرٍ في عَشْرٍ يَتَنَجَّسُ.

وَلَوْ أَنَّ ماءَ الحَوْضِ إِذا كانَ عَشْراً في عَشْرٍ فَتَسَفَّلَ فصارَ سَبْعاً في سَبْعٍ، فَوَقَعَتِ النَّجاسَةُ فيهِ تَنَجَّسَ، فَإِنِ امْتَلأَ صارَ نَجِساً، وَهَذا مَحْكِيٌّ في البَدائع عَنْ أَبي القاسِمِ الصَّفَّارِ، غَير أَنَّ فَرْضَ المسأَلَةِ فِيها في الحَوْضِ الكبيرِ وَقَعَتْ فيه نَجاسَةٌ ثُمَّ قَلَّ ماؤُه حَتَّى صارَ يَخلُصُ بَعْضُه إلى بَعْضٍ ثُمَّ وَقَعَتْ فِيهِ نَجاسَةٌ ثُمَّ عاوَدَهُ الماءُ حتَّى امْتلأَ وَلم يَخرُجْ مِنْهُ شيءٌ مِنْ غيرِ السُّنَنِ أَمْ تَقديرُ ذِراعانِ في ....

[ش] يعني: سواء كان الجمد متصلاً بالماء أو متجافياً عنه، وسواء كان الثقب صغيراً أو كبيراً، وسواء كان الحوض صغيراً أو كبيراً، وأيضاً هذا من الطهور بحيث كان الأوْلى تركه.

[م] وَلَوْ وَقَعَ في الثُّقْبِ شاةٌ أَوْ غَيرها فَماتَت إِنْ كانَ الماءُ تَحْتَ الجمْدِ عَشراً في عَشْرٍ لَا يَتنجَّسُ، وَإِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ عَشْرٍ في عَشْرٍ يَتَنَجَّسُ.

[ش] وهذا الجواب أيضاً ظاهر تفريعاً على تقدير الكثير بالقدر المذكور من المساحة كما هو المختار عند كثير من المتأخرين كما تقدم. وأما على ما سواه الأصح عند غيرهم فيوضع موضع عشراً في عشر إن كان كثيراً لا يخلص بعضه إلى بعض، وموضع: وإن كان أقل من عشر في عشر وإن كان يخلص بعضه إلى بعض أو عشراً في عشر يتنجس، وإلا فلا. ثم إذا لم يتنجس ماء الحوض أو ما في الثقب لكونه كثيراً لا يتوضأ من الثقب إن كان صغيراً، ولا مما قرب من الشاة إن كان كبيراً ما دامت في ذلك المحل بل مما سواه لما تقدّم أنه لا يتوضأ من مكان الجيفة في مثله، ويتوضأ مما سواه، فكن منه على ذكر. ثم في القاموس: جمد الماء وكل سائل كنصر وكرم جمد أو جموداً ضد ذاب فهو جامد، وجمد سُمي بالمصدر، والجمد محركة الثلج، وجمد جامداً، والماء الجامد.

[م] وَلَوْ أَنَّ ماءَ الحَوْضِ إِذا كانَ عَشْراً في عَشْرٍ فَتَسَفَّلَ فصارَ سَبْعاً في سَبْعٍ، فَوَقَعَتِ النَّجاسَةُ فيهِ تَنَجَّسَ.

[ش] قليلاً كانت أو كثيراً لأنه ليس يكسر، بناءً على أن الكثير مقدر بعشر في عشر فصاعداً.

[م] فَإِنِ امْتَلأَ صارَ نَجِساً، وَهَذا مَحْكِيٌّ في البَدائع عَنْ أَبي القاسِمِ الصَّفَّارِ، غَير أَنَّ فَرْضَ المسأَلَةِ فِيها في الحَوْضِ الكبيرِ وَقَعَتْ فيه نَجاسَةٌ ثُمَّ قَلَّ ماؤُه حَتَّى صارَ يَخلُصُ بَعْضُه إلى بَعْضٍ ثُمَّ وَقَعَتْ فِيهِ نَجاسَةٌ ثُمَّ عاوَدَهُ الماءُ حتَّى امْتلأَ وَلم يَخرُجْ مِنْهُ شيءٌ مِنْ غيرِ السُّنَنِ أَمْ تَقديرُ ذِراعانِ في

مِقْدارِ الحَوْضِ الكَبيرِ وَلَوْ في مِقْدارِ نُقْصانِهِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ ماسَ على تَفْويضِ الكَثيرِ إِلى ظَنِّ المُبْتَلي أَنَّه لَا يَخلُصُ بَعْضه إِلى بَعْضٍ، ثُمَّ هذا الجوابُ مبنيٌّ عَلى مَا تَداوَلُوهُ في كَثيرٍ مِنْ مسائِلِ هَذا البابِ مِنْ أَنَّ العِبْرَةَ لِوَقْتِ وُقوعِ النَّجاسةِ، وقيلَ: لَا يصيرُ نَجِساً.

حَوْضٌ كَبيرٌ وَفِيهِ نَجاساتٌ فَامْتَلأَ قيلَ: هُوَ نَجِسٌ، وَقيلَ: لَيْسَ بِنَجِسٍ، وَبِهِ أَخَذَ مَشايخُ بُخَارَى رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، ذَكَرَهُ في الذَّخيرةِ.

مِقْدارِ الحَوْضِ الكَبيرِ وَلَوْ في مِقْدارِ نُقْصانِهِ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ ماسَ على تَفْويضِ الكَثيرِ إِلى ظَنِّ المُبْتَلي أَنَّه لَا يَخلُصُ بَعْضه إِلى بَعْضٍ، ثُمَّ هذا الجوابُ مبنيٌّ عَلى مَا تَداوَلُوهُ في كَثيرٍ مِنْ مسائِلِ هَذا البابِ مِنْ أَنَّ العِبْرَةَ لِوَقْتِ وُقوعِ النَّجاسةِ، وقيلَ: لَا يصيرُ نَجِساً.

[ش] ووجهه غير طاهر، وعكس هذه الصورة في المعنى ما في الفتاوى الخانية: حوض أعلاه ضيق وأسفله عشر في عشر وقعت فيه نجاسة، فتنجس أعلاه ثم انتهى إلى موضع هو عشر في عشر يصير طاهراً، ويجعل كأن النجاسة وقعت فيه في هذا الحال كالحوض المتجمد إذا كان الماء في ثقبه، وثقبه أقل من عشر في عشر يتنجس ما كان في الثقب، فإن قلَّ الماء وتسفل يطهر. وقال بعضهم: لا يطهر بمنزلة الماء القليل إذا وقعت فيه نجاسة ثم انبسط وصار عشراً في عشر. وينبغي الأسفل حملة كان نجساً، ويصير النجس غالباً على الظاهر في وقت واحد. وإن وقع الماء النجس في الجواب على التفصيل إن كان الماء الذي تنجس في أعلا الحوض أكثر من الماء في أسفله ووقع الماء النجس في أسفل الحوض على التدريج والتفاريق كان الماء طاهر كالغدير اليابس إذا كان فيه نجاسات، وموضع دخول الماء طاهراً واجتمع الماء في مكان طاهر، وهو عشر في عشر ثم تعدى بعد ذلك إلى موضع النجاسة، انتهى. ومشى عليه في الخلاصة. ومقتضى ما قدمناه منها من أن الماء النجس إذا دخل الحوض الكبير لا يتنجس، وإن كان الماء النجس على ماء الحوض غالباً لأنه كما اتصل الماء بالحوض صار ماء الحوض عليه غالباً أن يكون ماء هذا الحوض إذا تسفل طاهراً بلا تفصيل، وقد نصَّ في الذخيرة على أنه الأشبه.

[م] حَوْضٌ كَبيرٌ وَفِيهِ نَجاساتٌ فَامْتَلأَ قيلَ: هُوَ نَجِسٌ، وَقيلَ: لَيْسَ بِنَجِسٍ، وَبِهِ أَخَذَ مَشايخُ بُخَارَى رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ، ذَكَرَهُ في الذَّخيرةِ.

[ش] لفظ الذخيرة في هذه المسألة وفي نظم الزَّنْدَوَسْتِيّ: إذا كان الحوض كبيراً وفيه نجاسات فدخل الماء وامتلأ، قال أهل بلخ وأبو سهل الكبير البخاري: هو نجس، وقال الفقيه أبو جعفر البلخي والفقيه إسماعيل بن الحسن الزاهد البخاري: الكل طاهر، وبه أخذ كثير من فقهاء

فَإِنْ دَخَلَ الماءُ من جَانبٍ وَخَرَجَ مِنْ جانبٍ آخرَ، قالَ أَبُو بَكْرٍ الأَعْمَش: لَا يَطْهُرْ مَا لم يخرُجْ ما فيه ثَلاثَ مرَّات؛ كالقَصْعَةِ. قالَ رضيُّ الدِّينِ في محيطِهِ: فَيصيرُ بِمَنْزِلَةِ غَسْلِهِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، انتهى.

بخاري، وهكذا أفتى عبد الواحد مراراً، وهكذا كان يفتي الفقيه أبو بكر العياضي وكان يقول: الماء الكثير في حكم الجاري، انتهى. ونقل الزاهدي عن يوسف الترجماني أنه قال: وبه يفتى، لكن في الذخيرة قبل هذه المسألة وفي فتاوى أهل سمرقند: غدير كبير لا يكون فيه ماء في الصيف ويروث فيه الناس والدواب ثم يملأ في الشتاء ماء ويرفع عنه الناس الجمد، فإن كان الماء الذي يدخل الغدير أولاً يستقر في مكان طاهر حتى يصير عشراً في عشر ثم ينتهي إلى النجاسة، فالماء والجمد طاهران؛ لأن الماء صار كثيراً قبل أن يتنجس، فلا يتنجس بعد ذلك باتصال النجاسة به. وهكذا في المحيط والفتاوى الخانية والخلاصة من غير حكاية خلاف، وهو موافق في المعنى لما قدمناه في الخلاصة من أن الماء النجس إذا دخل الحوض الكبير لا ينجس، وإن كان الماء النجس على ماء الحوض غالباً، فعلى قياس الجواب في هذه المسألة يكون الجوابُ أيضاً في المسألة التي ذكرها المصنف: إن كان الماء الذي يدخل أولاً يدخل على ماء نجس أو مكان نجس، فهو نجس. وإن كان يدخل على طاهر ويستقر فيه حتى يصير عشراً في عشر ثم يتصل بالنجس، فهو طاهر؛ هذا قول ثالث في المسألة المذكورة تحرجاً، كما يمكن أن يتأتى القولان المذكوران فيها نصاً في هذه المسئلة التي ذكرناها نحن من الذخيرة أيضاً تحرجاً، ثم الجواب المذكور فيها نصاً بناء على تقدير الكثير بالمساحة المذكورة كما هو ظاهر. وأما إذا فرعنا على أن الكثير ما لا يخلصُ بعضه إلى بعض، فيقال: وإن دخل على طاهر واستقرّ ثمة حتى صار لا يخلص بعضه إلى بعض، ثم اتصل بالنجاسة فهو طاهر، وإلا فلا.

هذا ومن المعلوم حيث قلنا في هذه المسألة أو فيما تقدمها أو فيما سيأتي من أمثالها ونظائرها أن الماء طاهر نقلاً عنهم أو تخريجاً على قولهم، فهو مشروط بكونه لا أثر للنجاسة، فترك التقييد به في ذلك كله للعلم به، فإياك والذهول فيذهبن بك الوهم إلى تخطئتهم في ذلك وهم من ذلك براء.

[م] **فَإِنْ دَخَلَ الماءُ من جَانبٍ وَخَرَجَ مِنْ جانبٍ آخرَ، قالَ أَبُو بَكْرٍ الأَعْمَش: لَا يَطْهُرْ مَا لم يخرُجْ ما فيه ثَلاثَ مرَّات؛ كالقَصْعَةِ. قالَ رضيُّ الدِّينِ في محيطِهِ: فَيصيرُ بِمَنْزِلَةِ غَسْلِهِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، انتهى.**

[ش] ولا خفي أن هذا ليس بشرطٍ لازم، بل الشرط في الحكم بالطهارة في مثله أن يغلب على الظن زوال ذلك الماء النجس إذا لم يعط لذلك الماء إذا اتصل به الماء الجاري حكمه. ثم في قوله:

وَقالَ غَيره: لَا يَطْهُرْ مَا لم يَخْرُجْ مِثْلَ ما فِيهِ.

وَقالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يَطْهُرْ وَإِنْ لم يَخرُجْ مِثْلَ ما في الحَوْضِ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الصَّدْرُ الشَّهِيدِ.

كالقصعة إشارة إلى أن القصعة إذا كانت ممتلئة ماء نجساً لا يطهر ما لم يخرج منها مثل ما فيها ثلاث مرات أيضاً، والله أعلم لكون ذلك لازماً أيضاً.

نعم في خزانة الفتاوى: وإذا فسد ماء الحوض فأخذ رجل من ذلك الماء بالقصعة وأمسك القصعة تحت الأنبوب، فدخل الماء وسال ماء القصعة فتوضأ به لا يجوز، انتهى. ولعله يريد: فسال منها شيء قليل؛ لأن مثله حينئذ لم يُعْطَ له حكم الجاري كما في الحوض النجس عند القائلين به فيه لعدم الضرورة الكائنة في الحوض النجس هنا، وإلا فالظاهر أنه إذا سال منه مقدار ما فيه مرة أنه يطهر إذا كان الظن أن السائل منه ما كان فيه. ثم الظاهر أن أبا بكر الأعمش المذكور، وهو محمد بن سعيد تلميذ أبي بكر الإسكاف، وشيخ أبي جعفر الهندواني لا محمد بن عبد الله من طبقة محمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سلام، فقد وقع في الفتاوى الخانية في الحوض الصغير إذا تنجس ماؤه بعد أن ذكر عن الفقيه أبي جعفر ما سيأتي. وقال أبو بكر بن سعيد: لا يطهر حتى يخرج منه ثلاث مرات مثل ما كان في الحوض من الماء النجس.

والقصعة ـ بفتح القاف ـ الصحفة، والجمع: قَصَعات محرّكة، وقصع كعنب، وقصاع كجبال.

[م] **وَقالَ غَيره: لَا يَطْهُرْ مَا لم يَخْرُجْ مِثْلَ ما فِيهِ.**

[ش] يعني: مرة، وكان وجهه حينئذ أنه يكون الماء الجديد الجاري على ما بقي في الحوض، فيكون ذلك منه بمنزلة الماء الجاري كما يستفاد بطريق أَوْلى من وجه القول الذي يليه، كما نقف عليه الآن.

[م] **وَقالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يَطْهُرْ وَإِنْ لم يَخرُجْ مِثْلَ ما في الحَوْضِ، وَهُوَ اخْتِيَارُ الصَّدْرُ الشَّهِيدِ.**

[ش] ذكره في الخلاصة وغيرها في الحوض الصغير إذا تنجس ماؤه. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ هو الصحيح. وفي محيط رضي الدين: وهو الأصح، وكذلك ليس على هذا لأن الماء الجاري لما اتصل به صار في الحكم جارياً، انتهى.

واعلم أن عبارة كثير منهم في هذه المسألة تفيد ما بين صريح وإشارة أن الحكم بطهارة الحوض إنما هو إذا كان الخروج حالة الدخول، وهو كذلك فيما يظهر؛ لأنه حينئذ يكون في المعنى جارياً. لكن إياك وظن أنه لو كان الحوض غير ملآن، فلم يخرج منه شيء في أول الأمر ثم لما امتلأ

حَوْضٌ صَغيرٌ يَدخُلُ الماءُ فِيهِ مِنْ جانبٍ وَيخرجُ مِنْ جانبٍ آخَرَ تَوَضَّأَ فيهِ إِنْسانٌ، إِنْ كانَ الحوْضُ أَرْبَعاً في أَرْبَعٍ فَما دُونَهُ يجوزُ؛ لأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الماءَ لا يَسْتَقِرُّ في مِثْلِهِ بَلْ يَدُورُ حَوْلَهُ ثُمَّ يَخرجُ، فَيكونُ كَالجَاري، وَإِنْ كانَ الحَوْضُ أَكْبرُ مِنْ ذَلِكَ لَا يجوزُ لأَنَّ الماءَ يَسْتَقِرُّ فيهِ، فلا يكونُ كالجَاري، فَلا يجوزُ إِلَّا في مَوْضِعِ الدُّخولِ أَوِ الخروجِ.

وَكَذا عَينُ الماءِ إِذا كانَ خَمساً في خَمْسٍ وَكانَ يَخرجُ مِنْها إِنْ كانَ يَتَحَرَّكُ الماءُ مِنْ جانِبِهِ وَهُوَ يَسْتَيْقِنُ بِالحرَكَةِ يجوزُ.

خرج منه بعضه أو مثل ما كان فيه أو أمثاله على اختلاف الأقوال فيه لاتصال الماء الجاري به أنه لا يكون طاهراً حينئذ ادعائه أن عند امتلائه قبل خروج الماء منه نجس، فيظهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة إذا اتصل به الماء الجاري الطهور، كما لو كان ممتلئاً ابتداءً ماءً نجساً، ثم خرج منه ذلك القدر لاتصال الماء الجاري. ثم كلاً منهم يشير إلى أن الخارج منه نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة، وهو كذلك كما هو ظاهر، والله أعلم.

[م] **حَوْضٌ صَغيرٌ يَدخُلُ الماءُ فِيهِ مِنْ جانبٍ وَيخرجُ مِنْ جانبٍ آخَرَ تَوَضَّأَ فيهِ إِنْسانٌ، إِنْ كانَ الحوْضُ أَرْبَعاً في أَرْبَعٍ فَما دُونَهُ يجوزُ؛ لأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الماءَ لا يَسْتَقِرُّ في مِثْلِهِ بَلْ يَدُورُ حَوْلَهُ ثُمَّ يَخرجُ، فَيكونُ كَالجَاري، وَإِنْ كانَ الحَوْضُ أَكْبرُ مِنْ ذَلِكَ لَا يجوزُ لأَنَّ الماءَ يَسْتَقِرُّ فيهِ، فلا يكونُ كالجَاري، فَلا يجوزُ إِلَّا في مَوْضِعِ الدُّخولِ أَوِ الخروجِ.**

[ش] كذا في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى حكاية عن الشيخ الإمام أبي الحسن الرَّسْتَفْغَني، وفي شرح الزاهدي وفي الصغرى يفتي بالجواز مطلقاً؛ لأنه جارٍ، انتهى. وسنذكر من الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى ما يوافقه.

[م] **وَكَذا عَينُ الماءِ إِذا كانَ خَمساً في خَمْسٍ وَكانَ يَخرجُ مِنْها إِنْ كانَ يَتَحَرَّكُ الماءُ مِنْ جانِبِهِ وَهُوَ يَسْتَيْقِنُ بِالحرَكَةِ يجوزُ.**

[ش] وذكر المضمر المرفوع في إذا كان ملاحظة لكونه عبارة عن مقدارها، وإلا فقد كان الظاهر إذا كانت فإن العين مؤنثة سماعي. ثم هذا الذي ذكره من الحكم بالشرط المذكور موافق لما قدمناه من الفتاوى الخانية في مسألة الوضوء من ثقب الحوض المتجمد ماؤه من قوله: وإن كان ملتزقاً بالجمد إلا أنه يتحرك بالتحريك فإن حرك الماء عند إدخال كل عضو جاز، انتهى. وهذه المسألة مذكورة في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى نقلاً من متفرقات شمس الأئمة الحلواني مردفة بما لفظه: وكان القاضي الإمام ركن الإسلام علي بن الحسن السعدي يقول بالجواز في هذه

وَقالَ القاضي الإِمامُ فَخْرِ الدِّينِ: التَّقْديرُ غَيرُ لَازمٍ إِنْ خَرَجَ الماءُ المستعمَلُ مِنْ سَاعَتِهِ لِكَثْرَتِهِ وَقُوَّتِهِ يجوزُ، وإلاَّ فَلا.

حَوْضٌ صَغيرٌ كَرا رَجُلٌ مِنْه نَهراً، فَأَجْرى الماءَ فَتَوَضَّأَ مِنَ النَّهْرِ جازَ، وَإِنِ اجْتمعَ الماءُ في مَوْضِعٍ وَكَرَا رَجُلٌ مِنْهُ نَهراً آخَرَ وَأَجْرى الماءَ، فَتَوَضَّأَ رَجُلٌ جازَ وضُوء الكُلِّ إِنْ كانَ بَين المكانَيْنِ مَسافَةٌ، وَإِنْ قَلَّتْ.

الصورة مطلقاً من غير تفصيل، ففي الحوض الصغير الذي يدخل الماء فيه من جانب ويخرج من جانب يكون هكذا وعليه الفتوى؛ لأن هذا ماءٌ جارٍ فيجوز التوضيء به، انتهى. وهذا ما وعدناك به آنفاً.

[م] وَقالَ القاضي الإِمامُ فَخْرِ الدِّينِ: التَّقْديرُ غَيرُ لَازمٍ إِنْ خَرَجَ الماءُ المستعمَلُ مِنْ سَاعَتِهِ لِكَثْرَتِهِ وَقُوَّتِهِ يجوزُ، وإلاَّ فَلا.

[ش] ذكره قاضي خان المشار إليه في فتاواه عقب مسألة الحوض السابقة على هذه بما نصه: والأصح أن هذا التقدير غير لازم، وإنما الاعتماد على ما ذكروا من المعنى، فينظر فيه إن كان ما وقع فيه من الماء المستعمل يخرج من ساعته ولا يستقر فيه يجوز، وإلا فلا. وذلك يختلف بكثرة الماء الذي يدخل فيه وقلّته وضد ذلك، وكذا قالوا في عين ماء هي سبع في سبع ينبع الماء من أسفلها ويخرج من منفذها لا يجوز فيها التوضيء إلا في موضع خروج الماء منها، انتهى.

ولا شك في أن ما ذكره القاضي من أن الاعتماد على ما ذكروه من المعنى حسن حينئذ، فقولهم في هذه المسألة التي ذكرها عنهم أنه لا يجوز الوضوء إلا في موضع خروج الماء يظهر أنه بناءً على نجاسة الماء المستعمل، وأنه لا يخرج قبل تكرر الاستعمال إذا كانت العين بهذه المساحة، وقد سمعت مراراً وستسمع أيضاً أن الأول خلاف الأصح المختار، وفي إطلاق الثاني نظر، والتفريع على ما ذكر أن عليه الاعتماد لم يجوز فيها إذا كان ما يقع فيها من الماء يخرج من ساعته ولا يقع الاغتراف منه. وعلى أن الماء المستعمل طاهر، فالجواب في هذه المسألة كما تقدم في نظائرها أنه يجوز الوضوء فيها ما لم يغلب على ظن المتوضيء أن ما يغترفه لإسقاط فرض ماء مستعمل أو ما يخالطه منه مقدار نصفه فصاعداً، فكن على هذا معتمداً.

[م] حَوْضٌ صَغيرٌ كَرا رَجُلٌ مِنْه نَهراً، فَأَجْرى الماءَ فَتَوَضَّأَ مِنَ النَّهْرِ جازَ، وَإِنِ اجْتمعَ الماءُ في مَوْضِعٍ وَكَرَا رَجُلٌ مِنْهُ نَهراً آخَرَ وَأَجْرى الماءَ، فَتَوَضَّأَ رَجُلٌ جازَ وضُوء الكُلِّ إِنْ كانَ بَين المكانَيْنِ مَسافَةٌ، وَإِنْ قَلَّتْ.

وَفي نَوادِرِ المعلَّى عَنْ أَبي يُوسُفَ: ماءُ الحمام بِمَنْزِلَةِ الماءِ الجَاري إذا أَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفي يَدِهِ قَذَرٌ لم يَتَنَجَّسْ، وَاخْتَلَفَ المتأَخِّرونَ في بيانِ هَذا القَوْلِ؛ قالَ بَعْضُهُمْ: مُرادهُ حالةٌ مخصُوصَةٌ ....

[ش] معنى كرى منه نهراً: حفر منه حفيراً. ولفظ الذخيرة في هذه المسألة: وعن الشيخ الإمام هذا ـ يعني القاضي علياً السعدي ـ أن من حفر نهراً من حوض صغير وأجرى الماء في النهر وتوضأ بذلك الماء في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكانٍ واستقرّ فحفر رجل آخر نهراً من ذلك المكان وأجرى الماء فيه وتوضأ به في حال جريانه، فاجتمع ذلك الماء في مكان آخر أيضاً ففعل رجلٌ ثالث كذلك جاز وضوء الكل؛ لأن كل واحد منهم إنما توضأ بالماء حال جريانه، والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير، انتهى.

وقد أفادك هذا أن معنى قول المصنف أولاً: فتوضأ من النهر، وقوله ثانياً: فتوضأ؛ أي: بذلك الماء في حال جريانه، وقد كان الأوْلى به ذكره. وغيرُ خافٍ أيضاً أن الأوْلى حذف لفظ الكل في قوله، وذكر لفظ أيضاً مكانه بخلاف ما في الذخيرة، فإن قوله فيها: جاز وضوء الكل، واقعٌ موقعَه. ثم في الذخيرة أيضاً: عفت هذا المذكور فيها. وعن الحسن بن زياد ما يدلّ على عدم جواز وضوء الثاني والثالث، فإنه قال: في حفرتين يخرج الماء من أحدهما ويدخل في الآخرى، فتوضأ فيما بينهما جاز. والحفرة التي يدخل فيها الماء تفسد، انتهى.

ثم المصنف نقل عن المحيط تقييد الجواز بما إذا كان بين المكانين مسافة، وإن كانت قليلة يوافقه ما في الفتاوى الخانية بعد ذكر الجواز في مسألة الكتاب وتأويله إذا كان بين المكانين قليل مسافة، وفي مسألة الحفرتين: لو كان بينهما قليل مسافة؛ كأن الماء الثاني طاهراً،كذا قاله خلف بن أيوب، ونصير بن يحيى. وهذا لأنه إذا كان بين المكانين مسافة، فالماء الذي استعمله الأول يرد عليه ماء جار قبل اجتماعه في المكان الثاني، فلا يظهر حكم الاستعمال. أما إذا لم تكن بينهما مسافة، فالماء الذي استعمله الأول قبل أن يرد عليه ماء جار يجتمع في المكان الثاني، فيصير مستعملاً، فلا يظهر بعد ذلك، انتهى. وهذا كله أيضاً بناء على نجاسة الماء المستعمل.

وأما على طهارته، فالجواب في هذه المسألة ما تقدّم في نظائرها، فاستحضره فإن العهد قريب.

[م] **وَفي نَوادِرِ المعلَّى عَنْ أَبي يُوسُفَ: ماءُ الحمام بِمَنْزِلَةِ الماءِ الجَاري إذا أَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفي يَدِهِ قَذَرٌ لم يَتَنَجَّسْ، وَاخْتَلَفَ المتأَخِّرونَ في بيانِ هَذا القَوْلِ؛ قالَ بَعْضُهُمْ: مُرادهُ حالةٌ مخصُوصَةٌ**

وَهُوَ ما إذا كانَ الماءُ يجري مِنَ الأُنْبوبِ إلى حَوْضِ الحمامِ والنَّاسُ يَغْترفُونَ مِنْهُ غَرْفاً مُتَدارِكاً، وَمِنْهُمْ مَنْ قالَ بِمَنْزِلَةِ الماءِ الجاري عَلى كلِّ حالٍ لأجلِ الضَّرورَةِ.

وَلَوْ أَدْخَلَ الجنُبُ يَدَهُ لِطَلَبِ القَصْعَةِ وَلَيْسَ عَلى يَدِهِ نَجاسَةٌ حَقيقِيَّةٌ يَتَنَجَّسُ عِنْد أَبي حَنيفةَ، وَعِندَهما: الماءُ طاهِرٌ.

وَهُوَ ما إذا كانَ الماءُ يجري مِنَ الأُنْبوبِ إلى حَوْضِ الحمامِ والنَّاسُ يَغْترفُونَ مِنْهُ غَرْفاً مُتَدارِكاً، وَمِنْهُمْ مَنْ قالَ بِمَنْزِلَةِ الماءِ الجاري عَلى كلِّ حالٍ لأجلِ الضَّرورَةِ.

[ش] الجملة من الذخيرة، ووقع في بعض النسخ وفي نوادر أبي المعلى وهو غلط، وفي شرح الزاهدي: حوض الحمام بمنزلة الماء الجاري عند أبي يوسف، قيل: على الإطلاق. والأصح إن كان يدخل الماء من الأنبوب والغرف متدارك فهو كالجاري، وتفسير الغرف المتدارك أن لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين، فأفاد أصحية القول المقابل للإطلاق وتفسير الشرط المشتمل عليه، وعزاه قاضي خان إلى أكثرهم إلا أنه لم يفصح باشتراط التدارك لفظاً، وإنما ظاهرعبارته تغطية. وعزى في الحاوي القدسي ما ذكر الزاهدي أنه الأصح إلى أبي يوسف، وقال: عليه الفتوى. فأما إذا ظفر به منصوصاً عنه هكذا. وأما أنه ذهب إلى أن معناه كما هو قول بعض المشايخ على ما في الذخيرة، ونقله المصنف في الكتاب، وهذا وذكر بعض شارحي القدوري عن بعض المشايخ أن ماء الحمام على خمس وجوه، الذي في الحوض وهو راكد والرجل لا يعلم بوقوع النجاسة. والثاني: يدخل الماء من الميزاب والناس يغترفون من الحوض. والرابع: يرفع ماء الحوض بقصعة ويجعله تحت الأنبوب حتى يخرج منه شيئ يتوضأ به. والخامس: يأخذ الكل من ماء الأنبوب. فالخامس خير من الرابع، والرابع صرف الثالث، والثالث صرف الثاني، والثاني صرف الأول، والوضوء بالكل جائز، والاحتياط من أخذ به فهو جائز.

[م] **وَلَوْ أَدْخَلَ الجنُبُ يَدَهُ لِطَلَبِ القَصْعَةِ وَلَيْسَ عَلى يَدِهِ نَجاسَةٌ حَقيقِيَّةٌ يَتَنَجَّسُ عِنْد أَبي حَنيفةَ، وَعِندَهما: الماءُ طاهِرٌ.**

[ش] والعبدُ الضعيف لا يعلم أن أحداً حكى هذا عن أبي حنيفة. في هذه الحالة إنما يحكون عدم الفساد مطلقاً في كل من هذه الحالة ومن أدخلها للاغتراف من الإناء وليعرف حر الماء وبرده بعد أن لا يكون على يده نجاسة حقيقية كما ذكر. نعم ذكر غير واحد من شارحي الهداية أن في كتاب الحسن عن أبي حنيفة: إن غمس جنب أو غير متوضىء يديه إلى المرفقين أو إحدى رجليه في إجانة لم يجزء الوضوء به؛ لأنه سقط فرضه عنه.

وَلَوْ أَدْخَلَ الكُفَّارُ أَوِ الصُّبيانُ أَيْدِيَهُمْ لَا يَتَنَجَّسُ إِذا لم يَكُنْ عَلى أَيْدِيهم نَجاسَةٌ حَقيقيَّةٌ.

وَلَوْ أَدْخَلَ الصَّبِيُّ يَدَهُ في الإناءِ لَا يتوضَّأُ بِهِ اسْتِحْساناً، وَلَوْ تَوَضَّأَ بِهِ جازَ.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وذلك لأن الضرورة لم تتحقق في الإدخال إلى المرفقين حتى لو تحققت بأنْ وقع الكور في الجب فأدخل يده إلى المرفق لإخراجه لا يصير مستعملاً؛ نصَّ عليه في الخلاصة، انتهى. وكذا في الفتاوى الخانية وغيرهما وفي البدائع: ولو أدخل جنب أو حائض أو محدث يده في الإناء قبل أن يغسلها وليس عليها قذراً وشرب الماء منه، فقياس أصل أبي حنيفة وأبي يوسف أن يفسد. وفي الاستحسان لا يفسد وجه القياس. إن الحدث زال عن يده وشفته، فصار مستعملاً وجه الاستحسان ما رُوي عن عائشة أنها قالت: كنتُ أنا ورسول الله ﷺ نغسل من إناء وربما كانت تتنازع فيه الأيدي. وروينا أيضاً عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أنها كانت تشرب من إناء وهي حائض، وكان رسول الله ﷺ يشرب من ذلك الإناء، وكان يتتبع آثار فمها حباً لها؛ ولأن التحرز عن إصابة الحدث والجنابة والحيض غير ممكن وبالناس حاجة إلى ضرر الاغتسال والشرب من كل آنية، فلو لم تسقط اعتبار نجاسة اليد والشفة لوقع الناس في الحرج، حتى لو أدخل رجله فيه يفسد الإناء لانعدام الحاجة إليه في الإناء، ولو أدخلها في البئر لم يفسده؛ كذا ذكره أبو يوسف في الأمالي لأنه يحتاج إلى ذلك لطلب الدلو فجعل عفواً، ولو أدخل في البئر أو الإناء بعض جسده سوى اليد والرجل أفسده؛ لأنه لا حاجة إليه، انتهى.

ثم بعد اللُّتَيَّا والتي قد ذكرنا مراراً أن الماء المستعمل طاهر على الأصح، فلا يعول على ما أغرب به المصنف من حكاية التنجيس في هذه الصورة عن أبي حنيفة.

[م] **وَلَوْ أَدْخَلَ الكُفَّارُ أَوِ الصُّبيانُ أَيْدِيَهُمْ لَا يَتَنَجَّسُ إِذا لم يَكُنْ عَلى أَيْدِيهم نَجاسَةٌ حَقيقيَّةٌ.**

[ش] وقد قدمنا الوجه في ذلك مع زيادة فروع في شرح قوله: وكذا إذا تيقن بطهوريته، فراجعه. ثم إذا لم يدخل الصبي يده في الإناء على قصد إقامة القربة، أما إذا أدخلها فيه على هذا القصد؛ ففي المصفى لا ذكر لهذه المسألة في شيء من الكتب، والأشبه أن يصير مستعملاً إذا كان الصبي عاقلاً؛ كذا في المغني، انتهى. وفي الفتاوى الخانية: الصبي العاقل إذا توضأ وغسل يديه يريد به التطهير ينبغي أن يصير الماء مستعملاً لأنه نوى قربة معتبرة. وذكر في الخلاصة أنه المختار، فليس كذا ينبغي هذا التفصيل في إدخال الكافر يده فيه بطريق أَوْلى.

[م] **وَلَوْ أَدْخَلَ الصَّبِيُّ يَدَهُ في الإناءِ لَا يتوضَّأُ بِهِ اسْتِحْساناً، وَلَوْ تَوَضَّأَ بِهِ جازَ.**

[ش] كذا في الخانية، وهو يفيد أن نفي الوضوء منه استحساناً على سبيل الاستحباب، وهو

حَوْضُ الحمَّامِ إِذا تَنَجَّسَ يَطْهُر إِذا خَرَجَ مِنْهُ مِثْلُ ما فيه مَرَّةً.

وَلَوْ أَدْخَلَ رَأْسَهُ في الإناءِ بِنِيَّةِ المسْحِ أَوْ خُفَّيْهِ يجوزُ بِالاتِّفاقِ وَلَا يَصيرُ الماءُ مَسْتَعْمَلاً عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.

يعين جملة على ما إذا لم يعلم طهارة يده ولا نجاستها، فيوافق بعد ما في الخلاصة نقلاً من فقه الأمراء، وهو على ما في هامش نسخة بها اسم كتاب بالفارسية للإمام القلانسي، فإن كان يعني الذي يدخل يده في الإناء أو البئر صبياً إن علم يقيناً أن يده طاهرة بأن كان مع الصبي رقيبٌ في السكة يجوز التوضيء بذلك الماء، وإن علم يقيناً أن يده نجسة لا يجوز التوضيء به، وإن كان لا يعلم أنه طاهراً أو نجس والمستحب أن يتوضيء بغيره، فإن توضأ به جاز، انتهى. لا يعزى في الجملة عن شيء كما يظهر للمتأمل فيما تقدّم، فليتأمل.

[م] **حَوْضُ الحمَّامِ إِذا تَنَجَّسَ يَطْهُر إِذا خَرَجَ مِنْهُ مِثْلُ ما فيه مَرَّةً.**

[ش] لغلبة الماء الجاري عليه، كذا ذكره قاضي خان قولاً لبعضهم، وذكر قبله أنه لا يطهر ما لم يخرج مثل ما فيه ثلاثاً، ثم قال: والأول أحوط، وقدّم هذا بنحو ورقتين في الحوض الصغير ينجس ماؤه، فدخل الماء من جانب وخرج من جانب. عن أبي بكر بن سعيد كما ذكرناه بعدُ أن قال: قال الفقيه أبو جعفر: يصير طاهراً لأن الماء الجاري غلب على النجس، فكان بمنزلة الماء الجاري، وقد ذكرنا من الخلاصة أنه المختار عن الصدر الشهيد. والظاهر أن حوض الحمام من جملة إفراد الحوض الصغير، فما للحوض الصغير من الأحكام فهي جارية فيه، ولا بالعكس في بعض الأحكام لما فيه من الضرورة التي ليست في غيره على ما يشير إليه قول بعض المشايخ كما تقدَّم من قريب.

[م] **وَلَوْ أَدْخَلَ رَأْسَهُ في الإناءِ بِنِيَّةِ المسْحِ أَوْ خُفَّيْهِ يجوزُ بِالاتِّفاقِ وَلَا يَصيرُ الماءُ مَسْتَعْمَلاً عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.**

[ش] اعلم أن المذكور في المنظومة والمجمع وغيرهما في هذه الصورة أن هذا الفعل عند أبي يوسف يُجزىء عن المسح ويكون الماء طهوراً على حاله، وعند محمد لا يجزئه عن المسح ويصير الماءُ مستعملاً، وقالوا في وجه قول محمد: لأن الماء صار مستعملاً بنية التقرب عند إصابته، فلا يكون طهوراً، فلا يجوز المسح عليه ببلاته. وفي وجه قول أبي يوسف: لأن ما بقي من الماء لم يقم به الغرض، فلا يكون مستعملاً، وإنما أقيم البلة الملاقية للمحل، وهي لم ينفصل عنه حقيقة ولا حكماً، وإنما وقع التقييد بنية المسح لأنه لو لم ينوه يكونُ الماء طهوراً بالاتفاق لانعدام زوال الحدث عند أبي يوسف، وقصد القربة عند محمد. وفي شرح المجمع لفاضل متأخر: وفيه إشارة

....

إلى أن نيَّة التقرب في أول الوضوء غير كافٍ لإجراء هذا المسح، بل لا بدَّ فيه من نيةٍ مخصوصةٍ لكونه وارداً على غير صورة المسح، انتهى.

فعلى هذا فقول المصنف: يجوز بالاتفاق، غير صحيح بل الصواب حذف ذلك كما عليه بعض النسخ. وفي البدائع: إذا أدخل رأسه أو خفه أو جبيرته في الإناء وهو محدث؟ قال أبو يوسف: يجزئه في المسح ولا يصير الماء مستعملاً، سواء نوى أو لم يَنْوِ. وقال محمد: إن لم ينوِ يجزئه ولا يصير الماء مستعملاً، وإن نوى المسح اختلف المشايخ على قوله، قال بعضهم: لا يجزئه ويصير مستعملاً. وذكر في وجهه ما تقدّم، ثم قال: والصحيح أنه يجوز ولا يصير الماء مستعملاً بالملاقاة؛ لأن الماء إنما يأخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال، فلم يكن مستعملاً قبله، فيجزئه المسح به، انتهى.

وعلى هذا فقول المصنف: يجوز بالاتفاق صحيح، لكن لا معنى حينئذ للاقتصار على تقييد نفي صيرورة الماء مستعملاً بقوله عند أبي يوسف، فإنه على هذا التقدير هو غير مستعمل عند محمد أيضاً. ثم من الظاهر اتجاه القول بالآخر أو عدم صيرورة الماء مستعملاً كما هو واضح من التوجيه المذكور، وأيضاً إنما تم صيرورة ما في الإناء مستعملاً على قياس قول محمد بعد تسليم ما ذكروا له من التوجيه المذكور آنفاً إذا كان الماء في الإناء قليلاً بحيث يكون القذر الملاقي للممسوح نصفه، فلا لما عُرف من قوله بطهارة الماء المستعمل، وأنه إنما يخرج الماء الطهور عن الطهورية بمخالطته إذا ساواه أو زاد عليه في الإجزاء، ولولا ما في الذخيرة عنه كما سنسوقه بلفظه لوقع الظن أن هذا قول خرَّجه بعض المشايخ على أصل له، فوهم فيه كما يشير إليه نصّ البدائع الذي ذكرناه.

هذا وقد أوجدناك عنها التسوية في الحكم المذكور بين الرأس والخف والجبيرة ويوافقها في ذلك أيضاً ما في الفتاوى الخانية: لو أدخل المحدث رأسه في الإناء يريد به المسح لا يصير الماء مستعملاً في قول أبي يوسف. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنما يتنجس الماء في كل شيء يغسل، يريد به الغسل. أما ما يمسح لا يصير الماء مستعملاً عند أبي يوسف. وعلى هذا وُضع الخلاف في الرأس في الخف كما في المنظومة آنفاً، وأفاد في الحقائق أن التقييد بالرأس والخف لأن من على ذراعيه جباير وغسلهما في الإناء يريد المسح عليهما لم يجز وأفسد الماء؛ لأن المسح عليها كالغسل لما تحتها. وعلى هذا وضع الخلاف في الرأس والخف ليس باتفاقي. وفي الذخيرة ما يفيد أن عند محمد في الجبيرة تفصيلاً بين أن يكون على اليد، فيجوز ولا تفسد الماء. وبين أن يكون على غيرها فلا يجوز ويفسد الماء، وأن فيها وفي المنتقى ابن سماعة عن محمد: رجل على جراحته جباير فغمسها في الإناء يريد بذلك المسح عليها لم يجزه وأفسد الماء، وكذلك إن كانت على أصابع رجليه، وكذلك

....

لو غمس رأسه في الإناء يريد المسح. وفيه عن إبراهيم، عن محمد حيث غمس يده في تور فتوضأ لم يفسد الماء، ولو غمسها فيه يريد غسلها ودلكها أفسد الماء. ولو كان على أصابع يده أو كفه جباير فغمسها في الإناء يريد بذلك المسح عليها أجزأه ولا يفسد الماء، قال: واليد لا تشبه غيرها، فقد أشار إلى اعتبار الضرورة في إدخال اليد، انتهى.

ولا يخفى أن إطلاق كون صيرورة ما في الإناء من الماء مستعملاً فيما رواه ابن سماعة مشكل بما قدمناه من الأصل المحفوظ لمحمد وما تفرع عليه، فإن أمكن دفع إشكاله بحمل ما في الإناء من الماء على كون الملاقي للممسوح مقدار نصف ما في الإناء من الماء فصاعداً، ولهذا وقع وضع المسألة في إدخاله في الإناء؛ لأن الغالب كون ما فيه قليلاً بحيث يلاقي نصفه فصاعداً ذلك الممسوح بخلاف غير الإناء، فإن الظاهر أن ما لم يلاقه أضعاف مضاعفة للملاقي، وإلا فهو باقٍ على إشكاله.

ثم اعلم أن هذه المسألة من المسائل التي لم يحفظ فيها عن أبي حنيفة شيء، ومن ثمة ذكرها النسفي في باب قول أبي يوسف على خلاف قول محمد، ولا قول فيه لأبي حنيفة، فإذا ذكر فيها الاتفاق والمراد اتفاقهما، والله أعلم.





فَصْلٌ في المسْحِ عَلى الخُفَّيْنِ

المسْحُ عَلى الخفَّيْنِ جائزٌ بِالسُّنَّةِ ....

[م] فَصْلٌ في المسْحِ عَلى الخُفَّيْنِ

المسْحُ عَلى الخفَّيْنِ جائزٌ بِالسُّنَّةِ.

[ش] أي: ثابت شرعيته للرجال والنساء مسافرين كانوا أو مقيمين لحاجة أو لا لحاجة بالسنّة القولية والفعلية. قيل: ومن ثمة اختير ذكرها على الحديث لأنه لا يتناول إلا القول. ثم من السنّة القولية ما عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم، أخرجه مسلم. وما أخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من حديث أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أن رسول الله ﷺ أرخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن، وللمقيم يوماً وليلة إذا تطهر، فلبس خفَّيْه أن يمسح عليهما. ونصَّ الشافعي على أن إسناده صحيح، والبخاري على أنه حديث حسن، وما عن صفوان بن عسال قال: كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم؛ أخرجه جماعة منهم أحمد وابن خزيمة وابن حبان والزهري، وقال: حديث حسن صحيح.

ومن السنّة الفعلية ما في الصحيحين عن جابر أنه بال ثم توضىء ومسح على خفيه، فقيل: تفعل هذا؟ فقال: نعم رأيت رسول الله ﷺ بال ثم توضىء ومسح على خفيه. قال الأعمش: قال إبراهيم: كان يعجبهم هذا الحديث؛ لأن إسلام جرير كان بعد نزول المائدة، لفظ مسلم. وفي سنن أبي داود وغيرها: أن جريراً بال ثم توضأ فمسح على الخفين، وقال: ما يمنعني أن أمسح وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح؟ قالوا: إنما كان ذلك قبل نزول المائدة، وقال: إنما أسلمت بعد نزول المائدة. وما عن بريدة أن النبي ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خفيه، أخرجه مسلم وأصحاب السنن إلى غير ذلك مما يطول إيراده. وقد روى أبو المنذر في آخرين عن الحسن بن البصري، قال: حدثني سبعون رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ مسح على الخفين، وقال الحافظ ابن عبد البر: ولم يُرْوَ عن أحدٍ من الصحابة إنكار المسح إلا عن ابن عباس وأبي هريرة وعائشة، فأما ابن عباس وأبو هريرة فقد جاء عنهما بالأسانيد الحِسان خلاف ذلك. وأمّا عائشة، فقد صحَّ عنها بالأسانيد أنها أحالت علم ذلك على عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وذلك في صحيح مسلم؛ فلا جرم أنْ

مِنْ كُلِّ حَدَثٍ مُوجِبٍ للوضُوءِ إِذا لَبِسَهُما عَلى طَهارَةٍ كَامِلَةٍ ....

قال أبو حنيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار، وفي رواية عنه: من أنكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر؛ لأنه جاء فيه من الأخبار ما يشبه التواتر. وفي النوازل: وكتبت في السّمرقنديات على قياس قول أبي يوسف يكفر؛ لأن حديث المسح على الخفين بمنزلة المتواتر، ومن أنكر المتواتر يكفر. وعلى قول محمد: لا يكفر؛ لأن حديث المسح على الخفين بمنزلة الآحاد، ومن أنكر الآحاد لا يكفر. قيل لمحمد: لِمَ جوَّزت المسح على الخفين إذا كان خبر المسح من أخبار الآحاد ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز؟ قال: ما نسخت به كتاب الله تعالى، بل خصصت به كتاب الله تعالى؛ يريد به تخصيص الحال، وهذا لأن الله تعالى أمر بغسل الرجلين عاماً، فعم حالة الستر والكشف فجاء هذا الحديث، وبيَّن أن الأمر بالغسل مختص بحالة الكشف وتخصيص الكتاب بالآحاد جائز عندي؛ كذا في الذخيرة.

ثم في قول المصنف: بالسّنّة، تعريضي ينفي قول مَنْ ذهب مِنَ المشايخ إلى أنه الكتاب أيضاً حملاً لقراءة جرّ أرجلكم عليه حالة استتارها بالخف، ولقراءة نصها على غسلها حالة طهورها جمعاً بين القراءتين، وممن نظر في هذا القول صاحب المجمع، فقال: وأقول فيه نظر؛ لأن الماسح على الخف لا يكون ماسحاً على الرجل حقيقة ولا شرعاً. أما حقيقة، فظاهر. وأمّا شرعاً، فإن الخف جعل مانعاً من سراية الحدث إلى القدم، فتبقى القدم على طهارتها السابقة على اللبس وما حلّ بالخف جعل يزيله المسح، فعلى هذا لا يكون المسح على الرجل لكونها طاهرة لم يحل بها حدث يرفعه المسح، انتهى. وممَّا يقدح فيه أيضاً أن الله تعالى مدَّ الحكم في الأرجل إلى الكعبين والمسح على الخفَّيْن لا يجب إلى الكعبين اتفاقاً. وقول المصنّف:

[م] **مِنْ كُلِّ حَدَثٍ مُوجِبٍ للوضُوءِ.**

[ش] احتراز من الجنابة وما في معناها مما يوجب الغسل كالحيض على أصل أبي يوسف في حقِّ المرأة إذا كانت مسافرة؛ لأن أقل الحيض عنده يومان وليلتان، وأكثر اليوم الثالث، والنفاس فإنه لا ينوب المسح على الخفين في هذه الأحداث عن غسل الرجلين لعدم جعل الخف مانعاً من سرايتها إلى الرجل شرعاً كما صرَّح به في الجنابة حديث صفوان المتقدم ساقه، ويقاس الحيض والنفاس في ذلك عليها إن لم يكن فيها إجماع. ثم إسناد الموحشة إلى الحديث إما تجوّز أو بناء على أن سبب الوضوء هو الحدث كما هو رأي بعض المشايخ، وقد عرفت ما فيه. وقوله:

[م] **إِذا لَبِسَهُما عَلى طَهارَةٍ كَامِلَةٍ.**

[ش] يفيد ظاهره تقييد الجواز به مع أنه ليس بمراد لهم، وممن نبَّه على هذا صاحب الهداية،

....

حيث قال قوله: إذا لبسهما على طهارة كاملة لا يفيد اشتراط الكمال وقت اللبس بل وقت الحدث، وهو المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم أكمل الطهارة ثم أحدث يجزئه المسح، وهذا لأن الخف مانع حلول الحدث بالقدم، فيراعى كمال الطهارة في وقت المنع، حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعاً، انتهى.

قلت: وهذا يفيد أن المراد بالطهارة طهارة البدن كله لا طهارة الرجلين لا غير، وأن المراد بكامله الكمال الذاتي وإن ذكرها بدفع توهم الضد الذي هو النقصان الذاتي لها، وهذا أَوْلى مما قيل أن كامله احتراز عن طهارة أصحاب الأعذار بالنسبة إلى ما بعد الوقت إذا توضؤوا ولبسوا مع وجود الحدث الذي ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد، وسيصرح به المصنف عن قريب وعن طهارة التيمم ونبيذ التمر على القول بتعين الوضوء به عند وجوده، وهذا الماء المطلق الطهور كما في شامل البيهقي وغيره، فإنه في الحقيقة لا نقص في شيءٍ من هذه الطهارات، بل هي ما بقي شرطها كالتي بالماء المطلق الطهور في حق الأصحاب. ولو قيل أيضاً: المراد بالطَّهارة طهارة الرجلين في حق اللبس، فيعمّ ما إذا توضأ وغسل رجليه ثم أدخلهما في الخفين كما هو الحال الأكمل في ذلك، وما إذا توضأ وغسل إحدى رجليه وأدخلها في الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها في الخفّ، وما إذا غسل رجليه وأدخلهما في الخفين ثم أكمل الوضوء، وحينئذ يكون المراد بكامله كامله بالنسبة إلى الرجلين؛ بمعنى أن يكونا بحيث لا يحتاجان في فعل ما الطهارة شرط للتلبّس به إلى غسلهما بعد اللبس قبل انقضاء المدة لكان أيضاً ممكناً، وصلح مع ذلك أيضاً أن يكون فيه احتراز عن لبس الخف على طهارة التيمّم ونبيذ التمر، وعلى طهارة ذوي الأعذار إذا كان عذرهم مقارناً للوضوء أو موجوداً بعده قبل اللبس أو حالة اللبس؛ لأن هؤلاء في حالة بقاء استباحتهم للصلاة بهذه الطهارة لا يحتاجون فيها إلى غسل الرجلين وعند عدم بقائها للقدرة على استعمال الماء المطلق الطهور وخروج الوقت يحتاجون في استباحتهم إلى غسل الرجلين مع غسل باقي الأعضاء، فتأمله.

نعم يراد أنهم قالوا: إنه لو لبس المحدث خفَّيْه ثم غسل وجهه ثم يديه ثم مسح رأسه ثم خاض الماء فابتلّت رجلاه مع الكعبين أو بالعكس جاز له المسح على الخفين، مع أن لبسهما في هذه الصورة في كِلا وجهيها على غير طهارة من كل وجه، وقد يجاب عن هذا بأنه ذكر اللبس وأريد بقاؤه؛ لأن الدوام فيما يُستدام له حكم الابتداء. قال الله تعالى: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: 68]، فسمَّى دوام القعود قعوداً. وهذا التقصي وإن كان متجهاً لكن في فهم هذا المراد من العبارة المذكورة تعقيد ظاهر، ثم مالك وأحمد والشافعي ذهبوا إلى اشتراط كمال الوضوء، قيل: لبس كل من الخفين فلم يجوّزوا المسح فيما عدا الفرع الأول من الفروع المذكورة على اختلاف

فَإِنْ كانَ مُقيماً يَمْسَحُ يَوْماً وَلَيْلَةٍ، وَإِنْ كانَ مَسافِراً يَمْسَحُ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ وَلَياليهَا ....

عن مالك في بعضها لما في الصحيحين عن المغيرة: كنت مع النبيّ ﷺ في سفر، فأهويت لأنزع خفيه فقال: «دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين»، فمسح عليهما، لفظ البخاري. ولحديث أبي بكر المتقدم.

والجواب: أن قوله: «فإني أدخلتهما طاهرتين» يصدق على كل من الصور الثلاث الأوّليات، فلا يتعيَّن الصورة الأولى للجواز دون الباقيتين. نعم لا يصدق طاهراً على الصورة الأخيرة بكلا وجهيها، نظراً إلى ابتداء اللبس لا إلى ما بعد الوضوء الكامل المشتمل على غسلهما بعد ذلك. لكن أهل المذهب ليسوا بمعتدين بابتداء هذا اللبس في هذه الصورة، بل إنما هم معتدون باستمراره لهما بعد الوضوء الكامل تنزيلاً لاستمرار اللبس من وفسد إلى حين الحدث بعده بمنزلة ابتداء لبس جديد وجد الحدث بعده على طهارة كاملة لعقلية أن المقصود وقوع المسح على خف يكون ملبوساً عند أول حدث يحدث بعد اللبس على طهارة كاملة، وهذا المقصود موجود في هذه الصورة كما في الصورة الأخرى. ألا ترى أن في الوجه الذي فعل فيه الوضوء بتمامه مرتباً لهذه الصورة لو نزع رجليه من خفيه ثم أعادهما إليهما من غير إعادة لغسلهما أنه بمبيح على الخفين إذا أحدث بعد ذلك قبل مضي المدة بالإجماع، وهذا ظاهر في أنه لا أثر لعدم الإكمال قبل الابتداء اللبس في المنع من جواز المسح إذا وجد الإكمال بعد ابتداء اللبس قبل الحدث، على أن كِلاً من الحديثين المذكورين ليس بمعترض لعدم الجواز في هذه الصورة. اللهمَّ إلا إن كان حديث أبي بكرة بطريق مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند أهل المذهب على ما عُرف في علم الأصول، مع أن كلاً منهما وما ضاهاهما يجوز أن يكون خرج مخرج البيان لما هو الأكمل في ذلك والأحسن، وأهل المذهب قائلون بأن هذا الذي عيّنه مخالفوهم محلاً للجواز نظراً إلى هذه الأحاديث هو الوجه الأكمل، والله سبحانه أعلم.

[م] فَإِنْ كانَ مُقيماً يَمْسَحُ يَوْماً وَلَيْلَةٍ، وَإِنْ كانَ مَسافِراً يَمْسَحُ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ وَلَياليهَا.

[ش] كما هو قول جمهور أهل العلم، منهم أصحابنا والشافعي وأحمد. وأما مالك، فبعد أن اختلف القول عنه في جواز المسح للمقيم اختلف القول عنه في توقيته. ونقل أهل مذهبه أن المشهور عدم توقيته لهما، وقد مشى ابن أبي زيد في رسالته على جوازه للمقيم. وفي تهذيب البرادعي: وقال مالك: يمسح المقيم والمسافر على خفيه، وليس لذلك وقت. ثم قال: لا يمسح المقيم، انتهى. فأدان القول الآخر له عدم الجواز للمقيم، والحجة للجمهور أحاديث كثيرة ثابتة يطول سردها، منها ما قدَّمناه من حديث علي، وأبي بكرة وصفوان.

ابْتِدَاؤُها عُقَيْبَ الحَدَثِ، وَلا يُعْتَبَرُ وَقْتُ الطَّهارَةِ وَلا وَقْتُ اللُّبْسِ.

[م] **ابْتِدَاؤُها عُقَيْبَ الحَدَثِ.**

[ش] أي: ابتداء مدة المسح لكل من المقيم والمسافر من عقب الحدث الطارىء على طهارة كاملة بعد لبس الخفين كما هو قول جمهور أهل العلم، وثبوت الباقي عقيب لعلة قليلة جرى عليه ألسنة أكثر الناس، والكثير تركها.

[م] **وَلا يُعْتَبَرُ وَقْتُ الطَّهارَةِ وَلا وَقْتُ اللُّبْسِ.**

[ش] والوجه الظاهر أن يقول: ولا يعتبر من وقت المسح ولا من وقت **اللبس ولا يعتبر** ابتداء المدة من وقت أول مسح الخفين كما هو رواية عن أحمد، ومحكي عن الأوزاعي، وداود الظاهري، وأبي ثور، واختاره ابن المنذر ثم النووي وقال: لأنه مقتضى أحاديث الباب الصحيحة، ولا من وقت لبسهما كما هو محكي عن الحسن البصري، واختاره السبكي من متأخري الشافعية؛ لأنه وقت جواز الرخصة.

قلت: ولظاهر ما روى الطحاوي في شرح الآثار أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: من أدخل قدميه وهما طاهرتان فليمسح عليهما إلى مثل ساعته من يومه وليلته، والحجة للجمهور أن أحاديث الباب كلها دالّة على أن الخف جعل مانعاً سراية الحدث إلى الرجل شرعاً، فتعتبر المدة من وقت المنع؛ لأن ما قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيها، فإذن التقدير في التحقيق إنما هو لمدة منعه شرعاً، وإن كان ظاهر اللفظ التقدير للمسح أو اللبس والخف إنما منع من وقت الحدث، فلو توضأ بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم أحدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح خفيه بعد زوال الشمس، فعلى قول الجمهور: يمسح إلى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني إن كان مقيماً، ومن اليوم الرابع إن كان مسافراً، وعلى قول من اعتبر من وقت المسح يمسح إلى ما بعد الزوال من اليوم الثاني إن كان مقيماً، ومن اليوم الرابع إن كان مسافراً. وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح إلى ما بعد طلوع الفجر من اليوم الثاني إن كان مقيماً، ومن اليوم الرابع إن كان مسافراً.

تَنْبِيهٌ:

قال الزاهدي: والمقيم في مدة مسحه قد لا يتمكن إلا من أربع صلوات وَقْتِيَّةٍ بالمسح كمن توضأ ولبس خفيه قبل الفجر، فلما طلع صلى الفجر وقعد قدر التشهد فأحدث لا يمكنه أن يصلي الفجر من الغد على هيئة الأولى لاعتبار ظهور الحدث في آخر صلاته، هكذا أورده وقد يصلي خمساً وقد يصلي بالمسح سِتّاً كمن أخّر الصلاة إلى آخر الوقت ثم أحدث وتوضأ ومسح وصلى

وَلَوْ غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ ثُمَّ أَكْمَلَ الطَّهارَةَ قَبْلَ أَنْ يحدِثَ جازَ المسْحُ عَلَيْهِما عِنْدَنا خِلافاً للشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأنَّ عِنْدَنا يَكْفِيه أَنْ يكونَ مَلْبُوساً عَلى طَهارَةٍ كامِلَةٍ عِنْدَ أَوَّلِ الحدَثِ.

وَالطَّهارَةُ النَّاقِصَةُ هِيَ طَهارَةُ صاحِبِ العُذْرِ حتَّى أَنَّ المستحاضَةَ وَمَنْ بِمَعْناها إِذا تَوَضَّأَتْ وَلَبِسَتْ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ مِنْها شَيْءٌ تمسَحُ كَالأَصِحَّاءِ، وَلَوْ لبسَتْ بطهارةِ العُذْرِ تَمْسَحُ في الوَقْتِ عِنْدَنا، وَعِنْدَ زُفرٍ: تمسَحُ تمامَ المُدَّةِ.

الظهر في آخر وقته ثم صلى الظهر من الغد في أوّله، وقد يصلي به على هذا الوجه سبعاً على الاختلاف.

[م] وَلَوْ غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ ثُمَّ أَكْمَلَ الطَّهارَةَ قَبْلَ أَنْ يحدِثَ جازَ المسْحُ عَلَيْهِما عِنْدَنا خِلافاً للشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأنَّ عِنْدَنا يَكْفِيه أَنْ يكونَ مَلْبُوساً عَلى طَهارَةٍ كامِلَةٍ عِنْدَ أَوَّلِ الحدَثِ.

[ش] كما أسلفنا بيانه من فضل الله سبحانه، ثم هذه الصورة مما يصلح عدم الجواز فيها عنده أن يكون معللاً بما ذكره، وأن يكون معللاً بعدم الترتيب بخلاف ما إذا توضأ وغسل إحدى رجليه وأدخلها في الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها فيه، فإنَّ جواز المسح في هذه الصورة عندنا وعدم جوازه فيها عنده ليس إلا بناء على أن الشرط في جواز المسح عندنا أن يكون ملبوساً على طهارة كاملة عند أول حدث يحدث بعد اللبس، وأن الشرط في جوازه عنده أن تكون الطهارة كاملة قبل لُبْس كِلا الخفين.

[م] وَالطَّهارَةُ النَّاقِصَةُ هِيَ طَهارَةُ صاحِبِ العُذْرِ حتَّى أَنَّ المستحاضَةَ وَمَنْ بِمَعْناها إِذا تَوَضَّأَتْ وَلَبِسَتْ قَبْلَ أَنْ يَظْهَرَ مِنْها شَيْءٌ تمسَحُ كَالأَصِحَّاءِ، وَلَوْ لبسَتْ بطهارةِ العُذْرِ تَمْسَحُ في الوَقْتِ عِنْدَنا، وَعِنْدَ زُفرٍ: تمسَحُ تمامَ المُدَّةِ.

[ش] وهذا ما ذكرنا أن المصنف سيصرح به مشياً على أن الطهارة الكاملة احتراز عن طهارة ذوي الأعذار، ثم إن كان صاحب العذر يمسح كالأصحاء بالإجماع إذا توضأ قبل أن يحدث حدثاً ما مطلقاً؛ أعني لأحدث الذي ابتلي به ولا غيره، حتى إن كان مقيماً فيوماً وليلة من وقت الحدث العارض له على الطهارة المذكورة بعد اللبس، وإن كان مسافراً فثلاثة أيام ولياليها من وقت الحدث المذكور؛ لأن الحدث المذكور صادف لبساً على طهارة كاملة مطلقاً، فجاز له المسح في الوقت وبعده إلى تمام المدة؛ لأن الخف يمنع سراية الحدث إلى الرجل ما دامت المدة باقية بخلاف ما إذا لبس بطهارة العذر بأن وجد العذر مقارناً للوضوء أو للبس أو لكليهما أو فيما بينهما، واستمرَّ على ذلك حتى لبس، فإنه إنما يمسح حينئذ في الوقت كلما توضأ لحدث غير ما ابتلي به، ولا يمسح

وَلا يجوزُ المسْحُ لِمَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الغُسْل، وَالرَّجُلُ والمرْأَةُ فِيهِ سَواءٌ. والمسْحُ عَلى ظاهِرِهما خُطُوطاً بِالأصابعِ يَبْدَأُ مِنْ قبلِ الأَصابعِ إِلى السَّاقِ، اعْتِباراً بِالغُسْلِ ....

خارج الوقت بناءً على ذلك اللبس؛ لأن الحدث في هذه بوجوهها صادف بالنسبة إلى الوقت لُبساً على طهارة كاملة بدليل أن الشارع ألحق ذلك الحدث الذي ابتلي به لعدم فيه حتى جوّز له أداء الصلاة معه فيه، وصادف بالنسبة إلى خارج الوقت لبساً على غير طهارة بدليل أن الشارع لم يجوّز له أداء الصلاة فيه، وإن لم يوجد منه حدث غير ما ابتلي به، فإن هذا آية أن الحدث السابق عمل عمله إذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالإجماع، فبان أن اللّبس في حقه حصل لا على طهارة فلا جرم أن جاز له المسح في الوقت لا خارجه أيضاً إلى تمام مدة المسح على اختلافها بالنسبة إلى المقيم والمسافر كما ذهب إليه زفر رَحِمَهُ ٱللَّهُ مستروحاً إلى أن طهارة المعذور طهارة معتبرة شرعاً؛ لأن الشارع ألحق عذره بالعدم حتى جوّز له أداء الصلاة به، فحصل اللبس على طهارة كاملة فالتحقت طهارته بطهارة الأصحاء، فإنَّ الشارع لم يلحقها بالعدم مطلقاً، كما بينّا.

[م] **وَلا يجوزُ المسْحُ لِمَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الغُسْل.**

[ش] وهذا تصريح بما تقدم معرفته بطريق المفهوم المخالف، وقد بينّاه مع الحجة فيه ثمة.

[م] **وَالرَّجُلُ والمرْأَةُ فِيهِ سَواءٌ.**

[ش] أي: في جواز المسح لإطلاق النصوص.

[م] **والمسْحُ عَلى ظاهِرِهما خُطُوطاً بِالأصابعِ يَبْدَأُ مِنْ قبلِ الأَصابعِ إِلى السَّاقِ، اعْتِباراً بِالغُسْلِ.**

[ش] هذا بيان لمحل المسح فرضاً وسنّة عند أصحابنا مع التعريض بنفي مذهب المخالف، فالمذهب عند أصحابنا أن ما سوى ظهر القدم من الخف وهو ما بين أطراف الأصابع إلى الساق ويسمى أعلا الخف ليس بمحل للمسح لا فرضاً ولا سنّة، وإن كان أسفله وهو ما يلاقي الأرض منه تحت القدم حتى إنه لا يسنّ مسح الأسفل عندهم، وبه قال محمد والمشهور من مذهب مالك: وجوب مسح الأعلى واستحباب مسح الأسفل، لكن بحيث إن اقتصر على الأعلى وصلى استحب له الإعادة في الوقت. وقال ابن نافع من المالكية: يجب مسح الأعلى والأسفل. وقال الشافعي: يسنّ مسحهما. ومن الحجة لأصحابنا مع ظاهر ما تقدم في حديث جابر وغيره كما في الصحيحين من قوله: فمسح على خفيه. وما عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: لو كان الدِّين بالرأي لكان أسفل الخف أوْلى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه، ورواه أبو داود بإسناد جيد. وما عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: سمعت رسول الله ﷺ يأمر بالمسح على ظهر الخف للمسافر ثلاثة أيام

....

ولياليهن، وللمقيم يوماً وليلة؛ رواه الدارقطني. وفي رواية أخرى له أخرجها ابن أبي شيبة أيضاً: أمر بالمسح على ظهر القدمين إذا لبسهما، وهما طاهرتان. وما عن جابر قال: مرَّ رسول اللهﷺ برجل يتوضأ وهو يغسل خفيه فتحسسه بيده، وقال: «إنا أمرنا بالمسح هكذا» وأراه بيده من مقدم الخفين إلى أصل الساق مرة وفرج بين أصابعه، رواه الطبراني في معجمه الأوسط وقال: لا يروى عن جابر إلا بهذا الإسناد تفرَّد به بقية، انتهى. وهو لا يضر مع ما تقدم على أن بقية أخرج له مسلم. وأما ما أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه عن المغيرة بن شعبة أن النبيﷺ مسح أعلى الخف وأسفله، فقال الترمذي: حديث معلول لم يسنده عن ثور بن زيد عن غير الوليد بن مسلم، وسألت أبا زرعة ومحمداً عن هذا الحديث، فقال: ليس بصحيح؛ لأن ابن المبارك روى هذا عن ثور عن رجاء، قال: حدثت عن كاتب المغيرة مرسلاً عن النبيّﷺ، ولم يذكر فيه المغيرة، انتهى. وضعَّفه الإمام أحمد أيضاً، ثم على الأثر من هذا سيذكر المصنف القدر المفروض ثم بيان الكيفية المسنونة، وقد رأينا قبل أن نصرف عنان القلم إلى تسطير ما ذكره والكلام عليه أن نتعرَّض هنا لأمرين يليق التعرض لهما فيه لاشتمال كلام المصنف هذا عليها:

الأول: أن إظهار الخطوط في المسح ليس بشرط كما صرَّحوا به وقيَّده في البحر المحيط على ما في شرح الزاهدي بقوله في ظاهر الرواية: ثم قال: وقال الطحاوي: المسح على الخفين خطوطاً بالأصابع، انتهى. وهذا يفيد أنه شرط الجواز عنده، والظاهر ظاهر الرواية. نعم إظهار الخطوط شرط السنّة كما ذكره بعضهم، واستدلَّ عليه أخريان: الحسن البصري، قال: من السنّة أن تمسح على الخف خطوطاً وهو بعد ثبوته، والله أعلم.

بذلك لا ينهض بمجرده لثبوت المطلوب على أصول أصحابنا، ولا يخفى أن كون البداءة من قِبَل الأصابع سنّة كما يرشد إليه قوله اعتباراً بالغسل، فإنها فيه سنّة كما تقدّم؛ لأن الله تعالى جعل الكعبين غاية فيه. ثم حديث جابر المذكور من قريب يفيده أيضاً.

الثاني: اعلم أن الزاهدي في شرح القدوري بعد أن ذكر: والسنّة في المسح أن يبتدىء من رؤوس الأصابع إلى الساق. قال الحسن عن أبي حنيفة أنه يمسح ما بين أطراف الأصابع إلى الساق، وفي قول المصنف: يريد القدوري من الأصابع إيماء إليه؛ لأن الغاية لا تدخل تحت المُغَيَّا، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله له: وفيه نظر ظاهر، فإن مؤدى رؤوس الأصابع وما بين أطراف الأصابع واحد؛ لأن أطراف الأصابع رؤوسها كما هو الظاهر من إطلاقها. ومن ثمة وقع كل من العبارتين في كلام المشايخ، ففي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: وموضع المسح ظهر القدم دون الكعب، والجوانب، وظهر القدم من رؤوس الأصابع إلى معقد الشراك، انتهى. وفي الفتاوى

وفَرْضُ ذَلِكَ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ مِنْ أصابعِ اليَدِ.

الولوالجي، والفتاوى الكبرى، والخلاصة، وخزانة الفتاوى: وتفسير المسح على الخفين أن يمسح على ظهر قدميه ما بين أطراف الأصابع إلى الساق ويفرج بين أصابعه قليلاً، انتهى. ولا يصح التقابل بين العبارتين المذكورتين.

نعم راجعت نسخة بالذخيرة فإذا فيها ما نصه: وتفسير المسح على الخفين أن يمسح ما بين الأصابع إلى الساق، ويفرّج بين أصابعه قليلاً. وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة: المسح على ظهر قدميه من أطراف الأصابع إلى الساق، انتهى. وهذا تقابل صحيح، فإن الأصابع على ما فيها أولاً غير داخلة في المحلية، وعليه ما في شرح الطحاوي: ولو مسح موضع الأصابع لا يجوز، وقد صرَّح به قاضي خان في فرع ذكره في فتاواه سنذكره فيما سيأتي في موضع لائق به، وننبهك ثمّة عليه. وعلى رواية الحسن داخلة، ويظهر أنها الأولى. وحديث جابر الماضي من قريب يشهد بذلك؛ فلا جرم أن مشى عليه أصحاب الفتاوى المذكورة.

[م] **وفَرْضُ ذَلِكَ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ مِنْ أصابعِ اليَدِ.**

[ش] كذا أطلقه غير واحد من مشايخ المذهب، وعزاه في الخلاصة إلى أبي بكر الرازي. وفي الاختيار وغيره إلى محمد وقيّده قاضي خان بكونها من أصغر أصابع اليد، وقال الكرخي: ثلاث أصابع من أصابع الرجل؛ لأن المسح يقع عليها. وعن أبي يوسف والحسن: أكثر ظاهر الخف ولو مسح أقله لم يجز، وبه قال أحمد. وعن أبي يوسف أنصار ربع الخف قالوا: والأول أصح؛ لأن اليد آلة المسح والثلاثة أكثر أصابعها. وفي البدايع: لما روي في حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال في آخره: لكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه خطوطاً بالأصابع، وهذا خرج مخرج التفسير أن الخطوط بالأصابع، والأصابع اسم جمع، وأقل الجمع الصحيح ثلاثة، فكان هذا تقديراً للمسح بثلاث أصابع اليد، ولأن الفرض يتأدى به بيقين لأنه ظاهر محسوس. فأما أصابع الرجل، فمستترة بالخف فلا يُعلم مقدارها إلا بالحزر والظن، فكان التقدير بأصابع اليد أوْلى، انتهى.

وفي كلٍّ منهما بحث للفقيه المحقق، وعند مالك: مسح الجميع إلا موضع الغضون، وهو تكسير أعلاهما. وقال الشافعي: يكفي مسمى مسح محاذي الفرض إلا أسفل الرجل وعقبها.

فروع:

مسح بأصبع ومدّها أو بأصبعين ومدّهما حتى بلغ مقدار ثلاث أصابع، لا يجوز عندنا خلافاً لزفر؛ بخلاف ما لو مسح بالإبهام والسبابة مفتوحتين فوضعهما مع ما بينهما من الكف على الخف،

وَلَوْ وَضعَ يَدَيْهِ مِنْ قِبَلِ السَّاقِ ومَدَّهُما إلى رُؤوسِ الأَصابعِ، جازَ. وَلَوْ مَسَحَ عَلَيْهما عَرْضاً جازَ، وَكَذا لَوْ مَسَحَ بِثَلاثِ أَصابعَ مَوْضوعةٍ غيرَ ممدودةٍ، وَلَكِنَّه يَكُونُ مُخالِفاً للسُّنَّةِ في جميعِ ذَلِكَ.

وَكَيْفِيَّةُ المسْحِ أَنْ يَضَعَ يَدَيْهِ عَلى مُقَدَّمِ خُفَّيْهِ وَيُجافي كَفَّيْهِ وَيَمُدَّهما إلى السَّاقِ، أَوْ يَضَعَ كَفَّيْهِ مَعَ الأَصابعِ وَيَمُدَّهُما جُمْلَةً.

فإنه يجوز ويكون ذلك بمنزلة ثلاث أصابع، وبخلاف ما لو مسح بأصبع واحدة ثلاث مرات وأعادها إلى الماء في كل مرة، فإنه يجوز أيضاً كأنه مسح بثلاث أصابع. وقيّده في الذخيرة والفتاوى الخانية والولوالجية ومنية المفتي بأن كل مسح في كل مرة غير الموضع الذي مسحه أولاً وهو حسن، والظاهر أنه مراد المطلق كما يشهد به توجيهه. ولو مسح بأصبع واحد بجوانبها الأربع، فالجواب فيه فيما يظهر كالجواب فيما لو كان الممسوح هو الرأس بعد القول بأن الفرض فيه مقدار ثلاث أصابع من اليد، وقد قال في البدائع في هذا أنه لم يذكر في ظاهر الرواية، واختلف المشايخ فقال بعضهم: لا يجوز. وقال بعضهم: يجوز، وهو الصحيح؛ لأن ذلك في معنى المسح بثلاث أصابع، وكذا نصَّ في التحفة على أن هذا هو الصحيح، وقدمناه في فروع تتعلق بمسح الرأس مع التنبيه على أن الظاهر أنه مقيد بوقوعه في أربعة مواضع. وأما نصّ شمس الأئمة السرخسي ومَن تابعه ممن ذكرناهم ثمّة على أن الأصح أنه لا يجوز، وهو فيما يظهر بناء على تقدير المفروض بربع الرأس.

فإذا عُرف هذا، فيكون الصحيح في مسألتنا الجواز، والله أعلم.

[م] **وَلَوْ وَضعَ يَدَيْهِ مِنْ قِبَلِ السَّاقِ ومَدَّهُما إلى رُؤوسِ الأَصابعِ، جازَ. وَلَوْ مَسَحَ عَلَيْهما عَرْضاً جازَ، وَكَذا لَوْ مَسَحَ بِثَلاثِ أَصابعَ مَوْضوعةٍ غيرَ ممدودةٍ، وَلَكِنَّه يَكُونُ مُخالِفاً للسُّنَّةِ في جميعِ ذَلِكَ.**

[ش] كذا في غير موضع، والوجه في جميعه ظاهر. وفي الخلاصة: فإن وضع ثلاث أصابع ولم يمدّها لا يجوز في الرأس والخف، انتهى. وعند محمد: يجوز، انتهى. فأفاد في هذه الصورة خلافاً، وأن الجواز قول محمد، فلعلَّ من اقتصر عليه لم يطلع على الخلاف، أو كان هذا القول عنده هو المختار.

[م] **وَكَيْفِيَّةُ المسْحِ أَنْ يَضَعَ يَدَيْهِ عَلى مُقَدَّمِ خُفَّيْهِ وَيُجافي كَفَّيْهِ وَيَمُدَّهما إلى السَّاقِ، أَوْ يَضَعَ كَفَّيْهِ مَعَ الأَصابعِ وَيَمُدَّهُما جُمْلَةً.**

[ش] كذا في النسخ الحاضرة، وكأنه سقط من قلم المصنف لفظ أصابع بين قوله: أن يضع، وبين لفظ: يديه، كما ذكره غيره، وإلا فالوجهان متحدان صورةً ومعنى. وممن ذكر لفظ أصابع في

وَلَوْ مَسَحَ بِرُؤُوسِ الأصابعِ وَجافَى أُصولِ الأَصابعِ وَالكَفِّ لا يجوزُ، إِلَّا أَنْ يكونَ الماءُ مُتقاطِراً، وَالمسْتَحَبُّ أَنْ يَمْسَحَ بِباطِنِ الكَفِّ.

الوجه الأول قاضي خان، وهذا لفظه في شرح الجامع الصغير: ويمسح مرة واحدة يضع أصابع يده اليمنى على مقدم خفّه الأيمن، وأصابع يده اليسرى على مقدم خفه الأيسر من قِبَل الأصابع، فإذا تمكَّنت الأصابع يمدها حتى ينتهي إلى أصل الساق فوق الكعبين؛ لأن الكعبين يلحقهما فرض الغسل فيلحقهما سنّة المسح، وإن وضع الكف مع الأصابع كان أحسن، هكذا رُوي عن محمد، انتهى.

فلا جرم أنْ نصَّ في الخلاصة على أن كليهما حسن، وأن الثاني أحسن، ونقله الزاهدي عن شمس الأئمة الحلواني بعد أن عزى الوجهين إلى جواب محمد لمن سأله عن المسح. ثم هذا الذي ذكروا أنه أحسن موافق فيما يظهر لظاهر ما روى ابن أبي شيبة عن المغيرة، قال: رأيت رسول الله ﷺ بال ثم جاء حتى توضأ ومسح على خفيه ووضع يده اليمنى على خفه الأيمن، ويده اليسرى على خفه الأيسر ثم مسح أعلاهما مسحة واحدة حتى كأني أنظر إلى أصابع رسول الله ﷺ على الخفين، ثم كان حق العبارة آنفاً أن يقول: أو يضع كفيه... إلى آخره، كما قال غيره.

[م] **وَلَوْ مَسَحَ بِرُؤُوسِ الأصابعِ وَجافَى أُصولِ الأَصابعِ وَالكَفِّ لا يجوزُ، إِلَّا أَنْ يكونَ الماءُ مُتقاطِراً.**

[ش] أي: سائلاً من الأصابع إلى رؤوسها، وممن أجاز هذا الفقيه أبو الليث في فتاواه. ولفظ الزاهدي: لم يجز إلا أن يبلغ ما ابتلّ عند الوضع قدر الواجب.

قلت: أو كانت تنزل البلة إليها عند المدّ، انتهى. وهذا هو المراد بكونه **متقاطر**؛ لأنه حينئذ يقع المسح ببلة غير مستعملة عند المد، بخلاف ما إذا لم ينزل إليها شيء. وعلى الأول اقتصر قاضي خان في فتاواه مفسراً للقدر الواجب بثلاث أصابع من أصغر أصابع اليد. وقال في شرح الجامع الصغير: يعتبر أول الوضع ولا يعتبر النهاية، وكلاهما فيما يظهر أولى مما في الخلاصة. ولو مسح بأطراف أصابعه يجوز، سواء كان الماء **متقاطراً** أو لا، هو الصحيح، انتهى. هذا وفي البدائع: ولو مسح بثلاث أصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا، انتهى. ووجهه ظاهر.

[م] **وَالمسْتَحَبُّ أَنْ يَمْسَحَ بِباطِنِ الكَفِّ.**

[ش] كذا في الخلاصة، وكان المراد به باطن الكف والأصابع ليوافق ما تقدم، ولو كان **بباطن**

وَلَوْ مَسَحَ بِظاهِرِ كَفَّيْهِ يجوزُ.

وَلَوْ مَسَحَ عَلى باطِنِ خُفَّيْهِ أَوْ مِنْ قِبَلِ العَقِبِ أَوْ مِنْ جَوانِبِهما لا يجوزُ.

وَذَكَرَ في المحيطِ: لَوْ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ ببلَّةٍ بَقِيَتْ عَلى كفَّيْهِ بَعْدَ الغُسْلِ، يجوز.

وَلَوْ مَسَحَ رَأْسِهِ ثُمَّ مَسَحَ خُفَّيْهِ ببلَّةٍ بَقِيَتْ عَلى كفَّيْهِ لا يجوزُ.

اليد لكان أوْلى.

[م] **وَلَوْ مَسَحَ بِظاهِرِ كَفَّيْهِ يجوزُ.**

[ش] بعد أن يبلغ مقدار الواجب؛ لأن المسح بباطن اليد غير متحتم شرعاً، بحيث لا يجزىء إلا به.

نعم المسح بغير باطنها غير مستحب؛ لأنه خلاف المنقول.

[م] **وَلَوْ مَسَحَ عَلى باطِنِ خُفَّيْهِ أَوْ مِنْ قِبَلِ العَقِبِ أَوْ مِنْ جَوانِبِهما لا يجوزُ.**

[ش] هذا تصريح لما عُرف من مفهوم المخالفة لقوله: والمسح على ظاهرهما، وتقدَّم بيان وجهه وما فيه من خلاف. وفي الكلام على غسل الرجلين في الوضوء أن العقب مؤخر الرجل. هذا وقد نقل الإجماع على جواز الاقتصار على مسح الباطن.

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ: لَوْ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ ببلَّةٍ بَقِيَتْ عَلى كفَّيْهِ بَعْدَ الغُسْلِ، يجوز.**

[ش] قال قاضي خان وغيره: سواء كانت البلة قاطرة أو لم تكن؛ يعني: إذا لم تكن مستعملة؛ لأن الواجب هو المسح بالبلل. وعن هذا قال أصحابنا: مَنْ مسح رأسه بالثلج يجوز مطلقاً، ولم يفصلوا بين ما إذا كان البلل متقاطراً أو لم يكن؛ ذكره في الذخيرة وفتاوى الولوالجي. وفي الخلاصة: سواء أخذ الماء من الإناء أو غسل ذراعيه وبقي البلل في كفيه، هو الصحيح.

[م] **وَلَوْ مَسَحَ رَأْسِهِ ثُمَّ مَسَحَ خُفَّيْهِ ببلَّةٍ بَقِيَتْ عَلى كفَّيْهِ لا يجوزُ.**

[ش] وكذا لو مسح بماء أخذه من لحيته. والحاصل أن البلل إذا بقي في كفيه بعد غسل عضو من المغسولات جاز المسح؛ لأنه بمنزلة ما لو أخذه من الإناء. وإذا بقي في يده بعد مسح عضو ممسوح أو أخذه من عضو من أعضائه لا يجوز المسح به مغسولاً كان ذلك العضو أو ممسوحاً؛ لأنه مسح ببلة مستعملة.

قلت: ويستثنى من عدم جواز المسح بما بقي في يده بعد مسح عضو ممسوح مسح الأذنين

وَلَوْ لم يَمْسَحْ وَخاضَ الماءَ لا بِنِيَّةِ المسْحِ أَوْ مَشى في الحشيشِ المبتَلِّ بالماءِ أَوْ بالمطرِ يُجْزِئُهُ، وَكَذا إِذا أَصابَهُ المطَرُ يجوزُ عَنِ المسْحِ، خِلافاً للشَّافِعِيِّ، وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ: لا يُجزِئُهُ ....

بما بقي في اليدين من البلل بعد مسح الرأس، على ما هو الصحيح عندنا كما تقدّمت الإشارة إليه في سنن الوضوء.

[م] **وَلَوْ لم يَمْسَحْ وَخاضَ الماءَ لا بِنِيَّةِ المسْحِ أَوْ مَشى في الحشيشِ المبتَلِّ بالماءِ أَوْ بالمطرِ يُجْزِئُهُ، وَكَذا إِذا أَصابَهُ المطَرُ يجوزُ عَنِ المسْحِ، خِلافاً للشَّافِعِيِّ.**

[ش] لم أقف على التنصيص على هذا الخلاف، بل المسطور في كتب الشافعية جواز غسل الرأس والخف بدل مسحهما من غير تقييد بنيَّة المسح، وعلَّلوه بأنه مسح وزيادة إلا أنه يكره على الخفّ لما فيه من تعييبه، ولا يكره في الرأس في أصح الوجهين عند جماعة منهم، وعلله الرافعي بأنه الأصل. ونقل إمام الحرمين كراهته عن الأكثرين، لأنه سرف. وفي باب المسح على الخفين من الروضة من زياداته: قال أصحابنا: لا يتعين اليد للمسح بل يجوز بخرقة وحشيشة وغيرهما، ولو وضع يده المبتلة ولم يُمِرّها أو قطر الماء أجزأه على الصحيح، كما تقدّم في الرأس، انتهى.

وذكر في باب صفة الوضوء منها من زياداته في مسح الرأس: ويجزئه مسح غيره له، انتهى. وقد صرَّح مشايخنا بهذا الفرع أيضاً في مسح الخفّ، منهم صاحب الخلاصة وهذا لفظه: ولو أمر إنساناً أن يمسح على خفيه جاز، ولو توضأ ومسح على الخف ونوى به التعليم دون الطهارة يصح بناء على مسألة النية في الوضوء، ثم ذكر ما في الكتاب.

نعم، في شرح الشيخ كمال الدين الدميري على المنهاج في شرح قوله: والأصح جواز غسله ـ أي غسل الرأس ـ عوض مسحه، ولو وقف تحت المطر فوقع عليه ونوى المسح أجزأه بلا خلاف، انتهى. ففي هذا إشارة إلى أنه لو لم ينوِ المسح لا يكون كذلك، بل إما أن لا يجزئه بلا خلاف عندهم أو على خلاف فيه، ومثله مما يتأتى في الخف. واعلم أنه يخالف ما في الكتاب ما قدّمناه عن بعض شروح المجمع في شرح قوله: ولو أدخل رأسه في الإناء بنيّة المسح أو خفيْه يجوز بالاتفاق، فراجعه.

[م] **وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ: لا يُجزِئُهُ.**

[ش] أي: لا يجزئه ذلك عن المسح لاشتراطه نية المسح في المسح على الخفين في بعض الروايات كما نصَّ على هذا الزاهدي في شرح القدوري. وعلى هذا، فيكون حينئذ عدم إجزاء

لأَنَّهُ خَلف كالتَّيَمُّمِ.

وَمَنِ ابْتَدَأَ بالمسْحِ وَهُوَ مُقيمٌ فَسافَرَ قَبْلَ تَمامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مَسَحَ تمامَ ثلاثَةِ أيَّامٍ وَلَياليها.

الغسل عن المسح في المسائل المذكورة تفريعاً على هذه الرواية. ثانياً: بطريق أولى.

[م] **لأَنَّهُ خَلف كالتَّيَمُّمِ.**

[ش] أي: لأن المسح على الخفين بدل من غسل الرجلين كالتيمم بدل عن الوضوء، فيشترط فيه النيّة كما يشترط في التيمم. وعلى هذه الرواية مشى العنابي، حيث قال في جوامع الفقه: لا يجوز المسح على الخفين إلا مقروناً بالنية؛ لكون المسح بدلاً عن الغسل، انتهى. لكن الصحيح عدم الاشتراط كما مشى عليه غير واحد من أعيان المشايخ، سواء منعنا كون المسح بدلاً عن الغسل كما هو صريح كلام صاحب البدائع، حيث قال: ولا يشترط النية في المسح على الخفين كما لا تشترط النية في مسح الرأس. والجامع أن كلاً منهما ليس ببدل عن الغسل، بدليل أنه يجوز مع القدرة على الغسل بخلاف التيمم، أو سلمنا كونه بدلاً عن الغسل كما صرح به كثير منهم صاحب البدائع في الكلام مع الشافعي في المسح على الجرموق وهو الصحيح، حتى قالوا: لا يمسح على الخف في إحدى الرجلين، ويغسل الأخرى لأنه يكون جامعاً بين الأصل والبدل، فإن المسح طهارة بالماء المطلق، والشرط فيها عندنا إنما هو الإصابة بالماء المطلق فقط كما عُرف.

ومن هنا يظهر أن القياس على التيمم غير تام، لأنه قياس مع الفارق؛ لأن هذا إظهاره بالماء المطلق المتفق عندنا على إفادته الطهارة الحكمية بدون النية، ولا كذلك الصعيد فتنبّه له.

[م] **وَمَنِ ابْتَدَأَ بالمسْحِ وَهُوَ مُقيمٌ فَسافَرَ قَبْلَ تَمامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ مَسَحَ تمامَ ثلاثَةِ أيَّامٍ وَلَياليها.**

[ش] وقال الشافعي: مسح تمام يوم وليلة ثم ينزع خفيه ويغسل رجليه إذا لم يكن محدثاً ثم يبتدى مدة السفر؛ لأن المسح عبادة فإذا شرع فيها على حكم الإقامة لا يتغير بالسفر، كما لو شرع في الصوم وهو مقيم ثم سافر، فإنه يُتمّ صومه ولنا إطلاق ما تقدّم من شرعية المسح للمسافر ثلاثة أيام ولياليها، فإن الماسح في هذه الصورة مسافر فيتم مدته.

قال العبد الضعيف غفر الله له:وقياس الشافعي المذكور لا يتم له على أصحابنا. أما أولاً، فلأنهم لا يرون أن العبادة وصف لازم للمسح، بل إذا كان الوضوء منوياً، والنيّة ليست بشرط فيه عندهم كما عُرف، فصار كما لو سافر في المدة بعد الحدث قبل المسح. وأما ثانياً، فلأن المسحات في المدة بمنزلة الصيام في السفر؛ لأنه بمنزلة صوم اليوم بدلالة أن فساد بعض المسحات كأولها مثلاً لا يوجب فساد البعض الآخر كآخرها مثلاً كما في صيام أيام رمضان. ولا شك في أن من

وَمَنِ ابْتَدَأَ المسْحَ وَهُوَ مُسافِرٌ ثَمَّ أقامَ، فَإِنْ كانَ مَسحَ يَوْماً وَلَيْلَةً أَوْ أَكْثَرَ يَلْزَمُهُ نَزْعُهما وَغَسْلِ رِجْلَيْهِ، وَإِنْ كانَ مَسَحَ أقلَّ مِنْ يَوْمٍ ولَيْلَةٍ أَتَمَّ مَسْحَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ.

وَمَنْ لَبِسَ الجرموقَ فَوْقَ الخفِّ قَبْلَ أَنْ يَمْسَحَ عَلى الخفَّينِ مسحَ عَلَيْهِ، فَإِنْ كانَ مسحَ على الخفَّينِ ثُمَّ لَبِسَ الجرموقَيْنِ لا يَمْسَحُ عَلى الجرمُوقينِ.

سافر في أواخر رمضان يسقط عنه وجوب الأداء فيما بقي ما دام مسافراً، ولا يمنع كونه مقيماً في أوله من ترخصه بترك أداء الصوم في تلك الحالة، فكذا كون الماسح مقيماً في أول المدة لا يمنع من ترخصه برخصة المسافر بالمسح إذا كان في آخرها مسافراً، كما يترخص بغيرها من الرخص المختصة بالمسافر.

[م] **وَمَنِ ابْتَدَأَ المسْحَ وَهُوَ مُسافِرٌ ثَمَّ أقامَ، فَإِنْ كانَ مَسحَ يَوْماً وَلَيْلَةً أَوْ أَكْثَرَ يَلْزَمُهُ نَزْعُهما وَغَسْلِ رِجْلَيْهِ، وَإِنْ كانَ مَسَحَ أقلَّ مِنْ يَوْمٍ ولَيْلَةٍ أَتَمَّ مَسْحَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ.**

[ش] والوجه ظاهر، فإن جواز المسح يوم وليلة إلى تمام ثلاثة أيام ولياليها رخصة للماسح بواسطة السفر، فلا يبقى بدون السفر فإذا أقام على تمام يوم وليلة فصاعداً من الحدث وكان غير محدث وأراد فعل ما لا يباح إلا بالطهارة أو تعين عليه فعل ما لا يباح إلا بها لزمه غسل رجليه لسراية الحدث إلى الرجلين، وإن كان محدثاً ووجد في حقه ما ذكرنا تعين عليه الوضوء كاملاً، وإذا أقام قبل تمام يوم وليلة تممها لأنه صارت أحكامه بالإقامة أحكام المقيمين. هذا ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحاً لقطع المسافة والمشي المتتابع عادة، ويستر الكعبين وما تحتهما، وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه، ذكره قاضي خان وغيره.

[م] **وَمَنْ لَبِسَ الجرموقَ فَوْقَ الخفِّ قَبْلَ أَنْ يَمْسَحَ عَلى الخفَّينِ مسحَ عَلَيْهِ.**

[ش] وإنما قيَّد المسح على الجرموق بكونه لبسه قبل أن يمسح على الخف؛ لأنه كما قال.

[م] **فَإِنْ كانَ مسحَ على الخفَّينِ ثُمَّ لَبِسَ الجرموقَيْنِ لا يَمْسَحُ عَلى الجرمُوقينِ.**

[ش] لأن حكم المسح حينئذ استقرَّ للخف، فلا يتحول إلى غيره. وكان ينبغي أن يقول: وقبل أن يحدث؛ لأنه لو لبس الجرموق بعد أن أحدث وقبل أن يمسح على الخف لا يجوز له أن يمسح على الجرموق؛ لأن وظيفة المسح استقرَّت للخف بحلول الحدث به فلا يزال يمسح غيره. ثم جواز المسح على الجرموق مذهب جمهور العلماء، بل قال المزني: لا أعلم بين العلماء خلافاً في جوازه، والقول الجديد للشافعي وإليه رجع مالك على ما في تهذيب البرادعي أنه لا يجوز. والحجة

وَلَو نَزَعَ أَحَد الجرمُوقينِ، فَلَهُ أَنْ يَنْزِعَ الآخرَ، ويَمْسَحَ على خُفَّيْهِ.

للجمهور ما روى أبو داود في سننه عن أبي عبد الرحمٰن أنه شهد عبد الرحمن بن عوف يسأل بلالاً عن وضوء رسول الله ﷺ، فقال: كان يخرج فيقضي حاجته فآتيه بالماء فيتوضأ ويمسح على عمامته ومُوقَيْهِ، ورواه ابن خزيمة في صحيحه، والحاكم في المستدرك، وصححه. وروى البيهقي في سننه عن أنس بن مالك؛ أن رسول الله ﷺ كان يمسح على الموقين والخمار. وروى الطبراني في معجمه الأوسط عن ابن أبي ذرّ: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الموقين والخمار.

وقد صرَّح الجوهري والمطرزي والعكبري أن الجرموق هو الموق الذي يُلبَس فوق الخف. قال أبو نصر البغدادي: وهو معرب عن قولهم: موك، انتهى. والجرموق على وزن عصفور كما في القاموس، فانتفى ما قيل أن الموق هو الخف الثاني لا الجرموق.

[م] **وَلَو نَزَعَ أَحَد الجرمُوقينِ.**

[ش] أي: بعد المسح عليهما.

[م] **فَلَهُ أَنْ يَنْزِعَ الآخرَ، ويَمْسَحَ على خُفَّيْهِ.**

[ش] وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: وهو ظاهر الرواية أنه يمسح على الخف البادي ويعيد المسح على الجرموق الثاني.

ثانيها: وهو قول زفر والحسن بن زياد، وجعله قاضي خان روايته عن أبي حنيفة أنه يمسح على الخف البادي، ولا يعيد المسح على الجرموق.

ثالثها: وهو المذكور في بعض روايات الأصل، ورواية عن أبي يوسف في غير صلاة الأصول أنه ينزع الجرموق الثاني، ويمسح على الخفين. وعبارة المصنف ليست بناصة على أحد هذه الأقوال، ولعله ماشٍ على ما عن أبي يوسف من بدأ بقوله فله فعليه، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا﴾ [الإسراء: 7]؛ أي: فعليها. ووجه هذا القول اعتبار الجرموق بالخف، وهو لو نزع أحد الخفين نزع الآخر وغسل قدميه، فكذا هذا لأن الحدث حلَّ بالخف البادي، فيحل بالخف الآخر؛ لأن حلوله لا يتحرى. ووجه قول زفر: أنه يجوز الجمع بين المسح على الجرموق وبين المسح على الخف ابتداءً بأن كان على أحد الخفين جرموق دون الآخر، فكذا بقاؤه إذا بقي المسح على الجرموق، فلا معنى للإعادة.

ووجه ظاهر الرواية أن الحدث إنما حلَّ بالخف البادي لزوال المانع وهو الجرموق، وهذا

وَلَا يجوزُ المسْحُ عَلى الجرمُوقِ المتَخَرِّقِ وَإِنْ كانَ خُفَّاهُ غيرُ مُتَخَرِّقٍ.

المعنى معدوم في حق الخف الآخر، فلا يحل به وإنما يحل بالجرموق الذي عليه فلزمه إعادة المسح عليه؛ لأن المسح انتقض في حق الخف البادي فينتقض في حق الجرموق الآخر؛ لأن انتقاض المسح لا يتحرى. وكان القياس فيما إذا نزع أحد خفيه أن لا يحل الحدث بالرجل الأخرى لقيام المانع منه، لكن سقط اعتبار القياس لضرورة، وهي أن لا يصير جامعاً بين البدل والمبدل، وهذه الضرورة منعدمة فيما نحن فيه، فبقي المانع معتبراً؛ فلا جرم أن مشى غير واحد من المشايخ على ظاهر الرواية.

تَنْبِيهٌ:

وأمّا لو نزع الجرموقين بعد المسح عليهما مسح على خفَّيْه قولاً واحداً، بخلاف ما لو مسح على خفّ ذي طاقين ثم نزع أحد طاقيه أو على خفيه، فتقشر ظاهرهما فرقعه، فإنه لا يلزمه إعادة المسح على ما ظهر. والفرق أن الخف إذا كان ذا طاقين، وكل طاق متصل بالآخر غير مزايل عنه، فيصيران الحكم الاتصال كشيء واحد كالشعر مع بشرة الرأس اعتبر شيئاً واحداً بحكم الاتصال، حتى لو كان المسح على شعر الرأس كالمسح على البشرة، فكذا هنا جعل المسح على أحد الطاقين كالمسح على الطاق الآخر، فالممسوح لم يزل من حيث الحكم والاعتبار، فلم يجب إعادة المسح. فأما الجرموق، فغير متصل بالخف بل هو مزايل عنه، فلا يجعل المسح على الجرموق كالمسح على الخف، فالممسوح زال حقيقة وحكماً، فيحل الحدث بما تحته، فيلزمه إعادة المسح كما لو أحدث في هذه الحالة.

[م] وَلَا يجوزُ المسْحُ عَلى الجرمُوقِ المتَخَرِّقِ وَإِنْ كانَ خُفَّاهُ غيرُ مُتَخَرِّقٍ.

[ش] والوجه الظاهر أن يقول: غير متخرقين. ثم هذا ليس على إطلاقه، وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولو أدخل يده تحت الجرموق وقد ظهر الخف، فله المسح على الخف أو على الجرموق؛ لأنهما كخفٍّ واحد. وإن كان الخرقُ يسيراً فمسح على بعض الصحيح وعلى بعض الخرق، وهو كله ثلاثة أصابع لم يجزئه، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله له: ولقائل أن يقول: الصواب فيما يظهر أنه إذا كان بظاهر الجرموق خرق مانع أن لا يكون له المسح على الجرموق، بل يكون له المسح على الخف لا غير، والتعليل بأنهما حينئذ كخفٍّ واحد كما يشير إليه ما قدّمناه آنفاً من عدم اتصال الجرموق به. وينبغي أيضاً أن يعلم أن هو في قوله: وهو كله ثلاثة أصابع راجع إلى المسح.

وَكَذا لا يجوزُ المسْحُ عَلى خُفٍّ فيهِ خَرْقٌ كَبيرٌ يَبِينُ مِنْهُ مِقْدارُ ثَلاثُ أَصابعَ مِنْ أصابعِ الرِّجْلِ، وَإِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ جازَ.

وحاصل هذا أن الحرق إذا كان يسيراً ومسح عليه، وعلى الصحيح فإن كان ما وقع على الصحيح مقدار الواجب وهو ثلاث أصابع جاز وإلا فلا، ووجهه ظاهر. ثم في الذخيرة وغيرها ما ملخصه: إن كان الجرموقان من الكرباس أو ما يشبهه لم يجز المسح عليهما، كما لو لبسهما على الانفراد لأنهما إذا كانا كذلك لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليهما إلا أن يكونا رقيقين يصل البلل إلى ما تحتهما، فيجوز حينئذ ويكون ذلك مسحاً على الخف. وإن كان من الأديم وما يشبهه يجوز المسح عليهما على ما تقدّم من الشرط.

تَنْبِيهٌ:

والخف على الخف كالجرموق عندنا في سائر أحكامه.

[م] **وَكَذا لا يجوزُ المسْحُ عَلى خُفٍّ فيهِ خَرْقٌ كَبيرٌ يَبِينُ مِنْهُ مِقْدارُ ثَلاثُ أَصابعَ مِنْ أصابعِ الرِّجْلِ، وَإِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ جازَ.**

[ش] اعلم أن لفظ كثير يُروى بالثاء المثلثة، وصحَّحه جماعة من شارحي الهداية لقوله: أقل من ذلك؛ إذ لو كانت الرواية بالباءالموحدة لقال: وإن كان أصغر من ذلك، ويُروى بالباء الموحدة. قال جواهر زاده: وهو الأصح؛ لأن في الكم المنفصل تستعمل الكثرة والقلة، وفي الكم المتصل يستعمل الصغير والكبير، والخف كم متصل، فلا يذكر إلا الكبير لا الكثير، انتهى. والأمر في ذلك قريب، وعلى التقدير الأول أورد الخرق واحد، فكيف يوصف بالكثرة؟ وأجيب بأنه اسم مصدر وهو يقع على القليل والكثير. ثم كون الخرق الكبير مانعاً دون القليل قول علمائنا الثلاثة، وهو استحسان، والقياس أن يمنع القليل أيضاً، وهو قول زفر وعائشة والشافعي في الجديد؛ لأنهما لما ظهر شيء من القدم وإن قلَّ وجب غسله لحلول الحدث به، والرجل في حق الغسل غير متحرية، فوجب غسلها كلها. ووجه الاستحسان أن الخفاف لا يخلوا عن قليل الخرق عادة، والشرع علّق المسح لمسح الخف وهو الساتر المخصوص الذي تقطع به المسافة، وما كان كذلك فهذا المعنى موجود فيه، والاسم مطلقاً يطلق عليه، وكان ذلك اعتباراً للخرق عدماً بخلاف الخف المشتمل على الكثير، فإن هذا المعنى معدوم فيه. وإن ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق، فهو مراد للمطلق معنى، وأيضاً الحرج لازم على اعتبار الأول دون الثاني، والحرج مُنتفٍ شرعاً. بقي الأمر محتاجاً إلى الحد الفاصل بين القليل والكثير، فقالوا: إن كان الخرق قدر ثلاث أصابع كان كثيراً، وإلا فلا؛ لأن هذا القدر إذا انكشف منع من قطع المسافة، ولأنه من أكثر الأصابع، وللأكثر

وَإِنْ كانَ الخرْقُ في خُفٍّ واحِدٍ قَدْرَ أُصبَعَيْنِ في موضعٍ أو مَوْضِعَيْنِ، وفي الآخرِ: قَدْرَ أُصبعٍ؛ جازَ المسْحُ.

حكم الكل. ثم وقع الاختلاف في أن المعتبر كونها من اليد أو الرجل، فروى الحسن عن أبي حنيفة أنها من اليد. ثم في اعتبارها مضمومة أو منفرجة اختلاف المشايخ، ذكره في الأجناس وقال محمّد في الزيادات: من أصابع الرجل أصغرها. قال في الهداية وغيرها وهو الصحيح: واعتبر الأصغر للاحتياط، وإنما اعتبر على هذا أصابع الرجل في الخرق، وأصابع اليد في المسح؛ لأن الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي، وأنه فعل الرِّجل. وأما فعل المسح، فإنه يتأدّى باليد والرِّجل محله، وإضافة الفعل إلى الفاعل دون المحل هي الأصل، ولا عدول عن الأصل بلا موجب، ولا موجب هنا. ولبعض المشايخ على هذا تفصيل آخر يُذكر إن شاء الله تعالى في شرح قول المصنف: ولو ظهر الإبهام.

ثم هذا إذا كان موجود الأصابع، فلو كان مفقودها ففي تتمة الفتاوى الصغرى منهم من قال: يُعتبر بأصابع غيره، لأن هذا لا يصح لأنَّ من الأصابع ما يكون طويلاً وما يكون قصيراً، فلا يصح اعتباره بأصابع غيره، بل يعتبر بأصابعه، فإن كان الخرق مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع قدميه أن لو كانت الأصابع قائمةً يمنع جواز المسح عليه، وإن كان أقل من ذلك لا يمنع.

[م] **وَإِنْ كانَ الخرْقُ في خُفٍّ واحِدٍ قَدْرَ أُصبَعَيْنِ في موضعٍ أو مَوْضِعَيْنِ، وفي الآخرِ: قَدْرَ أُصبعٍ؛ جازَ المسْحُ.**

[ش] عليهما بعد أن يقع المقدار الواجب على الخف نفسه، فإنَّ الظاهر أنه لو مسح مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع اليد على الصحيح منه، وعلى ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسألة، فإنه لا يجوز لأن المسح على ما ظهر من الخرق ليس بمسح على الخف حقيقةً ولا حكماً. أما حقيقة، فظاهر. وأما حكماً، فلأن الخرق المذكور إنما جعل عفواً في جواز المسح على خفٍّ هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على ما ظهر منه محسوباً من القدر الواجب لما تقدّم من أنه إنما اعتبره عفواً فيه؛ لأن في اعتباره مانعاً من المسح حرجاً لازماً لما ذكرنا، ولا حرج في عدم احتساب ما يقع من المسح على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر في فعله على غيره، فيظهر أن عدم اعتباره مانعاً من المسح على خفٍّ هو فيه للضرورة، فإنه لا ضرورة لاحتساب ما يقع عليه من القدر الواجب من المسح وما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها، هذا ما سنح للعبد الضعيف غفر الله له، ويشهد له ما تقدّم في مسألة خرق الجرموق، فتنبَّه له فإني لم أر مَن نبَّه عليه، وهو مهمّ.

ثم يقال: لو جمعت الخروق المذكورة في هذه المسألة لما بلغت مقدار ثلاث أصابع، فينبغي

....

أن يجمع في الاعتبار ويترتب عليها منع جواز المسح على الخف التي هي فيه كما لو كان خروق في موضع العورة من الثوب أو نجاسة متفرقة في خفَّيْ المصلي أو ثوبيه أو ثوبه وبدنه، وليس كل منهما يمنع جواز الصلاة، ولكنها تحال لو جمعت لبلغت ذلك بحيث تجمع وتمنع؛ لأنا نقول: إنما جُمعت الخروق المذكورة في مسألة العورة والنجاسة المتفرقة في المسألة الأخرى؛ لأن المانع في العورة انكشاف ذلك القدر المانع وفي النجاسة، هُو كونه حاملاً لذلك بالقدر المانع، وقد وجد فيهما.

وأما الخرق في الخفّ، فإنما مُنع لامتناع قطع المسافة معه، وهذا المعنى مفقود فيما إذا لم يكن في كل خفٍّ مقدار ثلاث أصابع. وإن كان في خفٍّ واحد يجمع ولا يجوز، أي وإن كان الخرق متفرقاً في خفٍّ واحد وكل موضع منه لا يبلغ مقدار ثلاث أصابع، لكن لو جمع الجميع لبلغ مقدار ثلاث أصابع يجمع اعتباراً، فلا يجوز المسح عليه ولا على الأخرى الذي ليس كذلك ما لم يلبس مكان المتخرق المذكور ما يجوز المسح عليه بشرطه. ثم هذا الحكم في هذه المسألة هو المشهور، وقد بحث شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحثاً على ذلك، وهو أن لقائل أن يقول: لا داعي إلى جمع الخروق وهو اعتبارها كأنها في مكان المنع المبيح؛ لأن امتناعه فيما إذا اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف، وإلا لوجب الغسل في الخرق الصغير، وهذا المعنى مُنتفٍ عند تفرقها صغيرة كقدر الحمّصة والفولة لإمكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي، انتهى.

وقد رأى العبد الضعيف غفر الله له في خزانة الفتاوى حديثاً، وفي بعض شروح المجمع قديماً، وعن أبي يوسف: لا تجمع الخروق سواء كان في خف أو خفين بخلاف النجاسة وانكشاف العورة، فإنه يجمع بالإجماع، فهذه الرواية تعضدها هذه الدراية. ولا شك في أنها أوْلى بالتقديم على ما في محيط رضي الدين من وجه المشهور من أن الخروق في خفٍّ واحد متفرقة ولو جُمعت لبلغ مجموعها ثلاث أصابع توجب، وهنا فيمنع من تتابع المشي فيه. وأما في الخفين، فلا إذ لا يخفى ما في هذا من المنع الظاهر. وعلى ما في البدائع من أن الخروق إنما منع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح، فإذا كان متفرقاً ـ يعني في الخفين ـ لم يظهر مقدار فرض المسح من واحد منهما، فإن ظهور مقدار فرض المسح من كل منهما لا يظهر له أثر في هذا المنع بعد إمكان قطع المسافة به وتتابع المشي فيه، وبقاءُ شيءٍ من ظهر القدم يقع فيه مقدار الواجب من المسح، فتأمل.

ثم الخرق الذي يمنع لاتحاد مكانه حقيقة أو حكماً هو ما كان في موضع يجب غسل ما انكشف عنه من الرجل، كما سيشير إليه المصنف، ويزيده وضوحاً.

وَيُشترَطُ ظُهورُ الأصابعِ بِكمالِها، وَلَوْ ظَهرَ الإبهامُ وهي مِقْدارُ ثَلاثِ أصابعَ مِنْ غيرِها جازَ.

تتميم:

وأقل الخرق الذي يجمع ما يدخل فيه المسألة، وأما ما دونه فلا يعتبر إلحاقاً له بمواضع الخرز، ذكره في جوامع الفقه. وقد كان الأحسن تأخير المصنف هذه المسألة والتي قبلها إلى سياقه الكلام على أحكام الخرق.

[م] **وَيُشترَطُ ظُهورُ الأصابعِ بِكمالِها.**

[ش] هذه مسألة مختلف فيها بين المشايخ، فقال بعضهم: يشترط ظهور ثلاث أصابع بكمالها من الخرق في المنع من المسح، وإليه مال شمس الأئمة الحلواني، ومشى عليه قاضي خان في شرح الجامع الصغير. وفي محيط رضي الدين وغيره، وهو الأصح: وهذا هو المراد بما في تتمة الفتاوى الصغرى لو كان الخرق من قِبَل الأصابع وظهرت الأصابع من الخرق إلا أنها لم تخرج لا يمنع جواز المسح، وإن خرجت من الخرق يمنع جوازه حينئذ. واقتصار المصنف على هذا يفيد اختياره ظاهراً، وإنما لم يفيد الأصابع بالثلاث اعتماداً على ما سبق من أن المنع يثبت بذلك.

وقال بعضهم: لا يشترط ذلك حتى إنه يمتنع المسح في الصورة المذكورة، وإليه مال شمس الأئمة السرخسي، ومشى عليه قاضي خان في فتاواه في موضعين، أحدهما سيأتي ذكرنا له. والثاني حيث قال: ولو ظهر من الخف الخنصر والبنصر والوسطى والإبهام من كل أصبع منها شيء لا يجوز المسح، انتهى. وفي البدائع: وهو الصحيح.

[م] **وَلَوْ ظَهرَ الإبهامُ وهي مِقْدارُ ثَلاثِ أصابعَ مِنْ غيرِها جازَ.**

[ش] المسح على الخف لأنه لا يعتبر في هذا نفس الأصابع ويستوي فيه الصغير والكبير، كذا في فتاوى قاضي خان ومشى عليه أيضاً في شرحه للجامع الصغير، وسنذكر عن قريب لفظه فيه، ونقله في الفتاوى الظهيرية عن شمس الأئمة الحلواني بلفظ: وقال شمس الأئمة الحلواني المعتبر في الخرق أكبر الأصابع إذا كان الخرق عند أكبر الأصابع، وإن كان عند أصغر الأصابع يعتبر أصغر الأصابع قائمة. وقد صرح صاحب تتمة الفتاوى الصغرى بأنه الأصح، فقال فيها: وإن كانت الأصابع قائمة وفي الخف خرق في موضع الإبهام إن كان مقدار ما يخرج الإبهام وجارتاه يمنع جواز المسح، وإن كان لا يخرج الإبهام وجارياه، منهم من قال: إن كان الخرق مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع القدمين يُمنع، وما دونه لا يُمنع. ومنهم من قال: لا يعتبر أصغر الأصابع إنما يعتبر

وَإِنْ كانَ طُولُ الخَرْقِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ ثَلاثِ أَصابعَ وَانْفِتاقِهِ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ جَوازَ المَسْحِ، وَكَذا لَوِ انْفَتَقَ حِرْزُهُ إِلَّا أَنَّه لَا يُرى شيءٌ مِنْ قَدَمِهِ، وَلَوْ أَنْ يَبْدُو حالةَ المشيِ وَلا يَبْدُ حالةَ الوضْعِ يُمْنَعُ، كَذا ذَكر في المحيطِ. وَإِنْ كانَ عَلى القَلْبِ لَا يُمْنَعُ.

الإبهام وجارتاه وهو الأصح، انتهى. وفي هذا أيضاً ردٌّ على ما حكاه القدّوري عن الحاكم أنه جعل الإبهام كأصبعين؛ لأن الأصابع لا تقدر بالأصابع؛ لأن كل أصبع أصل في موضعها فلا يقدّر بغيرها. وفي محيط رضي الدين: وقيل: لو كان الخرق تحت القدم لا يمنع ما لم يبلغ أكثر القدم؛ لأنه لو كان في موضع الأصابع قدر بأكثر الأصابع ففي موضع القدم يجب أن يقدر بأكثره، انتهى.

وقد وفينا بما تقدم الوعد به من أن لبعض المشايخ في هذا تفصيلاً آخر يذكره في شرح هذه المسألة، ولله الحمد.

[م] **وَإِنْ كانَ طُولُ الخَرْقِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ ثَلاثِ أَصابعَ وَانْفِتاقِهِ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ جَوازَ المَسْحِ، وَكَذا لَوِ انْفَتَقَ حِرْزُهُ إِلَّا أَنَّه لَا يُرى شيءٌ مِنْ قَدَمِهِ، وَلَوْ أَنْ يَبْدُو حالةَ المشيِ وَلا يَبْدُ حالةَ الوضْعِ يُمْنَعُ، كَذا ذَكر في المحيطِ. وَإِنْ كانَ عَلى القَلْبِ لَا يُمْنَعُ.**

[ش] أي: ما كان لا يبدو حالة المشي ويبدو حالة الوضع، قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: لأن المعتبر حالة المشي، انتهى. لأن الخف يلبس له. ثم هذه المسائل مذكورة في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة. والحاصل أن الخرق المانع بأن يكون متفتحاً بحيث يظهر مما تحته من القدم مقدار ثلاث أصابع، أو يكون منضماً لكنه تنفرج عند المشي انفراجاً يظهر منه ذلك، فأما إذا كان منضماً ولا ينفرج عند المشي لصلابة الخف، فإنه لا يُمنع. وإن كان أكثر من ثلاث أصابع، كذا روى المعلى عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة. وإنما كان كذلك لأنه إذا كان منفتحاً أو يتفتح عند المشي لا يمكن قطع السفر به، وإذا لم يكن يمكن؛ ذكره في البدائع وغيرها. وفي محيط رضي الدين: ولو كانت مقدمته مشقوقة إلا أنها مشدودة جاز المسح عليه؛ لأنها بمنزلة المحروزة، وإن حلّه بعد ما أحدث وانكشف من أسفل الكعب قدر ثلاث أصابع لا يمسح عليه، ولو انكشف ما دونها يمسح عليه. وفي الفتاوى الخانية: ولو لبس خفاً انفتق خرزه أو أصابه شق يدخل فيه ثلاث أصابع إذا أدخلت إلا أنه لا يُرى شيء من قدمه جاز عليه المسح؛ لأن المانع انكشاف ما يجب غسله ولم ينكشف، وكذا إذا ظهر أصبع أو أصبعان، وكذا لو كان طول الخرق أكثر من ثلاث أصابع وانفتاحه أقل من ثلاثة أصابع جاز المسح عليه. وإن كان انفتاحه ثلاث أصابع يظهر منه أطراف ثلاث أصابع من أصغر أصابع الرجل لا يجوز؛ لأن الثلاث أكثر القدم، فإذا ظهر ذلك يجب غسله

وَالخَرْقُ إِذا كانَ فَوْقَ الكَعْبِ لا يُمْنَع.

فيجب غسل الباقي، هذا إذا كان الخرق في مقدّم الخف أو في أعلى القدم أو أسفلها. فإن كان الخرق في موضع العقب إن كان يخرج منه العقب جاز المسح عليه، وإن كان أكثر لا يجوز. وعن أبي حنيفة في رواية أخرى: يمسح حتى يبدو أكثر من نصف العقب، انتهى. وعلى هذه الرواية مشى في شرح الجامع الصغير، فقال: ثم الخرق على وجهين: أما إن كان في مقدَّم الخف أو في مؤخره، فإن كان في مقدّمه من قِبَل الإبهام، فإن كان الإبهام مع جاريه مكشوفين والباقي مستور يجوز ولا يمنع المسح حتى يكون المكشوف ثلاث أصابع حقيقة. وإن كان الخرق من الجانب الآخر من قِبَل الأصابع أو على ظهر الخف أو في أسفله من القدم يعتبر فيه مقدار ثلاث أصابع من أصغر أصابع الرجل. وإن كان الخرق من مؤخر الخف بإزاءِ العقب، فإن كان يبدو منه أكثر العقب مُنع المسح، وإلا فلا، انتهى.

وقد حصل بهذه الجملة الوفاء بما تقدَّم من الوعد ولله الحمد، والقدم من الرِّجل معروفة، وهي مؤنثة.

[م] **وَالخَرْقُ إِذا كانَ فَوْقَ الكَعْبِ لا يُمْنَع.**

[ش] أي: إذا كان فيما علا على الكعب من الساق، وإن كان قدر ثلاث أصابع فصاعداً؛ لأن الظاهر حينئذ منه ليس مما يجب غسله، لا أن المراد يكون الخرق فوق الكعب أن يكون على نفس الكعب. ومما يفيد هذا ظاهر لفظ محيط رضي الدين: ولو كان الخرق على الخف فوق الكعبين لم يمنع، وإن كثر لأن عدمه لا يمنع إذا كان الكعب مستوراً، ولو كان كعبه مكشوفاً مقدار ثلاث أصابع لا يمسح. وإن كان أقل منه يمسح، انتهى. أي: لأن عدم ما فوق الكعبين وهو الساق لا يمنع المسح إذا كان كل من الكعبين مستوراً بالخف، فالخرق فيه أوْلى بأن لا يمنع، كما صرَّح به قاضي خان، وهو موافق أيضاً لما في شرح الزاهدي نقلاً عن الزيادات: لبس خفين لا ساق لهما جاز المسح إذا ستر الكعب، وكذا إن ظهر منه قدر أصبع أو أصبعين، وإن كان قدر ثلاث من أصغر أصابع الرجل لم يجز، انتهى.

وقد عُلِم من هذا أن الخرق الكبير يُمنع، سواء كان في ظاهر الخف أو في باطنه أو من ناحية العقب بعد أن كان أسفل من الكعبين لما قلنا. ومن ثمة قال قاضي خان رَحِمَهُ ٱللَّهُ في فتاواه: ولو كان في خف واحد خرق في مقدم الخف قدر أصبع، وفي مؤخره مثل ذلك كل ذلك كان أسفل من الساق لا يجوز؛ لأنه إذا جمع يصير قدر ثلاث أصابع.

وَإِذا أَرادَ أَنْ يخْلَعَ خُفَّيْهِ فَنَزَعَ القَدَمَ مِنَ الخفِّ، غَير أَنَّ القَدَمَ في السَّاقِ بَعْدُ انْتُقِضَ مَسْحُهُ. وَإِنْ نَزَعَ بَعْضُ القَدَمِ عَنْ مَكانِهِ، رُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ: إِذا خَرَجَ أَكْثرُ العِقِبِ عَنْ عَقِبِ الخفِّ انْتُقِضَ المسْحُ. وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ: إِذا صارَ بِحالٍ تَعَذَّرَ مَعَهُ المشْيُ المعْتادُ انْتُقِضَ. وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ أَيْضاً: إِنْ بَقِيَ في مَوْضِعِ قَرارِ القَدَمِ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ لَا يُنْتَقَضُ، ....

[م] **وَإِذا أَرادَ أَنْ يخْلَعَ خُفَّيْهِ فَنَزَعَ القَدَمَ مِنَ الخفِّ، غَير أَنَّ القَدَمَ في السَّاقِ بَعْدُ انْتُقِض مَسْحُهُ.**

[ش] لأن إخراج القدم إلى الساق إخراج لها من الخف.

[م] **وَإِنْ نَزَعَ بَعْضُ القَدَمِ عَنْ مَكانِهِ، رُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ: إِذا خَرَجَ أَكْثرُ العِقِبِ عَنْ عَقِبِ الخفِّ انْتُقِضَ المسْحُ.**

[ش] حكاه الجم الغفير عن المشايخ عنه، وهو رواية عن أبي يوسف أيضاً ذكرها في الخلاصة وغيرها، وفي النهاية وهو قول الحسن بن زياد وقال ـ يعني أبا يوسف ـ في الإملاء: إذا أخرج نصف القدم إلى الساق يبطل المسح، وكان عليه غسل القدمين. وفي شرح الزاهدي: وعن أبي يوسف: إذا نزع من ظهر القدم قدر ثلاث أصابع نُقض.

[م] **وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ: إِذا صارَ بِحالٍ تَعَذَّرَ مَعَهُ المشْيُ المعْتادُ انْتُقِضَ.**

[ش] وهذا عند التحقيق لا يخالف الأول، بل الأول من فروع هذا. ومما يشهد بذلك عبارة الذخيرة ولفظ القدوري: إذا نزع القدم من الخفّ إلى الساق بَطُل المسح. وروى أبي حنيفة: أنه إذا خرج أكثر العقب من موضعه بطل المسح. وذكر ثمة أصلاً، فقال: إذا صار بحال تعذر معه المشي المعتاد بطل المسح؛ لأن اللبسَ وقع له، انتهت وما في البدائع. وقال بعض مشايخنا: يستمشي فإن أمكنه المشي المعتاد يبقى المسح، وإلا ينتقض. وهو موافق لقول أبي يوسف، وهو اعتبار أكثر القدم، ولا بأس بالاعتماد عليه؛ لأن القصد من لبس الخف هو المشي، فإن تعذّر المشي عدم اللبس فيما قصد له، ولأن للأكثر حكم الكل، انتهى. ثم هذا تصريح من صاحب البدائع بترجيح هذا القول وهو به جدير، فإن الحكم إذا كان دائراً مع هذا الأصل وجوداً وعدماً كان الاعتبار له، وحينئذ يظهر أن ما قاله أبو حنيفة من أنه إذا أخرج أكثر العقب إلى الساق ينتقض صحيح متجه، لأن بقاء العقب أو أكثرها في الساق يتعذّر معه المداومة على المشي المعتاد مقدار ما يقطع به المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق، وقد صرَّح بهذا شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

[م] **وَفي بَعْضِ الرِّواياتِ أَيْضاً: إِنْ بَقِيَ في مَوْضِعِ قَرارِ القَدَمِ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ لَا يُنْتَقَضُ،**

وَهُو رِوايَةٌ عَنْ محمَّدٍ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايِخ.

وَفي كِتابِ الصَّلاةِ لأبي عَبْدِ الله الزَّعْفَرانيِّ: رَجُلٌ مَسَحَ عَلى خُفَّيْهِ ثُمَّ دَخَلَ الماءُ في خُفَّيْهِ إذا ابْتَلَّ جَميعُ إِحدى القَدَمينِ يَنْتَقِضُ مَسْحُهُ.

وَهُو رِوايَةٌ عَنْ محمَّدٍ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايِخ.

[ش] ذكر في النهاية أنها رواية ابن سماعة عنه، وفي الكافي وغيره: وعليه أكثر المشايخ. وفي النصاب: ولو نزع الخف وبقي بعضُ الرِّجل، فالصحيح أنه إن بقي من الرِّجل فيه مقدار ثلاث أصابع اليد طولاً لا ينتقض المسح، وإن كان أقل من ذلك انتقض، ولا يجوز المسح عليه. ثم وجه هذه الرواية على ما قيل: أن المعتبر محل الفرض فمهما لقي بقي حكمه، وما تقدَّم أولاً وثانياً أَوْلى.

تَنْبِيـهٌ:

ثم هذا كله فيما إذا أخرج العقب قاصداً للنزع، أما إذا زال عقبه من موضعه لسِعَة الخف ثم عاد إلى موضعه فلا ينتقض، كما سيذكره المصنف. والنهاية: لا يبطل المسح إجماعاً بدليل وضعهم المسألة فيمن بدا له أن ينزعهما، وإلا وقع الناس في الحرج البيِّن. مع أن الرواية منصوصة في المحيط وفتاوى قاضي خان وغيرهما في أنه لا يبطل المسح، فإنه ذكر في المحيط: إذا كان صدر القدم في موضعه والعقب يدخل ويخرج لا ينتقض مسحه، وكذا إذا كان الخف واسعاً إذا رفع القدم يرتفع القدم حتى يخرج العقب، وإذا وضع القدم عادت العقب إلى موضعها لا ينتقض؛ ذكره أبو علي الدقاق.

ثم قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولكن المذكور في هذه الكتب الحكم المذكور من غير حكاية خلاف، وذلك لا ينفيه فيه، وقد حكى في تحفة الفقهاء والبدائع الخلاف في كِلا الفصلين بأن جعلا موضوع المسألة ما لو خرج بعض القدم أو خرج بغير صيغة، ثم حكيا جملة مما تقدّم من الروايات عن علمائنا الثلاثة فيها، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَفي كِتابِ الصَّلاةِ لأبي عَبْدِ الله الزَّعْفَرانيِّ: رَجُلٌ مَسَحَ عَلى خُفَّيْهِ ثُمَّ دَخَلَ الماءُ في خُفَّيْهِ إذا ابْتَلَّ جَميعُ إِحدى القَدَمينِ يَنْتَقِضُ مَسْحُهُ.**

[ش] والمذكور في الذخيرة وشرح الزاهدي نقلاً عن هذا الكتاب إنما هو المسألة التي تلي هذه، وعزى في الذخيرة هذه المسألة بحروفها إلى الحاوي، فراجعت الحاوي المقدسي للإمام الفرغاني فرأيتها فيه بلفظ: وإن دخل الماء في أحد خفَّي الماسح وابتلَّ جميع موضع الغسل غسل

....

الرِّجل الأخرى، انتهى. وكان النقل عنه بالمعنى، وعزاها في الذخيرة أيضاً بمعناها إلى خيرة الفقهاء، وقد تكون هذه في كتاب الصلاة المذكور أيضاً إلا أن عدم نقل صاحب الذخيرة لها منه، بل من غيره. ونقل المسألة الآتية منه مما درس في كونها مذكورة فيه، والله سبحانه أعلم.

ثم في الاقتصار على تقييد بطلان المسح بابتلال جميع إحدى القدمين إشارة إلى أنه لو لم تبتل جميع إحداهما لم يبطل المسح، لكن في كونه كذلك خلاف، فلا بأس بأن نسوق ما وقفنا عليه في ذلك ثم نتبعه بما عندنا فيه زيادة في الإسعاف.

ففي الزيادات: غسلت إحدى الرجلين أو بعض الرجل لا يجوز المسح على الخف في الأخرى. ويوافقه ما في المفيد: دخل الماء في الخف، فصار بعض القدم مغسولاً بَطُل المسح. وفي الفتاوى الظهيرية: لو ابتلَّ أكثر القدم أنه ينتقض المسح. وهذا في تتمة الفتاوى الصغرى والذخيرة معزواً إلى الفقيه أبي جعفر في نوادره من غير تصحيح. ثم فيهما: وأجاب هو أولاً أنه لا ينتقض المسح، كما هو جواب خيرة الفقهاء. زاد في التتمة: فصار فيه اختلاف المشايخ. وتحتمل الروايتين إذ اختلاف المشايخ يكون غالباً على اختلاف الروايتين غالباً، انتهى. ونصَّ في منية المفتي على أن في انتقاض المسح إذا بلغ الماء أكثر رِجله الواحدة، روايتين. وفي شرح الزاهدي نقلاً عن شمس الأئمة الحلواني: إن صارت كل الرِّجل مغسولة انتقض مسحه، وإلا فلا. قال: وهكذا في فتاوى الفضلي، انتهى. ونحوه في محيط رضي الدين نقلاً عن النوادر، وفي الفتاوى الخانية: ماسح الخف إذا دخل الماء خفّه وابتلَّ من رِجله قدر ثلاث أصابع أو أقلّ لا يبطل مسحه؛ لأن هذا القدر لا يجزىء عن غسل الرجل، فلا يبطل به حكم المسح. وإن ابتلَّ به جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح؛ مرويٌّ ذلك عن أبي حنيفة. وفي تتمة الفتاوى الصغرى، وفي فتاوى الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل: أنه لا ينتقض مسحه على كل حال؛ لأن استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث إلى الرِّجل، فلا يقع هذا غسلاً معتبراً، فلا يوجب بطلان المسح. ويوافقه ما في شرح الزاهدي في سياق نقله عن البحر المحيط عن أبي بكر العياضي: لا ينتقض وإن بلغ الماء الركبة، انتهى.

فقد رأيت ما في هذه النقول من الاختلاف، ولقائل أن يقول: ما ذهب إليه الإمام أبو بكر بن الفضل البخاري، وأبو بكر العياضي هو المتجه للاتفاق على أن الخف اعتبر شرعاً مانعاً سراية الحدث إلى الرِّجل ما بقيت المدة، كما أشار إليه ابن الفضل، فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث الخف ويزال بالمسح. وإذا كان كذلك فلِمَ يلاق الغسل حدثاً بالرِّجل ليرفعه حتى يكون بالمسح على خفّ الرجل الأخرى جامعاً بين الغسل والمسح في عضو واحد حكماً، كما علَّلوا به النقض في هذه الصورة؛ بل الواجب عليه إما المسح على الخفين أو نزع الخفين وغسل رجليه.

رَجُلٌ أَخْرَجَ عَقِبَهُ مِنْ عَقِبِ الخُفِّ إِلَّا أَنَّ مُقَدَّمَ قَدَمَيْهِ فِي الخُفِّ وَمَوْضِعُ المسْحِ لَهُ أَنْ يَمْسَحَ ما لم يُخْرِجِ صُدورَ قَدميهِ عَنِ الخفِّ إلى السَّاقِ.

وَفي بَعْضِ المواضِعِ إِنْ كانَ صُدورُ القَدَمِ في مَوْضِعِهِ وَالعَقِبِ يخرُجُ وَيَدْخُلُ لَا يُنْتَقَضُ مَسْحُهُ. وَلَوْ كانَ الخفُّ واسِعاً إِذا رَفَعَ القَدَمَ يَرْتَفِعُ العَقِبُ حتَّى يخرُجَ، وَإِذا وضعَ عادَ العَقِبِ إِلى مَوْضِعِهِ لَا يُنْتَقَضُ.

وكذا لو ابتلّت القدمان جميعاً؛ لأن ذلك الغسل وقع في غير محله، وهو أن هذه المسألة ما لو جاز المسح على الجرموقين الملبوسين على الخفين، فأدخل يده تحتهما ومسح على الخفين، وقد قالوا: لا يجوز ـ كما قدَّمناه ـ وليس ذلك فيما يظهر إلا لأنّ المسح وقع في غير محل الحدث كما هو ظاهر من تعليل محيط رضي الدين نقلاً عن النوادر بما نصه: لأن الواجب عليه أن يمسح فوق الجرموقين، انتهى. فكذا هذا. وقد أشار شيخنا المحقق نقلاً رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا البحث، غير أنه أقر القائل بأنه إذا انقضت ولم يكن محدثاً لا يجب عليه غسل رجليه على هذا القول.

والذي يظهر للعبد الضعيف ـ غفر الله له ـ أنه يجب عليه غسل رجليه ثانياً إذا نزعهما إذا انقضت المدة، وهو غير محدث؛ لأن عند النزع أو انقضاء المدة يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية إلى الرِّجلين وقتئذ، فيحتاج إلى مزيل عنهما حينئذ للإجماع على أن المزيل لا يظهر عمله في حدث طارىء بعده، فليتأمل.

[م] **رَجُلٌ أَخْرَجَ عَقِبَهُ مِنْ عَقِبِ الخُفِّ إِلَّا أَنَّ مُقَدَّمَ قَدَمَيْهِ فِي الخُفِّ وَمَوْضِعُ المسْحِ لَهُ أَنْ يَمْسَحَ ما لم يُخْرِجِ صُدورَ قَدميهِ عَنِ الخفِّ إلى السَّاقِ.**

[ش] هذا لفظ الذخيرة وشرح الزاهدي مع تغيير سببين نقلاً عن كتاب الصلاة لأبي عبد الله الزعفراني كما ذكرنا آنفاً. ثم من المعلوم أن جواز المسح في هذه الصورة غير متفرع على قول أبي حنيفة، وهو يقول محمد، انتبه.

[م] **وَفي بَعْضِ المواضِعِ إِنْ كانَ صُدورُ القَدَمِ في مَوْضِعِهِ وَالعَقِبِ يخرُجُ وَيَدْخُلُ لَا يُنْتَقَضُ مَسْحُهُ. وَلَوْ كانَ الخفُّ واسِعاً إِذا رَفَعَ القَدَمَ يَرْتَفِعُ العَقِبُ حتَّى يخرُجَ، وَإِذا وضعَ عادَ العَقِبِ إِلى مَوْضِعِهِ لَا يُنْتَقَضُ.**

[ش] وغير خافٍ أن المسألة الأولى هي بعينها الثانية، غير أن فيها تنصيصاً على أن صدور القدم في موضعه وصوابه في موضعها، أو صدر القدم في موضعه؛ أي: لم يتزحزح عن موضعه

وَعَنْ مُحمَّدٍ: خُفٌّ فِيهِ فَتقٌ مَفتوحٌ وَبِطانَةُ الخُفِّ مِنْ خِرقَةٍ أَوْ مِنْ غَيرِها غيرُ مُنْفَتِقٍ مَخْروزٍ في الخفِّ، جَازَ المسْحُ.

بخلاف الثانية، فإنه ليس التنصيص على هذا القدر. وظاهر أن مثل إفادة هذا لا يرتكب التكرار، بل وكلتاهما من إفراد المسألة التي فيها.

نعم، هما في غير ما كتاب معتمد عليه بما يخرجهما عن التكرار، صورة من ذلك الخلاصة والفتاوى الخانية، وقد رأيت أن أذكر بعضهما فيهما لما فيه من التنبيه على شيء حذفه المصنف اختصاراً على ما فيه من خلاف، وما يستتبع ذلك من الفائدة.

ففي الخلاصة بعد ذكره للمسألة الثانية بنحو ما في الكتاب، وفي نسخة الإمام جواهر زاده: إذا زال الخف عن الرِّجل فخرج أكثر القدم من قِبَل عقبه حتى لا يبقى في الخفّ إلا قدر ثلاث أصابع يجوز المسح على الباقي، وكذا لو كان الرَّجل أعرج يمشي على صدر قدميه وقد ارتفع العقب عن موضع العقب كان له أن يمسح ما لم يخرج قدميه إلى الساق. رجل له خفّ واسع الساق إن بقي من قدمه خارج الساق في الخف مقدار ثلاث أصابع كلها من القدم، ولا اعتبار للأصابع، انتهى. فحذف المصنف: والباقي في الخف قدر ثلاث أصابع في المسألتين لإرشاد تخصيص العقب بكونها التي تخرج وتدخل، إلى أن غير العقب منها ليس كذلك، بل هو في قدم الخف باقٍ بناءً على ما هو الأصل في الرِّجل، وهو سلامة قدمها من القطع، وهذا هو السبب أيضاً، والله أعلم لعدم ذكر القاضي ذلك في مسألة الأعرج، ويريد الأولى بقوله: إن كان صدور القدم في موضعه.

ثم قد رأيت ما بين ما في الخلاصة والخانية من الاختلاف في كون الباقي في الخف قدر ثلاث أصابع من الإطلاق والتقييد بكونه سوى أصابع الرِّجل، وهذا فيما يظهر تفريع على أن أصابع الرجل ليست بمحل للمسح كما هو أحد القولين على ما سلف، وهذا هو الفرع الذي وعدنا بذكره ثمة والتنبيه على ذلك حينئذ.

ثم هل المعتبر قدر ثلاث أصابع طولاً أو عرضاً؟ لم أقف لهم على نصٍّ في ذلك، والقياس على ما قدَّمناه من النصاب يفيد التقدير بها طولاً، ثم هذا كله إنما يتفرع ظاهراً على قول محمد، وقد تقدَّم أن عليه أكثر المشايخ، وأن حكاية الإجماع على الجواز في مثل هاتين الصورتين غير تامّة، فليكن ذلك على ذكرٍ منك.

[م] **وَعَنْ مُحمَّدٍ: خُفٌّ فِيهِ فَتقٌ مَفتوحٌ وَبِطانَةُ الخُفِّ مِنْ خِرقَةٍ أَوْ مِنْ غَيرِها غيرُ مُنْفَتِقٍ مَخْروزٍ في الخفِّ، جَازَ المسْحُ.**

[ش] كذا ذكره في الذخيرة، ولفظها: وفي صلاة الأثر عن **محمد** بن الحسن: خف فيه فتق

وَلَا يَجوزُ المسحُ عَلى العِمامَةِ والقُلُنْسوَةِ والبُرْقُعِ والقَفَّازَيْنِ ....

مفتوح وبطانة الخف من خرقة أو غيرها لم تنفتق محروزاً في الخفّ جاز المسح، وإن كان إذا مشى ينفتح لا يجوز المسح عليه، انتهى. يعني: أن يبلغ قدر ثلاث أصابع، وكأنه إنما لم يقيده للعلم به، واقتصر رضي الدين في المحيط وصاحب البدائع على ما إذا كانت البطانة من جلد، فقالا ـ والعبارة لصاحب البدائع ـ: ولو انكشف الطهارة وفي باطنه بطانة من جلد ولم يظهر القدم يجوز المسح عليه.

ثم لا خفي أن الوجه الظاهر فيما في الكتاب أن يقال: غير منفتقة محروزة، وفيما حكينا من لفظ الذخيرة أن يقال أيضاً: محروزة. نعم يجوز ذلك بنوعٍ من التأويل.

[م] **وَلَا يَجوزُ المسحُ عَلى العِمامَةِ والقُلُنْسوَةِ والبُرْقُعِ والقَفَّازَيْنِ.**

[ش] العمامة والقلنسوة ـ بفتح القاف وضم السين ـ معروفتان. والبرقع ـ بضم الباء الموحدة وسكون الراء وضم القاف وفتحها ـ خرقة تثقب للعينين تلبسها الدواب ونساء الأعراب على وجوههن. والقفاز ـ بالضم والتشديد ـ شيء يعمل لليدين يُحشى بقطن ويكون له أزرار يرد على الساعدين من البرد تلبسه المرأة في يديها، وهما قفازان، وقد يتخذه الصائد من جلد ولبد فيغطي الأصابع والكف به.

ثم عدم جواز المسح على القلنسوة والبرقع والقفازين لا يُعرف فيه خلاف ثابت عمّن يعتدُّ به. وأما على العمامة، فمذهب جمهور أهل العلم، وفي إفصاح ابن هبيرة: وأجمعوا على أن المسح على العمامة غير مجزىء إلا أحمد، فإنه أجاز ذلك بشرط أن يكون من العمامة شيء تحت الحنك رواية واحدة، وهل يشترط أن يكون قد لبسها على طهارة؟ فعنه روايتان، وإن كانت مدوّرة ولا ذؤابة لها لم يجز المسح عليها. وعن أصحابه في ذوات الذؤابة وجهان، واختلفت الرواية عنه في مسح المرأة على قناعها المستدير تحت خلقها، فرُوي عنه جواز المسح كعمامة الرجل ذات الحنك، والرواية الأخرى المنع كوقاية المرأة، انتهى. وفي غيره: والشرط لجواز المسح على العمامة أن تكون ساترة لجميع الرأس إلّا ما جرت العادة بكشف مقدم الرأس والأذنين وشبههما من جوانب الرأس لمشقّة التحرز، وأن تكون تحت الحنك منها شيء سواء كانت لها ذؤابة أو لم تكن؛ لأن هذه عمائم العرب وهي أكثر ستراً من غيرها ويشق نزعها، وأن لا تكون عمامة محرّمة، فلا يجوز المسح على العمامة المعصوبة ولا يجوز للمرأة إذا لبست عمامة الرجل أن تمسح عليها. واختلف في وجوب استيعاب العمامة بالمسح، والأظهر عند أحمد وجوبه. والتوقيت في مسح العمامة كالتوقيت في مسح الخف، وإن نزع العمامة بعد المسح بطلت طهارته، نصَّ عليه أحمد. وكذا

وَيجوزُ المسْحُ عَلى الجبَائِرِ، وَإِنْ شَدَّها عَلى غَيرِ وُضوءٍ.

إن انكشف رأسه إلا أن يكون يسيراً مثل أن يحكّ رأسه أو يرفعها لأجل الوضوء، فلا بأس. وإن انتقضت بعد مسحها بطلت طهارتها لأن ذلك بمنزلة نـزعها. قال القاضي من الحنابلة: ولو كور أو استبدل المجوز بما ورد من مسحهﷺ على العمامة كما تقدم ذكره مخرجاً، ومن الحجّة للجمهور أن الكتاب العزيز ورد بغسل الأعضاء ومسح الرأس، فلا يرد على الكتاب بخبرٍ شاذٍ بخلاف الخف، فإن الأخبار فيه مستفيضة تجوز الزيادة بمثلها على الكتاب. وقد أخرج الترمذي عن أبي عبيدة بن محمَّد بن عمار بن ياسر، قال: سألت جابر بن عبد الله عن المسح على الخفين؟ فقال: السنّة يا أخي. وسألته عن المسح، فقال: أمسَّ الشعر. وقال محمد بن الحسن في موطئه: أخبرنا مالك، قال: بلغني عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن المسح عن العمامة، فقال: لا حتى يمسّ الشعر الماء. قال محمد: وبهذا نأخذ، ثم قال: إنَّ مالك قال: حدثنا نافع قال: رأيت صفية بنت أبي عبيد تتوضأ وتنزع خمارها ثم تمسح برأسها، قال نافع: وأنا يومئذ صغير. قال محمد: وبهذا نأخذ لا نمسح على خمار ولا عمامة، بلغنا أن المسح على العمامة كان ثم تُرِك.

[م] **وَيجوزُ المسْحُ عَلى الجبَائِرِ، وَإِنْ شَدَّها عَلى غَيرِ وُضوءٍ.**

[**ش**] لأنه لا يشترط وضعها على طهارة، لأنها توضع حالة الضرورة، فاشتراط الطهارة مفضٍ إلى الحرج، والمسح عليها إنما شُرع لدفع الحرج، ثم الأصل في شرعيّته على ما ذكر غير واحد من المشايخ ما عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ قال: انكسرت إحدى زندي، فسألت النبيﷺ، فأمرني أن أمسح على الجبائر؛ ذكره ابن ماجه. لكن قال النووي: اتفقوا على ضعفه، وأخرجه الدارقطني ثم البيهقي، وضعفه البيهقي بعمرو بن خالد الواسطي.

وروى الدارقطني أيضاً عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ، قال: سألت رسول اللهﷺ عن الجبائر تكون على الكسر، كيف يتوضأ صاحبها؟ وكيف يغتسل إذا أجنب؟ قال: تمسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء، قلت: فإن كان في برد يخاف على نفسه إن اغتسل، فقرأ رسول اللهﷺ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ﴾ [النساء: 29] «يتيمَّم إذا خاف». ثم قال: في سنده خالد بن يزيد ضعيف.

وعن أبي أمامة أن النبيﷺ لما رماه ابن قميئة يوم أُحد رأيت إذا توضأ حلّ عن عصابته ومسح عليها بالوضوء، أخرجه الطبراني وفي سنده من ضعف، ويكفي في هذا الباب ما صحَّ عن ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا أنه مسح على العصابة كما ذكره الحافظ المنذري، فإنَّ الظاهر أن الموقوف في هذا كالمرفوع، فإن الأبدال لا تُنصب بالرأي والباقي علاوة لا يضرّه التضعيف،

وَإِنْ سَقَطَتْ من غَير بُرْءٍ لم يَبْطُلِ المسْحُ، وَإِنْ سَقَطَتْ مِنْ بُرْءٍ بَطُلَ المسْحُ.

إن تمَّ إذا لم يَقْوَ بعضه ببعض.

والجبائر جمع جبيرة وقدمنا قبيل فصل في المياه عن الصحاح أنها العيدان التي يجبر بها العظام.

[م] **وَإِنْ سَقَطَتْ من غَير بُرْءٍ لم يَبْطُلِ المسْحُ، وَإِنْ سَقَطَتْ مِنْ بُرْءٍ بَطُلَ المسْحُ.**

[ش] وتمام الجواب في هذه المسألة على ما في عامَّة الكتب أن الجبيرة إن سقطت عن بُرء، فإن كان خارج الصلاة وهو متطهر غسل موضع الجبيرة؛ لأنه قدر على الأصل فيه، فيبطل حكم بدله، ولا يجب عليه غسل باقي الأعضاء؛ لأن حكم الغسل وهو الطهارة فيها قائم وإن كان في الصلاة، فإن كان بعد ما قعد قدر التشهد غسل موضعها واستقبل الصلاة؛ لأنه طهر حكم الحدث السابق على الشروع، فصار كأنه شرع من غير غسل ذلك الموضع. وإن سقطت من غير بُرء لم يبطل المسح، سواء كان في الصلاة أو خارجها، حتى إنه إذا كان في الصلاة مضى عليها ولا يستقبل لأن سقوط الغسل بسبب العذر وأنه قائم وإنما زال الممسوح، فصار كما إذا مسح على رأسه ثم حلق الشعر، ولهذا إذا أعادها أو غيرها إلى موضعها لا يجب عليه إعادة المسح عليها. وفي الذخيرة، وتتمة الفتاوى الصغرى، وخزانة الأكمل نقلاً عن المنتقى للحسن بن زياد، عن أبي حنيفة: إذا مسح على الجبائر ثم نزعها ثم أعادها كان عليه أن يعيد المسح عليها. ورأيت في موضع آخر: إذا سقطت العصابة فبدلها بعصابة أخرى، والأحسن أن يعيد المسح عليها. ورأيت في موضع: وإن لم يُعِد أجزأه لأن المسح على الأولى بمنزلة الغسل لما تحتها. وعن أبي يوسف: رجل به جرح يضره إمساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها، قال: يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين والجرموقين. قول أبي حنيفة في اختلاف زفر، ويعقوب وعندهما واجب. ثم ذكر في وجه قولهما ما قدَّمناه من التحفة، ثم قال: ولأبي حنيفة أن الفريضة لا تثبت إلا بدليل مقطوع به، وحديث علي من أخبار الآحاد، فلا تثبت به الفرضية. وقال بعض مشايخنا: إذا كان المسح لا يضره يجب بلا خلاف، ويمكن التوفيق بين حكاية القولين، وهو أن من قال: المسح على الجبائر ليس بواجب عند أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عنى به أنه ليس بفرض عنده لما ذكرنا، ومَنْ قال: المسح على الجبائر واجب عندهما، فإنما عنى به وجوب العمل لا الفرضية، وعلى هذا لا يتحقق الخلاف لأنهما لا يقولان بفرضية المسح على الجبائر لعدم دليل الفرضية، بل بوجوبه من حيث العمل؛ لأن مطلق الأمر محمل على الوجوب في حق العمل، وإنما الفرضية تثبت بدليل زائد، وأبو حنيفة يقول بوجوبه في حق العمل والجواز وعدم الجواز يكون مبنياً على الوجوب، وعدم الوجوب في حق العمل، والله الموفق، انتهى.

....

قلت: ويوافق هذا أن المذكور في شرح الطحاوي والزيادات على ما في الذخيرة، وتتمة الفتاوى الصغرى: المسح ليس بفرض عند أبي حنيفة. وكذا في تجريد القدوري: الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن المسح على الجبيرة ليس بفرض، انتهى. وعلى هذا المنوال يمكن التوفيق بين حكاية كونه ليس بفرض عنده فرضاً عندهما، فيقال: مراد من قال: ليس بفرض عنده الفرض العلمي، وهو صحيح. ومراد من قال: فرض عنده، الفرض العملي لا غير، فرجع كلا القولين إلى الوجوب الذي هو فرض عملي لا علمي؛ كالوتر عنده. وما هذا إلا لاستبعاد أن يكون نافياً للوجوب عند عدم الضرورة، وأن يكونا قائلين بأنه فرض قطعي لما ذكرنا، فتنبه له.

ثم من المعلوم أنه على ما ذكر صاحب البدائع بكون أبو حنيفة أيضاً قائلاً أنه لا يجوز تركه والصلاة بدونه، وإليه يشير قول الخلاصة أن قول أبي حنيفة يجوز تركه قوله الأول، وأنه رجع إلى قولهما، وكذا قول صاحب المجمع في شرحه. وقيل: الوجوب متفق عليه، وهذا أصح وعليه الفتوى؛ لأن المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها، ووظيفة هذا العضو الغسل عند الإمكان، والمسح على الجبيرة عند عدمه كالتيمم. وكما لا يقال: إن الوضوء لا يجب عند العجز عن الماء، فلا يجب التيمم. كذلك لا يقال: إن غسل ما تحتها ساقط فيسقط المسح، بل واجب بدليله كما وجب التيمم بدليله، انتهى.

لكن في محيط رضي الدين: والصحيح أن عنده المسح على الجبيرة واجب وليس بفرض حتى تجوز صلاته بدونه، لأن الفرضية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به، وحديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من أخبار الآحاد، فأوجب العمل به دون العلم، فحكمنا بوجوب المسح عملاً به ولم يحكم بفساد الصلاة حال عدم المسح؛ لأن الحكم بالفساد يرجع إلى العلم، وهذا الدليل لا يوجبه، انتهى.

وإلى هذا جنح شيخنا المحقق، حيث قال ما معناه: وغاية ما يفيد الوارد في المسح على الجبيرة الوجوب فعدم الفساد بتركه أقعد بالأصول، وحكم على قول الخلاصة الماضي بأنه لم يشتهر عن أبي حنيفة شهرة نقضه، وهو حسن إن شاء الله تعالى.

لكن مع هذا يقول العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ينبغي أن يُعلم أن هذا لو ترك المسح وصلى يفتى بالمسح وإعادة تلك الصلاة وجوباً، وإن لم يقل بفسادها بتركه، كما لو ترك الاعتدال في الصلاة. هذا وفي غاية البيان: وعن الشيخ أبي بكر الرازي: إن كان ما تحت الجبيرة لو ظهر أمكن غسله فالمسح واجب؛ لأن الفرض متعلق بالأصل فيتعلق بما قام مقامه كمسح الخف. وإن كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله، فالمسح عليها غير واجب لأن فرض الأصل قد سقط فلا يلزم ما قام مقامه كالمقطوع القدم إذا لبس الخف. قال الشيخ أبو نصر البغدادي: هذا التفصيل على قول أبي

أَمَّا الاسْتيعاب شَرطٌ عِنْد البَعْضِ، وبَعْضُهم قالوا: إِذا مَسَحَ عَلى أَكْثَرِها جازَ، وَإِنْ مسحَ عَلى النِّصْفِ أَوْ دُونَهُ لَا يجوزُ، وَيَكْتَفِي بِالمسْحِ مَرَّة هُوَ الصَّحِيحُ.

حنيفة، فأما على قول أبي يوسف ومحمد فالمسح واجب في جميع الأحوال، انتهى.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ومَن كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لا يجب المسح عليه، لأن المسح بدل عن الغسل، ولا بدل له. وقيل: يجب. انتهى. وسنذكر من الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى ما يوافق هذا القول الثاني، وهو الصواب فيما يظهر وعليه مشى في البدائع، فقال: ولو كانت الجراحة على رأسه وبعضه صحيح، فإن كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث أصابع لا يجوز، إلا أن يمسح عليه لأن المفروض من مسح الرأس هذا القدر، وهذا القدر من الرأس صحيح، فلا حاجة إلى المسح على الجبائر. وإن كان أقل من ذلك لم يمسح عليه، لأن وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجبائر، انتهى.

ثم إذا أحطت علماً بهذه الجملة، فاعلم أن ما في الكتاب بالنسبة إلى أبي حنيفة يجوز أن يكون بناء على ما قيل عنه من الاستحباب، وأن يكون بناء على ما عنه من الوجوب على الوجه الذي في المحيط لا غير، والله سبحانه أعلم.

[م] **أَمَّا الاسْتيعاب شَرطٌ عِنْد البَعْضِ، وبَعْضُهم قالوا: إِذا مَسَحَ عَلى أَكْثَرِها جازَ، وَإِنْ مسحَ عَلى النِّصْفِ أَوْ دُونَهُ لَا يجوزُ.**

[ش] وكل منهما رواية عن أبي حنيفة على ما في الخلاصة، وجعل قاضي خان شرط الاستيعاب رواية الحسن عن أبي حنيفة. وفي مبسوط شيخ الإسلام، والتحفة، والبدائع لم يذكرها في ظاهر الرواية إذا مسح على بعض الجبائر دون البعض هل يجزئه أم لا؟ وقال الحسن بن زياد في إملائه: إن مسح على الأكثر جاز، وإلا فلا. بخلاف مسح الرأس، والمسح على الخفين لورود الشرع فيهما بالتقدير ولا تشرع الزيادة على القدر، وهنا لا تقدير من الشرع، بل ورد المسح على الجبائر. وظاهره يقتضي الاستيعاب إلا أن ذلك لا يخلو عن ضرب حرج، فأقيم الأكثر مقام الجميع. وفي الكافي: ويكتفى بالمسح على أكثرها في الصحيح لئلا يؤدي إلى إفساد الجراحة، انتهى.

فلا جرم أن في تتمَّة الفتاوى الصغرى: وبه يُفتى. وفي الخلاصة: وعليه الفتوى.

[م] **وَيَكْتَفِي بِالمسْحِ مَرَّة هُوَ الصَّحِيحُ.**

[ش] ووجهه ظاهر، ولفظ الذخيرة وتتمّة الفتاوى: والتكرار هل يكون من شرطه؟ منهم من قال: مِن شرطه ويمسح ثلاث مرات؛ لأنه لو كان بادئاً يغسل ثلاثاً، فكذا يمسح عليه ثلاثاً، إلا أن

وَلَوْ كانَتِ الجِراحَةُ في مَوْضِعٍ وَليسَ تَحتَ جميعِ الجبيرَةِ جِراحَةٌ جازَ المسْحُ تبعاً لموضِعِ الجِراحَةِ.

تكون الجراحة في الرأس، فلا يلزمه تكرار المسح. ومنهم من قال: التكرار ليس بشرط، ويجوز له أن يمسح مرة واحدة كمسح الرأس والخفين، وهو الأصح عند علمائنا رحمهم الله، انتهى.

فوضع الخلاف في كون التكرار سنّة في المسح المذكور أم لا كما لا يخفى، فتنبَّه له.

[م] **وَلَوْ كانَتِ الجِراحَةُ في مَوْضِعٍ وَليسَ تَحتَ جميعِ الجبيرَةِ جِراحَةٌ جازَ المسْحُ تبعاً لموضِعِ الجِراحَةِ.**

[ش] كذا أطلقه في الذخيرة، وعلله بأن الضرورة موجودة في جميع العصابة؛ لأنه لا يمكن شدّ العصابة إلا بذلك، فصار كما لو كانت تحت العصابة كله جراحة. وثمة يجوز المسح على جميع العصابة، كذا هنا. وعلى هذا المسح على عصابة المقتصد، انتهى. لكن في الفتاوى الخانية قبل هذا: إذا مسح على جميع الموضع الذي أخذته العصابة، قال في الخلاصة: وعليه الفتوى.

قلت: والذي يظهر إنما يتأتى على اشتراط الاستيعاب، وقد نصَّ في الخلاصة على أن الفتوى على أنه إن مسح على الأكثر يجوز كما ذكرناه قريباً. ثم في الذخيرة والفتاوى الخانية: وحُكي عن القاضي الإمام أبي علي النسفي أنه كان لا يُجيز المسح على عصابة المقتصد، ويجيز المسح على خرقة المقتصد. زاد في الخانية: وقال ما تأخذه العصابة يُغسل. وبعضهم جوز المسح على العصابة أيضاً، وعليه الاعتماد، انتهى. ونقله في الذخيرة عن عامّة المشايخ. وفي الذخيرة أيضاً: وفي هداية الناطفي إذا كان حلّ الجبائر يضرّ بالجراحة وتحت العصابة موضع لا حرج به لم يكن عليه أن يحل الجبائر، وليس عليه أن يغسل ما تحت العصابة في غير موضع الجرح، وإن كان حل العصابة لا يضرّ بالجراحة ولكن نزع العصابة عن موضع الجراحة يضرّ بالجراحة، فإنَّ عليه أن يحلها ويغسل ما تحتها إلى أن يبلغ موضع الجراحة ثم يشد العصابة ويمسح على موضع الجراحة. وفي البدائع: مسح على الخرقة الزائدة على رأس الجراحة، ولم يغسل ما تحتها. لم يُذكر هذا في ظاهر الرواية، ثم ساق فيها: وفي المحيط عن الحسن بن زياد، وهو في المحيط: ثم إن كان حلّ الخرقة وغسل ما تحتها يضرّ بالجراحة يجوز المسح على الكل تبعاً لموضع الجراحة لأنه لا يمكنه ربط موضع الجراحة فحسب، وإن كان الحل والمسح لا يضر بالجرح لا يجزئه المسح على الخرقة، بل يغسل ما حول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة. وإن كان يضرّه المسح ولا يضره الحل، فإنه يمسح على الخرقة التي على رأس الجراحة ويغسل حواليها وما تحت الخرقة الزائدة لأن جواز المسح لأجل الضرورة فيتقدر بقدر الضرورة، انتهى. قال شيخنا: ولم أر لهم ما إذا أضرّه الحل إلا المسح

وَلَوْ كانَ مَقْطوعُ إِحْدَى الرِّجلَينِ مِنَ الكَعْبِ أَوْ دُونها، فَإِنَّ غَسْلَ مَوْضعِ القَطْعِ فَرْضٌ.

وَلَوْ غَسَلَ موضعَ القَطْعِ وَلَبِسَ خُفَّيْه يَنْظُر إِنْ كانَ بَقِيَ مِنْ ظَهْرِ القَدَمِ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ أَوْ أَكثر يَمسَحُ وَإِلا يَغْسِلُ الرِّجلينِ جَميعاً، ....

لظهور أنه يمسح على الكل.

قلت: والظاهر أن صدر ما ذكرناه من الذخيرة عن هداية الناطفي مفيد له، ثم يتلخص من هذه الجملة أنه إنما يجوز المسح على العصابة إذا اشتملت على غير موضع الجراحة، سواء ضرَّه الحل مع ذلك أو لم يضرّه، أو كان يضرّه الحل سواء ضره كل من الغسل والمسح لذلك الموضع أو لم يضره، ومن ضرر الحل أن تكون الجراحة في موضع لو زال عنه الجبيرة أو الرباط لا يمكنه أن يشدّ ذلك بنفسه، فإنه يجوز له المسح على الجبيرة والرباط، وإن كان لا يضره المسح على الجراحة؛ ذكره قاضي خان عنهم وغيره، ولا يعزى إطلاقه عن بحث.

ثم قد عُرف من هذا أنه كان ينبغي للمصنف أن يقول: جاز المسح تبعاً لموضع الجراحة إن ضرَّه الغسل لذلك الموضع أو المسح أو الحل، ثم مما يناسب هذا وظيفة الفرجة التي تبقى من اليد ونحوها بين العقدتين في عصابة المقتصد، فمنهم من قال: يفترض غسلها لأنها بادية وعليه مشى في الخلاصة، ومنهم من قال: لا، ويكفيه المسح. وعليه مشى في مختارات النوازل. وفي الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى: وهو الأصح؛ لأنه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة، وتنفذ البلة إلى موضع القصد، فيتضرر. زاد في التتمة: ثم يمسح على العصابة ما لم يفسد موضع الفصد، فإذا علم يقيناً أن موضع الفصد قد انسدّ يلزمه غسل ذلك الموضع ولا يجزئه المسح.

[م] وَلَوْ كانَ مَقْطوعُ إِحْدَى الرِّجلَينِ مِنَ الكَعْبِ أَوْ دُونها، فَإِنَّ غَسْلَ مَوْضعِ القَطْعِ فَرْضٌ.

[ش] يعني: عند الجمهور، منهم علماؤنا الثلاثة. وأما عند زفر فليس بفرض، لما قدَّمنا من أن الكعبين لا يدخلان عنده في فرض غسل الرجلين. وقد ذكرنا ثمّة الوجه من الطرفين.

[م] وَلَوْ غَسَلَ موضعَ القَطْعِ وَلَبِسَ خُفَّيْه يَنْظُر إِنْ كانَ بَقِيَ مِنْ ظَهْرِ القَدَمِ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ أَوْ أَكثر يَمسَحُ وَإِلا يَغْسِلُ الرِّجلينِ جَميعاً.

[ش] لأنه وجب غسل المقطوع.

سَواءٌ لَبِسَ الخفَّ أَوْ لَا لِانْعِدامِ محلِّ الفَرْضِ مَسْحاً، وَإِذا وَجَبَ غَسلُ مَا بَقِيَ مِنْ هَذِهِ الرِّجلِ وَجَبَ غَسْلُ الأُخْرى لِئَلَّا يلزمَ الجمْعُ بَينَ غُسْلٍ واحِدَةٍ وَمَسْحِ الخفِّ في الأُخْرى وَهُوَ غَيرُ جَائزٍ؛ لأنَّ الغَسْلَ أَصْلٌ والمسْحُ خَلفٌ، وَلا يجمَعُ بَينَ الأَصْلِ والخَلف، وَإِنْ كانَتْ المغسُولَةُ غيرَ الممْسُوحِ عَلى خُفِّها لأنَّ الرِّجلينِ في الغَسْلِ لِعُضْوٍ واحِدٍ. ثُمَّ غيرُ خَافٍ أَنَّ هَذا التَّفريعَ إنَّما هُوَ عَلى مَا إِذا كانَ القَطْعُ فِيما دُونَ الكَعْبِ. وَفي الفَتاوى الخانِيَّةِ: وَكَذا لَوْ بَقِيَ مما يَلي العَقِبَ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ وَلم يَبْقَ مِنْ قِبَلِ الأصابع مِقْدارُ ذَلِكَ لا يجوزُ المسْحُ؛ لأنَّ محلَّ المسْحِ المقدم دُونَ المؤخَّرِ. وَإِنْ كانَ الغاسِلُ مَقطوعَ الأَصابعِ وَبَعْضُ خُفَّيْه حَالٌّ عَنِ القَدمِ إِنْ وَقَعَ المسْحُ عَلى المغسولِ مِقدارَ ثَلاثِ أَصابعَ جازَ، وَإِلَّا فَلا. وَكذَلِكَ إِذا كانَ الخُفُّ وَاسِعاً وَبَعْضُهُ حَالّ عَنِ القَدَمِ.

[م] سَواءٌ لَبِسَ الخفَّ أَوْ لَا لِانْعِدامِ محلِّ الفَرْضِ مَسْحاً، وَإِذا وَجَبَ غَسلُ مَا بَقِيَ مِنْ هَذِهِ الرِّجلِ وَجَبَ غَسْلُ الأُخْرى لِئَلَّا يلزمَ الجمْعُ بَينَ غُسْلٍ واحِدَةٍ وَمَسْحِ الخفِّ في الأُخْرى وَهُوَ غَيرُ جَائزٍ؛ لأنَّ الغَسْلَ أَصْلٌ والمسْحُ خَلفٌ، وَلا يجمَعُ بَينَ الأَصْلِ والخَلف، وَإِنْ كانَتْ المغسُولَةُ غيرَ الممْسُوحِ عَلى خُفِّها لأنَّ الرِّجلينِ في الغَسْلِ لِعُضْوٍ واحِدٍ. ثُمَّ غيرُ خَافٍ أَنَّ هَذا التَّفريعَ إنَّما هُوَ عَلى مَا إِذا كانَ القَطْعُ فِيما دُونَ الكَعْبِ. وَفي الفَتاوى الخانِيَّةِ: وَكَذا لَوْ بَقِيَ مما يَلي العَقِبَ مِقْدارُ ثَلاثِ أَصابعَ وَلم يَبْقَ مِنْ قِبَلِ الأصابع مِقْدارُ ذَلِكَ لا يجوزُ المسْحُ؛ لأنَّ محلَّ المسْحِ المقدم دُونَ المؤخَّرِ. وَإِنْ كانَ الغاسِلُ مَقطوعَ الأَصابعِ وَبَعْضُ خُفَّيْه حَالٌّ عَنِ القَدمِ إِنْ وَقَعَ المسْحُ عَلى المغسولِ مِقدارَ ثَلاثِ أَصابعَ جازَ، وَإِلَّا فَلا.

[ش] أي: وإن وقع المسح على المغسول أقل من ثلاث أصابع لم يجز. والوجه ظاهر، ثم هكذا في النسخ الحاضرة، فوقع المسح على المغسول بتقديم الغين المعجمة على السين المهملة؛ يعني: المغسول من ظهر القدم. والذي رأيته في نسخة تتمة الفتاوى الصغرى: إن وقع المسح على المشغول ـ يعني المحل المشغول من الخف ـ بظهر القدم، وهو أشبه.

[م] وَكذَلِكَ إِذا كانَ الخُفُّ وَاسِعاً وَبَعْضُهُ حَالّ عَنِ القَدَمِ.

[ش] أي: إن وقع المسح على مقدار ثلاث أصابع من مقدّم القدم أو من ظهر القدم على اختلاف القولين، جاز. وإن وقع على أقل من ذلك لم يجز، وكِلا المسألتين في تتمة الفتاوى الصغرى نقلاً عن صلاة المستغني.

رَجُلٌ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلى الجبيرَةِ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ ثُمَّ أَحْدَثَ قَبْلَ مَا برأَتْ، فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلى الجبيرَةِ والخُفَّيْنِ، فَإِنْ أَحْدَثَ بَعْدَما بَرِأَتْ لَا يَمْسَحُ؛ لأَنَّهُ لَبِسَ عَلى طَهارَةٍ ناقِصَةٍ، ذَكَرَهُ في شَرْحِ الإِسْبيجَاني.

[م] **رَجُلٌ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلى الجبيرَةِ وَلَبِسَ خُفَّيْهِ ثُمَّ أَحْدَثَ قَبْلَ مَا برأَتْ، فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلى الجبيرَةِ والخُفَّيْنِ، فَإِنْ أَحْدَثَ بَعْدَما بَرِأَتْ لَا يَمْسَحُ؛ لأَنَّهُ لَبِسَ عَلى طَهارَةٍ ناقِصَةٍ، ذَكَرَهُ في شَرْحِ الإِسْبيجَاني.**

[ش] هذا التعليل يفيد أن المسألة موضوعة فيما إذا كانت الجبيرة بإحدى الرجلين، وعلى هذا فالحكم بأنه إذا توضأ يمسح على الجبيرة والخفين إذا كان أحدث قبل ما برأت، وهو معزوٌّ في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى إلى أبي يوسف بلفظ عن مخالف لما في الكتب الشهيرة، فإن المسطور في محيط رضي الدين، والبدائع، والفتاوى الخانية، والخلاصة: أنه لو كانت إحدى رجليه صحيحة فغسلها ومسح على جبائر الأخرى ولبس خفيه ثم أحدث ولم يبرأ الجرح مسح على الخفين؛ لأن المسح على الجبائر كالغسل لما تحتها، فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو أدخلهما مغسولتين حقيقة في الخفّ. ونقلها في النهاية عن شرح الطحاوي أن المسألة كما ذكرنا مذكورة في الزيادات.

وأما الحكم بأنه لا يمسح على الخفين إذا أحدث بعد ما برأت فصحيح بلا خلاف؛ لأنه لما برأ ما تحت الجبيرة لزمه غسله بالحدث السابق على اللبس، فظهر أن اللبس لم يكن على طهارة كاملة، فينزع الخفين عنهما ويغسلهما.

قلت: ومن هنا يُعرف أنه لو وضع الجبيرة على رجله على طهارة كاملة ثم لبس الخفين ثم برأ ما تحت الجبيرة أنه يتوضأ ويمسح على الخفين ولا ينزعهما ويغسل الرجلين، سواء أحدث بعدما برأ أو قبله؛ لأن اللبس وقع على طهارة كاملة، والخف منع من سراية الحدث إلى الجبيرة وإلى ما تحتها. وكذا هذا التفصيل فيما إذا كانت الجبيرة بغير الرجلين من أعضاء الوضوء، ففي الذخيرة وتتمّة الفتاوى الصغرى نقلاً عن المنتقى، عن محمد: رجل انكسرت يده وهو على وضوء، فربط الجبائر عليها ثم أحدث فتوضأ ومسح على الخفين والجبائر ثم برأت اليد، قال: ينزع خفيه، انتهى. لأن بالبرء طهر الحدث السابق في ذلك الموضع، فظهر أنه كان لابساً للخف على طهارة ناقصة. وفيهما أيضاً نقلاً عن بعض الأمالي عن أبي يوسف: رجل أحدث وعلى بعض أعضاء وضوئه جبائر، فتوضأ ومسح عليها ثم لبس الخف ثم أحدث ثم برأ، فعليه أن يغسل قدميه. ولو أنه لم يحدث بعد لبس الخفين ثم برأ الجرح وألقى الجبائر وغسل موضعه ثم أحدث، فإنه يتوضأ ويمسح

وَإِذا كانَ الشِّقَاقُ في رِجْلِه فَجَعَلَ فيهِ الدَّواءَ والشَّحْمَ يَمُرُّ الماءُ فوقَ الدَّواءِ وَالشَّحْمِ، وَلا يَكْفِيهِ المسْحُ.

على الخفين. قال رضي الدين في محيطه: لأنه لما غسل ذلك الموضع فقد كَمُلت الطهارة، فيكون الحدث طارئاً على طهارة كاملة. وإن لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم برأ يغسل ذلك الموضع ويكمل مدة المسح؛ لأنه لزمه غسل ما برأ بحدث متأخر عن اللبس، والله أعلم.

[م] **وَإِذا كانَ الشِّقَاقُ في رِجْلِه فَجَعَلَ فيهِ الدَّواءَ والشَّحْمَ يَمُرُّ الماءُ فوقَ الدَّواءِ وَالشَّحْمِ.**

[ش] يعني: إذا كان يضرّه إيصال الماء بارداً وحاراً إلى الشقاق.

[م] **وَلا يَكْفِيهِ المسْحُ.**

[ش] يعني: إذا كان إجراء الماء على ظاهر الدواء أو الشحم لا يضره بأن لا يصل الماء إلى قعر الشقاق. أما إذا كان الدواء لا يمنع وصول البلّة التي بظاهره من الغسل إلى قعره فيضرّه فيكفيه المسح، فإن عجز عن المسح سقط عنه فرض الغسل والمسح، فيغسل ما حوله ويترك ذلك الموضع؛ ذكره في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى.

وفيهما أيضاً عن باب الوضوء والغسل من الأصل: إذا انكسر ظفره فجعل عليه الدواء والعلك وقد أمر أن لا ينزعه يجزئه، وإن لم يخلص الماء إلى البشرة زاد في الذخيرة: وفي كتاب الصلاة للحسن بن زياد: يتوضأ ويُمِرّ الماء على العلك، فإن كان إمرار الماء على العلك يضرّ بالجرح؟ ذكر أبو الحسن في مختصره: أنه يجوز له ترك المسح كما يجوز له ترك المسح على الجبيرة إذا كان المسح يضرّ بالجرح. وكان علي بن موسى القمي يقول: قياس مذهب أصحابنا أنه لا يجوز المسح على العلك ويجوز ترك المسح على الخرقة؛ لأن الخرقة ينشف البلة إلى نفسها، فلا يتأدى الماء إلى الحاجة، فلا يكون له أن يترك المسح، انتهى. ولعله الأظهر.

والظاهر أن الشحم مثل العلك في أنه لا ينشف البلة إلى نفسه لِما فيه من الصلابة والدسومة، ثم الحاصل ما ذكرنا من الترتيب.

تَنْبِيـهٌ:

وإذا توضأ وأمرّ الماء على الدواء ثم سقط الدواء؛ إن سقط عن برء لزمه غسل ذلك الموضع، وإلّا فلا.

وَإِنْ كانَ الشِّقاقُ في يَدِهِ وَقَدْ عَجِزَ عَنِ الوُضوءِ يَسْتَعينُ بِغَيرِهِ حتَّى يُوَضِّئَهُ، فَإِنْ لم يَسْتَعِنْ وَتَيَمَّمَ جازَ وجازَتْ صلاتُهُ عندَ أَبي حَنيفَةَ.

فَإِنْ لم يجِدْ مَنْ يُوَضِّئَهُ جازَتْ بِلا خِلافٍ.

[م] **وَإِنْ كانَ الشِّقاقُ في يَدِهِ وَقَدْ عَجِزَ عَنِ الوُضوءِ يَسْتَعينُ بِغَيرِهِ حتَّى يُوَضِّئَهُ، فَإِنْ لم يَسْتَعِنْ وَتَيَمَّمَ جازَ وجازَتْ صلاتُهُ عندَ أَبي حَنيفَةَ.**

[ش] خلافاً لهما، كذا في الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى، إلا أن فيهما: وإن كان الشقاق في يديه وهو الأظهر. والظاهر أن هذه المسألة من فروع الأصل المختلف فيه، وهو أن المكلف لا يعتبر قادراً بقدرة غيره عند أبي حنيفة، ويعتبر قادراً بقدرة غيره عندهما. وذكرنا في مباحث التيمم في شرح قول المصنف: وكذا من شرطه عجزه عن استعمال الماء عن صاحب الهداية في التجبير أن حسام الدين كان يختار قولهما، ومشى الولوالجي عليه في فتاواه، وأنه الأشبه.

وعن الفتاوى الخانية ما يستفاد منه في هذه الصورة جواز التيمّم في قول أبي حنيفة إن كان المعين حراً أو امرأته. أما إن كان معه مملوكه ففيه على قوله اختلاف المشايخ. قال بعضهم: لا يجوز له التيمم، وأنه على قول بعضهم: إن كان المعين بعينه بغير بدل لا يجوز له التيمّم عند الكل. وقدّمنا أيضاً في شرح قوله: وذكر الإسبيجابي في شرحه جنب على جميع بدنه جراحة أو على أكثره أو به جدري، فإنه يتيمم. عن المبتغى: بيديه قروح يضره الماء دون سائر جسده يتيمم إذا لم يجد من يغسل وجهه. وقيل: يتيمم، انتهى.

ولعله إنما قيَّد جواز التيمم بما إذا لم يجد من يغسل وجهه، ولم يقل من يوضئه لقدرته على القيام بوظيفة بقية الأعضاء غسلاً ومسحاً من غير معين، وفيه إشارة إلى اختيار قولهما أيضاً، فتأمله.

[م] **فَإِنْ لم يجِدْ مَنْ يُوَضِّئَهُ جازَتْ بِلا خِلافٍ.**

[ش] لأنه عادِم للماء معنى. ثم في المغرب: الشقاق ـ بالضم ـ تشقق الجلد، ومنه طلاء شقاق رجله وهو خاص. وأما الشق لواحد الشقوق فعامّ. وفي التهذيب: الشقاق: تشقق الجلد من برد أو غيره في اليدين والوجه. قال الأصمعي: الشقاق في اليد والرجل من بدن الإنسان والحيوان. وأمّا الشقوق، فهي صدوع في الجبال والأرض. وفي التكميل عن يعقوب: يقال: ببدن فلان شقوق، ولا يقال: شقاق في الدواب وهو صدوع في حوافرها وأرساغها، انتهى. وقدّمناه في الغسل مختصراً، فما في الكتاب ماشٍ على قول الأصمعي ولا بأس.

ثم اعلم أن الجوارب على ثلاث أنواع:

أَمَّا المسْحُ عَلى الجوارِبِ فَلا يجوزُ عِنْدَ أبي حَنيفةَ، إلّا أَنْ يَكونا مجلَّدينِ أَوْ مُنعَّلينِ، وَقالا: يجوزُ إِذا كانَا ثَخِينَيْنِ لا يُنَشِّفَانِ الماءِ، وَعَلَيْهِ الفَتْوى.

النوع الأول: ما يجوز المسح عليه باتفاق أصحابنا، وهو ما كان مجلداً وهو ما وُضع الجلد على أعلاه أو أسفله أو منعلاً، وهو ما وضع على أسفله جلد كالنعل المقدم. قال قاضي خان: ثم على رواية الحسن ينبغي أن يكون النعل إلى الكعبين. وفي ظاهر الرواية: إذا بلغ النعل إلى أسفل القدم جاز. وجعل في التحفة والبدائع ما عزاه القاضي إلى رواية الحسن قول الشافعي: وجواز المسح على هذا النوع مما يستفاد من إشارة عبارة المصنف الآتية.

النوع الثاني: ما لا يجوز المسح عليه بالاتفاق، وهو ما إذا كان غير مجلد ولا منعل ولا ثخين، وسيأتي بيان المراد بالثخين. وعدم جواز المسح على هذا النوع مما يستفاد بطريق مفهوم المخالفة لمنطوق العبارة المذكورة.

النوع الثالث: ما في جواز المسح عليه خلاف بين صاحب المذهب وصاحبيه، وهذا هو العرض الذي سيق له.

[م] **أَمَّا المسْحُ عَلى الجوارِبِ فَلا يجوزُ عِنْدَ أبي حَنيفةَ، إلّا أَنْ يَكونا مجلَّدينِ أَوْ مُنعَّلينِ، وَقالا: يجوزُ إِذا كانَا ثَخِينَيْنِ لا يُنَشِّفَانِ الماءِ، وَعَلَيْهِ الفَتْوى.**

[ش] وجه قولهما: أما عن المغيرة بن شعبة قال: توضأ رسول اللهﷺ ومسح على الجوربين والنعلين، رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وأيضاً الجواز في الخف لدفع الحرج لما يلحقه من المشقة والنزع، وهذا المعنى موجود في الجورب بخلاف اللفافة، فإنه لا مشقة في نزعها، ولأبي حنيفة أن جواز المسح على الخفين ثبت بخلاف القياس، فكل ما كان في معنى الخف في إدمان المشي عليه وإمكان قطع السفر به يلحق به، وما لا وغير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا المعنى، فتعذر الإلحاق. على أن شرع المسح إن ثبت للترفيه لكن الحاجة إلى الترفيه فيما يغلب لبسه ولبس الجوارب مما لا يغلب فلا حاجة فيها إلى الترفيه، فينفي أصلُ الواجب بالكتاب وهو غسل الرجلين.

وأما الحديث، فيحتمل أنهما كانتا مجلدين أو منعلين، وبه نقول. ولا عموم له لأنه حكاية حال. ألا ترى أنه لم يتناول الرقيق من الجوارب؟ كذا في البدائع. على أن البيهقي نقل تضعيف حديث المغيرة عن الثوري وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، ومسلم. قال النووي: كل واحد منهم لو انفرد قدم على الترمذي، مع أن الجرح مقدم على التعديل إلا أنه إذا كان الفتوى على الجواز كما ذكره الجم الغفير من أهل المذهب وحكوا رجوع أبي حنيفة

وَفي الذَّخيرَةِ قيلَ: رجعَ أَبُو حَنيفَةَ إِلى قَوْلهما في آخرِ عُمْرِه.

إليه أجزأ كما في كثير من الكتب المعتبرة؛ منها: المبسوط، والمحيط لرضي الدين، والبدائع، والنوازل لأبي الليث، والذخيرة. وقد تعرّض المصنف للذخيرة بخصوصها، حيث قال:

[م] وَفي الذَّخيرَةِ قيلَ: رجعَ أَبُو حَنيفَةَ إِلى قَوْلهما في آخرِ عُمْرِه.

[ش] لكن ليس هذا لفظ الذخيرة، بل لفظها: وروى محمد بن سلمة أن أبا حنيفة مسح على جوربته قبل موته بثلاثة أيام أنه رجع إلى قولهما. قال الصدر الشهيد: وعليه الفتوى، انتهى. وقيل: بسبعة أيام. ولفظ البدائع: ورُوي عن أبي حنيفة أنه رجع إلى قولهما في آخر عمره، وذلك أنه مسح على جوربته في مرضه، ثم قال لعوّاده: فعلتُ ما كنت أمنع الناس عنه، فاستدلّوا بذلك على رجوعه، انتهى. فيحتاج حينئذ إلى توجيه ذلك على وجه يترجح به على المنع، فنقول: الأشبه أن الأظهر أن الجورب الثخين في معنى الخف من كونه ساتراً لمحل الفرض بصدد متابعة المشي فيه في السفر وغيره، ولا شك في جواز المسح على الخفّ ليس لصورية الحاجة بل لهذا المعنى للزوم الجرح في النزع المتكرر في أوقات الصلاة، خصوصاً مع إدآب السير؛ وإذ قد وُجد هذا المعنى في الجورب الثخين جاز فيه ما جاز في الخف دلالة، وحينئذ فالتأويل المذكور للحديث قصر لدلالته عن مقتضاه بغير سبب، فلا يسمع على أن الظاهر لو كان المراد به ذلك لنصَّ عليه الراوي، وهذا بخلاف الرقيق، فإن الدليل تفيد إخراجه من الإطلاق لما ذكرنا.

وعلى هذا لا يضر ما ذُكر من التضعيف على أن الطبراني روى بسندين أحدهما ثقات عن بلال، قال: كان رسول الله ﷺ يمسح على الخفين والجوربين، فلا يضرّ كون حديث المغيرة حكاية حال. وقد رُوي أيضاً مسحه ﷺ على الجوربين من حديث أبي موسى الأشعري كما أخرجه الطبراني وغيره، وهذا وإن كان فيه أيضاً مقال لكن اعتضاد البعض بالبعض مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ من غير نكير على فاعله ينهض بالقدر المشترك منهما، وهو شرعية المسح عليهما إلى صلاحيته للاحتجاج به عليهما.

ففي سنن أبي داود: قال أبو داود: مسح على الجوربين علي بن أبي طالب، وأبو مسعود، والبراء بن عازب، وأنس بن مالك، وأبو أُمامة، وسهل بن سعد، وعمرو بن حريث. ورُوي ذلك عن عمر بن الخطاب، وابن عباس. وزاد ابن المنذر: وابن عمر، وعمار، وبلال. ورواه عبد الرزاق عن ابن مسعود أيضاً. ثم مع هذا كله لم يوجد من المعنى ما يقوي عن الاستدلال بالمنع، فلا جرم أن كان الفتوى على الجواز، والله سبحانه وتعالى أعلم.

وَالثَّخِينُ أَنْ يَسْتَمْسِكَ عَلى السَّاقِ مِنْ غيرِ أَنْ يَشُدَّهُ بشيءٍ.

وَيجوزُ المسْحُ عَلى الخِفافِ المتَّخَذَةِ مِنَ اللُّبودِ التُّركيَّةِ لإمكانِ قَطْعِ المسافَةِ بِها.

[م] وَالثَّخِينُ أَنْ يَسْتَمْسِكَ عَلى السَّاقِ مِنْ غيرِ أَنْ يَشُدَّهُ بشيءٍ.

[ش] أي: يقوم بنفسه على الساق من غير شدّ ولا يسقط ولا يشف، وقال بعضهم: لا يشف. ومعنى قوله: لا يشف لا يتجاوز الماء إلى القدم. ومعنى قوله: لا يشف؛ أي: لا يخف الجورب الماء إلى نفسه كالأديم والصرم؛ ذكره قاضي خان. وفي فتاوى الحجة ممن قال يشفان ـ بتشديد الفاء ـ من الشفاف، وهو أن تُرى رجله في الجورب. ومن قال: ينشفان وهو حدب الماء ووصوله إلى الرجلين، وبالتشديد أصح عند المحققين. والمعنى في اللفظ قريب، وهو موافق لما في المعرب: شَفَّ الثوبُ: رَقَّ حتى رأيتَ ما وراءه من باب ضرب، ومنه إذا كانا ثخينين لا يشفان. ونفي الشفوف تأكيد للثخانة، إلا أنه قال: وأما ينشفان فخطأ. وفي النهاية قال المؤلف: وكتب بخطه؛ يعني خطأ رواية لا لغة، كذا وجدت بخط الإمام تاج الدين الزرنوجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

[م] **وَيجوزُ المسْحُ عَلى الخِفافِ المتَّخَذَةِ مِنَ اللُّبودِ التُّركيَّةِ لإمكانِ قَطْعِ المسافَةِ بِها.**

[ش] كذا أطلق الجواز في غيره ما كتاب من المعتمد عليها، من ذلك شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وقيَّده في بعضها كزاد الفقهاء، والخلاصة بالصحيح. والظاهر أنه احتراز عما عن أبي حنيفة أنه لا يجوز، لكن قالوا: لو شاهد أبو حنيفة صلابتها لأفتى بالجواز. وفي البدائع: وأما الخف المتخذة من اللبد، فلم يذكره في ظاهر الرواية. وقيل: إنه على التفصيل والاختلاف الذي ذكرنا يعني ما تقدّم في الجورب. وقيل: إن كان يطيق السفر جاز المسح عليه، وإلا فلا وهو الأصح.





فَصْلٌ في نواقِضِ الوُضوءِ

المعَاني النَّاقِضَةُ للوضُوءِ كُلُّ ما خَرَجَ مِنَ السَّبيلَيْنِ ....

[م] فَصْلٌ في نواقِضِ الوُضوءِ

[ش] هي جمع ناقضة لا ناقض على ما عُرف في فنه، والنقض إذا أُضيف إلى الأجسام يراد به إبطال تأليفها. وإذا أُضيف إلى المعاني يريد به إخراجها عما هو المقصود منها. ونقض الوضوء من هذا القبيل، فنقضه إخراجه عما هو المقصود منه، وهو استباحة ما لا يحل إلا به؛ كالصلاة ومسّ المصحف.

[م] المعَاني النَّاقِضَةُ للوضُوءِ كُلُّ ما خَرَجَ مِنَ السَّبيلَيْنِ.

[ش] أي: القُبُل والدبر من الرجل والمرأة سواء كان ذلك الخارج معتاداً على سبيل الصحة والاعتياد أو لا. وقال مالك: لا ينقض ما خرج منهما إلا ما كان معتاداً على سبيل الصحة والاعتياد. وثمرة الخلاف تظهر في سلس البول، والاستحاضة، وانفلات الريح، واستطلاق البطن، وخروج الدودة، والحصاة، فعندنا كلٌّ من هذه الأشياء ينقض الوضوء؛ لأنه إما نجس أو مستصحب بشيء من النجاسة، وعنده لا. ولبعض الصحابة في ذلك اختلاف يُعرف في كتبهم، والحجة لنا قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [المائدة: 6]، فإن الغائط حقيقة هو المكان المطمئن من الأرض، ونفس المجيء منه ليس ناقضاً بالإجماع بل الناقض فاعله من الخارج من أحد سبيلي الجائي، فعبَّر بالغائط عنه من باب إطلاق المحل وإرادة الحال؛ لأن المكان المطمئن مما يقصد عادة عند قضاء الحاجة من أحد السبيلين تستراً عن أعين الناس. ولا شك أن هذا مما يشمل المعتاد وغير المعتاد على سبيل الصحة والاعتياد أولاً، إلا الريح ونحوه مما لا يقصد المكان المطمئن لأجله في العادة، ويخص الريح الإجماع. وقد سئل أبو بريرة عن الحدث، فقال: فساءٌ أو ضراط؛ رواه البخاري.

ويخص المستحاضة ومَن في معناها قوله ﷺ للمستحاضة: «فاغسلي عنك الدم وتوضأي لكل صلاة» رواه الترمذي وصححه، ويبقى علاوة على جملة هذا ما أخرجه الدارقطني عن ابن عباس، عنه ﷺ: «الوضوء مما خرج وليس مما دخل»، فلا يضر في المقصود تضعيفه بسبب بعض أهل سنده. ثم مع أن سعيد بن منصور اعترف بحفظ هذا من قول ابن عباس. وقال البيهقي: رُوي عن علي رضي الله عنه

وَإِنْ خَرَجَ مِنْ قِبَلِ الرَّجُلِ أَوِ المرأَةِ رِيحٌ مُنْتِنَةٌ الصَّحيحُ أَنَّه لا يُنْتَقَضُ، كَذا ذَكَرهُ في المحيطِ. وَإِنْ خَرَجَ مِنْ المفْضَاةِ يجبُ عَلَيْها الوضوءُ، وذَكر في جامعِ قاضي خَان: يُسْتَحَبُّ لها أَنْ تتوضَّأ.

من قوله: ثم قيل المراد بالمعاني العلل، وإنما آثروا ذكر المعاني عليها اقتداءً بالسلف، فإنهم كانوا يجتنبون لفظ العلة؛ لأن الفلاسفة كثيراً ما يستعملون ذلك. وقيل أيضاً: أرادوا خروج ما يخرج؛ لأن ما خرج عين، فلا يكون علة للانتقاض، لأن العلة عبارة عن معنى يحل بالمحل لا عن اختبار، وحقق شيخنا رحمه الله تعالى أن الناقض وهو الخارج النجس، والخروج شرط عمل العلة، وعلة للعلة نفسها لأن الخروج علة تحقق الوصف الذي هو النجاسة وإلا لم يحصل لأحد طهارة، فإضافة النقض إلى الخروج إضافة إلى علة العلة؛ يعني: ولا شك أن الإضافة إلى العلة أولى، فاعلمه.

[م] **وَإِنْ خَرَجَ مِنْ قِبَلِ الرَّجُلِ أَوِ المرأَةِ رِيحٌ مُنْتِنَةٌ الصَّحيحُ أَنَّه لا يُنْتَقَضُ، كَذا ذَكَرهُ في المحيطِ. وَإِنْ خَرَجَ مِنْ المفْضَاةِ يجبُ عَلَيْها الوضوءُ، وذَكر في جامعِ قاضي خَان: يُسْتَحَبُّ لها أَنْ تتوضَّأ.**

[ش] والذي وقف عليه العبد الضعيف غفر الله تعالى له في محيط الشيخ رضي الدين: وأما الريح الخارجة من قبل المرأة وذكر الرجل روى الكرخي عن أصحابنا أنها لا تنقض الوضوء؛ لأن النجس لا يجاورها ولهذا لا تكون منتنة، إلا أن تكون المرأة مفضاة فيستحب لها الوضوء احتياطاً لاحتمال أن الريح خرجت من دبرها، لا من قُبُلها، انتهى.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: والريح إذا خرجت من قبل المرأة أو من ذكر الرجل؛ رُوي عن محمد أنه قال: ينقض الوضوء. ومثله في التحفة زيادة: ولم يعتبر النتن، وكذا ذكر الشيخ أبو الحسن الكرخي في مختصره، انتهى.

قال في شرح الجامع: والصحيح أنه لا ينقض لأنه اختلاج لا يجاوره النجاسة، والمفضاة إذا أخرجت منها الريح منتنة، حكى الكرخي عن أصحابنا أنه يستحب لها الوضوء احتياطاً، ولا يجب عليها لأنها لم تتيقن بالحدث. وفي البدائع: وأما الريح الخارجة من قُبُل المرأة أو الذكر فلم يذكر حكمها في ظاهر الرواية، ورُوي عن محمد فيها الوضوء، وذكر الكرخي أنه لا وضوء فيها إلا أن تكون المرأة مفضاة فيخرج منها ريح منتنة، فيستحب لها الوضوء وجه رواية محمد أن كلاً منهما مسلك النجاسة كالدبر، فكانت الريح الخارجة منهما كالخارجة من الدبر، فيكون حدثاً. وجه ما ذكر الكرخي أن الريح ليست بحدث في نفسها؛ لأنها ظاهرة وخروج الظاهر لا يوجب انتقاض الطهارة،، وإنما انتقاض الطهارة بما يخرج بخروجها من أجزاء النجاسة، وموضع الوطيء من فرج المرأة ليس بمسلك البول، فالخارج منه لا يجاوره النجس. وإذا كانت مفضاة فقد صار مسلك البول

وَكَذا الدُّودُ إِذا خَرَجَ مِنْ هذينِ السَّبيلينِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.

ومسلك الوطىء مسلكاً واحداً، ويحتمل أن الريح خرجت من مسلك البول، فيستحب لها الوضوء. ولا يجب لأن الطهارة الثابتة بيقين لا يحكم بزوالها بالشك. وقيل: إن خروج الريح من الذكر لا يتصور، وإنما هو اختلاج يظنه الإنسان ريحاً، انتهى. ونسب هذا في التحفة إلى رواية القدوري عن محمد، ثم يظهر من هذا كله أن الجواب بعدم الانتقاض في خروج الريح من قبلها إذا لم يتيقن بخروجها منه من مسلك بولها أما إذا تيقنت بخروجها منه، فإن تيقنت أنه اختلاج فينبغي أن لا يقع اختلاف في النقض، سواء كانت مفضاة أو لا. وإذا لم يتيقن، فإن تيقنت أنه اختلاج فينبغي أن لا يقع الاختلاف في عدم النقض، وكذا في الذكر والدبر وقد وقع النص عليه في الدبر، ففي الخلاصة: لو خرج ريح من الدبر يعلم أنه لم يكن من الأعلى وهو اختلاج لا وضوء عليه، انتهى. وأما إذا لم يقع العلم بكونها في القبل من الرجل والمرأة خارجة من مسلك البول أو اختلاجاً، فهو محل الخلاف.

ثم الظاهر أنها إذا كان يشم لها رائحة منتنة أنها ليست باختلاج بل هي ريح حقيقة خارجة من السبيل طاهراً، فتكون ناقضة. وقد حُكي هذا القول في الذخيرة وغيرها عن بعض المشايخ، لكن لا مطلقاً بل في المفضاة. وفي الفتاوى الخانية: وقيل: إن كان مسموعاً ومنتناً فهو حدث، وإلا فلا. وهنا قول آخر عزاه في الذخيرة أيضاً إلى رواية هشام في نوادره عن محمد، وإليه ذهب أبو حفص الكبير، وهو: إن كانت مفضاة يجب عليها الوضوء، وإن لم تكن مفضاة لا يجب. ورجحه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن الغالب في الريح كونها من الدبر، بل لا نسبة لكونها من القبل به، فيفيد عليه ظن تقرب من اليقين، وهو خصوصاً في موضع الاحتياط له حكم اليقين، فيترجح الوجوب، انتهى.

ولا يخفى أن هذا على أن المفضاة هي التي اختلط سبيلاها، وهو أحد القولين فيها، وهو الذي يشير إليه كلام الهداية، وكلام المحيط السالف: وأما أنها هي التي صار مسلك بولها وحيضها واحداً كما يشير كلام البدائع الماضي آنفاً فلا يتمشى هذا الترجيح بل لعله الأوجه فيها عدم الوجوب ما لم يتيقن أو يغلب على الظن أنها من مسلك البول أو الاختلاج، والله أعلم.

[م] **وَكَذا الدُّودُ إِذا خَرَجَ مِنْ هذينِ السَّبيلينِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.**

[ش] كذا في غير ما كتاب من الكتب المعتمد عليها، وعللوه بأن هذه الأشياء وإن كانت طاهرة لكنها لا تخلو عن قليل نجس وطهور قليل النجاسة من أحد السبيلين ناقض بظاهر النص لتحقق الخروج به؛ لأن رأس المخرج ليس بمحل لها. وفي الذخيرة: وإن خرجت الدود من الإحليل لا ينتقض؛ ذكر في فتاوى خوارزم، انتهى. ولم يذكر غيره، ومشى عليه صدر الشريعة. وفي تتمة الفتاوى الصغرى عزى إليها الانتقاض.

وَإِنْ خرجَ الدُّودُ مِنَ الفَمِ أَوْ مِنَ الأُذُنِ أَوْ مِنَ الجِراحَةِ لا يَنْقُضُ.

وَإِنْ أَدخلَ المحْقَنَةَ ثُمَّ أَخْرَجَها إِنْ لم يَكُنْ عَليها بلَّة لا يُنْقَضُ، ....

[م] وَإِنْ خرجَ الدُّودُ مِنَ الفَمِ أَوْ مِنَ الأُذُنِ أَوْ مِنَ الجِراحَةِ لا يَنْقُضُ.

[ش] لأن الدود طاهر وما عليه من البلة ليس بحدث لعدم سيلانه الذي به يتحقق الخروج في غير السبيلين، وممن مشى على هذه التفرقة صاحب الكافي. وأما صاحب البدائع، فقال: ولو سقطت الدودة أو اللحم من الفرج لم يكن حدثاً، ولو سقطت من السبيل يكون حدثاً. والفرق أن الدودة الخارجة من السبيل نجسة في نفسها لتولّدها من الأنجاس، وقد خرجت بنفسها، وخروج النجس بنفسه حدث بخلاف الخارجة من الفرج لأنها طاهرة في نفسها؛ لأنها متولدة من اللحم، واللحم طاهر، وإنما النجس ما عليها من الرطوبات خرجت بالدابة لا بنفسها، فلم يوجد خروج النجس، فلا يكون حدثاً لأنه ما خرج بنفسه، انتهى.

والظاهر أن ما ذكره من أن الدودة الخارجة من السبيل نجسة، حيث كانت متولدة من الأنجاس، هو الأظهر. لكن ما أشار إليه من أن الرطوبة النجسة إذا كانت مخرجة لا يكون حدثاً عن الأظهر، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى في مسألة النقطة. هذا وفي بعض النسخ بالكتاب بعد قوله: لا ينتقض، والأحوط أن يتوضأ، انتهى. ولا صحة له رواية ولا دراية، اللهمّ إلا أن يقال للخروج عن مقتضى قياس قول زفر بوجوب الوضوء فيما إذا ظهر قليل من الدم في رأس الجرح ونحوه ولم يسل، وفيه ما فيه فتأمّله.

[م] وَإِنْ أَدخلَ المحْقَنَةَ ثُمَّ أَخْرَجَها إِنْ لم يَكُنْ عَليها بلَّة لا يُنْقَضُ.

[ش] المحقنة ـ بكسر الميم ـ الآلة التي يحتقن بها، وهي خريطة من أدم معروفة بها عود مجوف في مقدار الأصبع يوضع في الدبر لإفراغ ما فيها من الدواء داخل البدن، والمراد بها هنا العود المذكور، فإطلاقها هنا من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، وهذا هو المراد أيضاً بما في الفتاوى الولوالجية: أدخل الحقنة ثم أخرجها لم يكن عليه الوضوء، انتهى. لكن من باب إطلاق الحال وإرادة المحل؛ لأن الحقنة هي الدواء الذي يحل بالآلة المعروفة ليوصل إلى الباطن، وهذا هو المراد بما في خزانة الفتاوى. والحقنة إذا غيَّبها ثم أخرجها أو خرجت فعليه الوضوء. وفي الملتقط: لا بأس بالحقنة ولا ينتقض الوضوء إلا أن يخرج منه شيء بعد الوصول إلى جوفه، انتهى. إلا أن ما في الفتاوى الولوالجية يحتاج إلى التقييد بما قيَّده المصنف كما يشهد له ما في محيط الإمام رضي الدين، وقاضي خان: ولو أدخل في دبره شيئاً وطرف منه خارج ثم خرج لا وضوء عليه. قالوا: تأويله إذا لم يكن عليه بلة، فإن كان مبتلاً نقض الوضوء، وكذا لو حمل شيئاً وطرف

وَالأَحْوَطُ أَنْ يَتوضَّأَ.

وَإِنْ قَطرَ الدُّهْنَ في إِحْليلِهِ فعادَ فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ، خِلافاً لهما.

منه خارج ثم خرج إن كان عليه بلة نقض الوضوء، وإلا فلا. وفي شرح الجامع الصغير له: أدخل أصبعاً في دبره فيه روايتان، والصحيح أنه إذا لم يغب فيه يعتبر البلة أو الراحة؛ ذكره في المنتقى. لأنه ليس بداخل من كل وجه، ولهذا لا يفسد صومه، فلا ينتقض وضوءه، انتهى. لأنه لما كان غير داخل مطلقاً لم يترتب عليه حكم الدخول والخروج، كما ذكره الولوالجي. فمقتضى هذا أن يراد هنا بعد قوله: بلة ولا رائحة، ثم إن لم أقف على لفظ المصنف:

[م] **وَالأَحْوَطُ أَنْ يَتوضَّأَ.**

[ش] نعم، نصَّ في البدائع على أن خروج المحقنة بعد غيبوبته ناقض من غير تفصيل، وعلله بأنه لا يخلو عن قليل نجس يخرج معه وهو من السبيل ناقض، فلعلَّ المصنف أخذ ذلك من هنا، لكن بمسببه هذا فيما إذا أحسَّ بخلوّ العدد من الرائحة، وبخلوّه من البلة على الفور من خروجه، نظر.

[م] **وَإِنْ قَطرَ الدُّهْنَ في إِحْليلِهِ فعادَ فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ، خِلافاً لهما.**

[ش] كذا في الذخيرة نقلاً من الأجناس. وفي الفتاوى الظهيرية: أقطر في إحليله ثم خرج لا ينقض عند أبي حنيفة ومحمد، والعلة ما ذُكر في الأصل أنه لا يصل إلى الخوف، انتهى. ولم يذكر رضي الدين في محيطه محمد أصلاً لا مع أبي يوسف ولا مع أبي حنيفة، ثم قال لأبي يوسف: إن الظاهر أنه يصل إلى المثانة فتختلط بالبول فيخرج معه. ولأبي حنيفة أن في وصوله إلى المثانة شكاً واحتمالاً، فلا ينقض الوضوء بالشك. وعليه مشى قاضي خان، حيث قال في فتاواه: وإن أقطر في إحليله دهناً ثم عاد لا وضوء عليه، بخلاف ما لو اختص بدهن ثم عاد، انتهى. وهذا اختياراً منه ظاهراً لقول أبي حنيفة هذا.

واعلم أن قاضي خان وغيره نقلوا عن الفقيه أبي بكر البلخي أن محل الخلاف فيما إذا أقطر الصائم في إحليله دهناً حيث لا يفسد عند أبي حنيفة، ويفسد عندهما إذا وصل إلى المثانة. أما ما دام في قصبة الذكر لا يفسد صومه بالاتفاق، فلا يبعد أن يقال: يؤخذ من إشارة هذا ومن إشارة التعليل المذكور من الطرفين فيما نحن فيه أن يكون محل الخلاف فيما نحن فيه ما إذا لم يتيقن بعدم مجاوزته إلى المثانة ولا بالمجاورة إليها. أما إذا لم يتيقن بكونه لم يتجاوز قصبة الذكر ثم عاد، فلا وضوء عليه بالاتفاق.

وَإذا احْتَشَى إِحْلِيله بِقُطْنَةٍ خَوْفاً مِنْ خروجِ البَوْلِ، وَلَوْلا القُطْنِ لخَرجَ مِنْهُ البَوْلُ، فَلا بَأْسَ بِهِ وَلا ينتَقِضُ وضُوءَهُ ما لم يَظْهَرِ البَوْلُ عَلى القِطْنَةِ.

وَإِنْ غابَتِ القُطْنَةُ ثُمَّ أَخْرجَها أَوْ خَرَجَتْ رَطْبَةٌ ينتَقِضُ.

وَإِنِ ابْتَلَّ الطَّرَفُ الدَّاخِلُ ولم تَنْفُذْ لم يَنْتَقِضْ.

وَإِنْ سَقَطَتِ إِنْ كانتْ رَطْبَةً انتَقَضَ.

ثم الإحليل هو الثقب الذي في رأس الذكر، وجمعه أحاليل.

[م] وَإِذا احْتَشَى إِحْلِيله بِقُطْنَةٍ خَوْفاً مِنْ خروجِ البَوْلِ، وَلَوْلا القُطْنِ لخَرجَ مِنْهُ البَوْلُ، فَلا بَأْسَ بِهِ وَلا ينتَقِضُ وضُوءَهُ ما لم يَظْهَرِ البَوْلُ عَلى القِطْنَةِ.

[ش] ذكره قاضي خان وغيره، وهو مرويٌّ عن أبي يوسف. ووجهه ظاهر، فإن ظهر البول على القطنة ففيه تفصيل آتٍ عن قريب.

[م] وَإِنْ غابَتِ القُطْنَةُ ثُمَّ أَخْرجَها أَوْ خَرَجَتْ رَطْبَةٌ ينتَقِضُ.

[ش] يعني: ساعة خروجها حتى إنه لا يعيد ما صلّى قبل ذلك، والوجه في ذلك ظاهر. واعلم أن النقض في فصل إخراجها مقيَّد بكونها رطبة أيضاً كما في فصل خروجها، وإنما حذفه في فصل الإخراج لدلالة التقييد به في فصل الخروج، وقد يحذف في الفصلين للعلم به؛ كما في الفتاوى الخانية: أدخل في إحليله قطنة وغيبها ثم خرجت أو أُخرجت نقض الوضوء. لكن لا شكَّ أن التقييد بذلك أحسن مخافة توهم قاصر النقض فيهما. وإن كانت غير مبتلة كما هو ظاهر كلام بعض المشايخ، ومما نصَّ فيه على اشتراط أن تكون عليها بلة في النقض فيهما الذخيرة، فاعلمه.

[م] وَإِنِ ابْتَلَّ الطَّرَفُ الدَّاخِلُ ولم تَنْفُذْ لم يَنْتَقِضْ.

[ش] وكذا إن نفدت البلة إلى الطرف الآخر منها، وكان هو أيضاً داخلاً متسفلاً عن رأس الإحليل كما هو مقتضى سوق الكلام لأن الخروج لم يوجد بخلاف ما لو نفد إلى الطرف الآخر، وكانت القطنة غالبة على رأس الإحليل أو محاذية له، فإنه ينتقض وضوءه لتحقق الخروج؛ ذكره في مختارات النوازل والبدائع.

[م] وَإِنْ سَقَطَتِ إِنْ كانتْ رَطْبَةً انتَقَضَ.

[ش] وهذا تكرار محض لما هو قريب العهد به جداً بخلاف قوله:

وَإِنْ كانَتْ يابِسَةً لم يَنْتَقِضْ.

وَكَذا الحُكْمُ في كُرْسُفِ المرأَةِ إِذا سَقَطَ، سَواءٌ كانَ الكُرسفُ في الفَرْجِ الدَّاخلِ أَوْ في الخارِجِ.

وَإِنْ كانَتْ احتَشَتْ في الفَرْجِ الخارِجِ فَابْتَلَّ داخِلُ الحشْوِ انْتَقَضَ، نَفَدَ أَوْ لم يَنْفُذْ.

وَأمَّا إِذَا احْتَشَتْ في الفَرْجِ الدَّاخلِ إِنْ نَفَدَ إِلى خَارِجِهِ انْتَقَضَ، وَإِلا فَلا.

[م] وَإِنْ كانَتْ يابِسَةً لم يَنْتَقِضْ.

[ش] لأنه تصريح بما عُرف من طريق مفهوم المخالفة، ومثله ليس ببدعي للمشايخ.

[م] وَكَذا الحُكْمُ في كُرْسُفِ المرأَةِ إِذا سَقَطَ، سَواءٌ كانَ الكُرسفُ في الفَرْجِ الدَّاخلِ أَوْ في الخارِجِ.

[ش] يعني: إن كان رطباً انتقض الضوء وإلا فلا، لما ذكرنا. والكرسف على وزن عصفر: القطن.

[م] وَإِنْ كانَتْ احتَشَتْ في الفَرْجِ الخارِجِ فَابْتَلَّ داخِلُ الحشْوِ انْتَقَضَ، نَفَدَ أَوْ لم يَنْفُذْ.

[ش] لأن الفرج الخارج منها بمنزلة الإليتين من الدبر، فيعتبر الخروج من الفرج الداخل وقد وُجد.

[م] وَأمَّا إِذَا احْتَشَتْ في الفَرْجِ الدَّاخلِ إِنْ نَفَدَ إِلى خَارِجِهِ انْتَقَضَ.

[ش] وفي هذا الإطلاق نظر، بل الصواب كما في البدائع ومختارات النوازل: أن البلة إذا نفدت إلى الجانب الآخر، فإن كانت القطنة عالية أو محاذية لحرف الفرج كان حادثاً لوجود الخروج، وإن كانت القطنة متسفلة عنه لا ينقض لعدم الخروج.

[م] وَإِلا فَلا.

[ش] أي: وإن لم تنفد البلة إلى خارجه لا ينتقض لعدم الخروج.

تَنْبِيـهٌ:

ثم الذي يظهر أنهم حيث شرطوا للنقض خروج القطنة أو إخراجها رطبة أو مبتلّة، فإنما مرادهم أن يكون بها من أثر حدث أصابها من داخل رطباً كان حالتئذ أو جافاً بواسطة حرارة المحل

أَمّا الخارجُ مِنْ غيرِ السَّبيلينِ فَيُوجِبُ انْتِقاضِ الطَّهارةِ عِنْدَنا عَلى تَفْصيلٍ خِلافاً للشّافعي؛ كَالقَيْءِ والدَّمِ ونَحْوِهما.

أَمّا القيْءُ إذا كانَ مِلْءَ الفَمِ نُقِضَ، سَواءٌ كانَ طَعاماً أَوْ ماءً أَوْ مِرَّة.

التي كانت فيه، ولعل التنصيص على كونها رطبة أو مبتلة احترازاً عن أن تخرج كما دخلت لم يصبها شيء، وهذا هو المراد بما تقدّم من قوله: وإن كانت يابسة لم ينقض، فاعلمه.

[م] **أَمّا الخارجُ مِنْ غيرِ السَّبيلينِ فَيُوجِبُ انْتِقاضِ الطَّهارةِ عِنْدَنا عَلى تَفْصيلٍ خِلافاً للشّافعي؛ كَالقَيْءِ والدَّمِ ونَحْوِهما.**

[ش] كالقيح والصديد، وسنذكر ما هو محل الخلاف بيننا وبين الشافعي، وننبه عليه.

[م] **أَمّا القيْءُ إذا كانَ مِلْءَ الفَمِ نُقِضَ، سَواءٌ كانَ طَعاماً أَوْ ماءً أَوْ مِرَّة.**

[ش] بكسر الميم مراج من أمرجة البدن، وقال مالك والشافعي: لا ينقض. وقال ابن هبيرة: وقال أحمد: إن كان كبيراً فاحشاً نقض، رواية واحدة. وإن كان كثيراً، فعلى روايتين ذكرهما ابن أبي موسى في الإرشاد، إحداهما: ينقض، والثانية: لا ينقض. ومن الحجة لأصحابنا ما عن حسين المعلم بسنده إلى معدان بن طلحة عن أبي الدرداء أن النبيﷺ قاءَ فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق، فذكرت ذلك له فقال: صدق أنا صببت له وضوءه؛ رواه الترمذي والنسائي، وقال أحمد ثم الترمذي: وقد جوّد حسين المعلم هذا الحديث. زاد الترمذي: وحديث حسين أصح شيء رُوي في هذا الباب، ورواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. ولا يعارضه ما أخرج الدارقطني عن ثوبان، أن رسول اللهﷺ قاءَ فدعاني بوضوء فتوضأ، فقلت: يا رسول الله! أفريضة الوضوء من القيء؟ قال: «لو كان فريضة لوجدته في القرآن»، فإنَّ إسناده واهٍ. ثم في التحفة والبدائع: ولم يذكر في ظاهر الرواية تفسير ملأ الفم. وقال أبو علي الدقاق: هو أن يمنعه من الكلام. وعن الحسن بن زياد: هو أن يعجز عن إمساكه وردّه. قال في البدائع: وعليه اعتمد الشيخ أبو منصور، وهو الصحيح؛ لأن ما قدر على إمساكه وردّه فخروجه لا يكون بقوّة نفسه، بل بالإخراج، فلا يكون سائلاً والحكم يتعلق بالسيلان. وقال بعضهم: هو أن لا يمكنه إمساكه إلا بكلفة ومشقة. وجعل هذا فخر الإسلام ورضي الدين في المحيط الحد الصحيح. وقاضي خان ثم الزاهدي: الأصح. وصاحب الخلاصة المختار: ومشى عليه في الهداية، والاختيار والكافي وهو الأشبه. وقد عزاه بعض شارحي القدوري إلى أبي يوسف. وقال الحسن بن زياد: إذا شرب الماء وقاء من ساعته لا ينقض وضوءه. وكذا عن أبي حنيفة في الطعام لأنه خارج طاهر كما لو نزل

فَإِنْ كانَ بَلْغَماً لا ينتَقِضْ عندَ أبي حنيفةَ ومحمَّد، سَواءٌ نزلَ مِنَ الرَّأْسِ أَوْ صَعِدَ مِنَ الجَوْفِ.

السعوط من رأسه. ونصَّ قاضي خان على أنه ليس بصحيح، لأن المعدة محل الأنجاس، بخلاف الرأس. وعن أبي يوسف: إن السعوط إذا نزل من الرأس من جانب الفم ينقض الوضوء؛ لأنه ما لم يصل إلى الجوف لا يخرج من جانب الفم. فلا جرم أن قال الزاهدي: هذا إذا وصل إلى معدته، وإن كان بعد في المريء لا ينقض بالاتفاق، انتهى. وهو متجه، ولو حمل ما تقدّم عن الحسن وعن أبي حنيفة على هذا ارتفع الخلاف. ثم اشتراط ملىء الفم لنقضه مذهب علمائنا الثلاثة، وقال زفر: ينتقض وإن لم يملأ الفم عملاً بإطلاق الحديث. وأجيب بأن المطلق ينصرف إلى المتعارف، والمتعارف القيء ملىء الفم ولا يخفى ما طرقه من منع كون المتعارف منه هذا المقدار.

وقد ذكر المشايخ رحمهم الله تعالى في وجه هذا الاشتراط غير ما ذكرناه، لكن لا يخلو صفوه عن ثبوت أيضاً بالنسبة إلى قيام الحجة به على المخالف، والله أعلم بحقيقة الحال.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام، وعن علي بن يونس وهو من أئمة بلخ أنه أفتى ابنته بالطهارة في القليل من القيء احتياطاً، فرأى النبيﷺ يقول له: يا علي! حتّى يملأ الفم، فلما انتبه علم أنه ما من فتوى يفتي إلا يعرض على رسول اللهﷺ، فحلف أنه لا يفتي، وإنما كره ذلك لأنه احتاط في حق غيره وفي حق الضعفاء خاصة، انتهى. وقد عزى في المنبع شرح المجمع هذه الحكاية إلى شرح الطحاوي على خلاف هذا، فقال: وفي شرح الطحاوي: وحكي عن علي بن يونس: وكان من زهاد بلخ أنه سألته ابنته، فقالت: توضأت فخرج من حلقي شيء، فقال لها: إن وجدت طعمه في حلقك فأعيدي الوضوء. ثم رأى النبيﷺ في المنام، فقال: لا يا علي حتى يكون نصف الفم، فقالت: آلَيْت على نفسي أن لا أفتي بعد هذا أبداً، انتهى.

[م] **فَإِنْ كانَ بَلْغَماً لا ينتَقِضْ عندَ أبي حنيفةَ ومحمَّد، سَواءٌ نزلَ مِنَ الرَّأْسِ أَوْ صَعِدَ مِنَ الجَوْفِ.**

[ش]وقال أبو يوسف: إن نزل من الرأس لا ينقض، وإن صعد من الجوف ينقض؛ لأنه يتنجس بمجاورته الأنجاس لأن المعدة معدنها. ولهما أنه ظاهر صقيل يتعلق بأطراف المعدة، فلا يتداخله النجاسة وكان باقياً على طهارته، على أن الناس من لدنّ رسول اللهﷺ اعتادوا أخذ البلغم بأطراف أرديتهم وأكمامهم مطلقاً من غير نكير، فكان إجماعاً منهم على طهارته؛ ذكره في البدائع وغيرها.

قلت: وأخرج ابن ماجه عن أنس أن رسول اللهﷺ بزق في ثوبه وهو في الصلاة، ثم دلكه. فظهر ضعف ميل الطحاوي إلى أبي يوسف، حتى قال: يكره أن يأخذ البلغم بطرف كمه ويصلي معه، نقله عنه في الخلاصة والفوائد الظهيرية. ولا جرم أنْ نصَّ في التحفة على أن الصحيح

وَإِنْ قَادماً إِنْ كانَ سَائِلاً وَنَزَلَ مِنَ الرَّأْسِ نَقَضَ.

وَإِنْ كانَ عَلَقاً لا ينتَقِضْ.

قولهما: ثم في البدائع. وذكر الشيخ أبو منصور أنه لا خلاف في المسألة في الحقيقة لأن جواب أبي يوسف في الصاعد من المعدة، وأنه حدث بالإجماع لأنه نجس وجوابهما في الصاعد من حواشي الحلق وأطراف الرئة، وأنه ليس بحدث بالإجماع؛ لأنه طاهر فينظر إن كان صافياً غير مخلوط بشيء من الطعام وغيره تبين أنه لم يصعد من المعدة، فلا يكون نجساً، فلا يكون حدثاً. وإن كان مخلوطاً بشيء من ذلك تبين أنه صعد منها وكان نجساً، فكان حدثاً، وهذا هو الأصح. وكذا في التحفة، وزاد: بالإجماع. وهذا فيما يظهر أوْلى مما في محيط الشيخ رضي الدين، فإن مخلوطاً بشيء من الطعام وغيره، فإن كان الطعام ملىء الفم يكون حدثاً، وإلا فلا؛ لأنه يعتبر ملىء الفم في النجس المجاور له وإلا فالبلغم لم يتنجس بمجاورة النجس، انتهى.

فإن على منع تنجسه مع مخالطته لما في المعدة منعاً ظاهراً.

تَنْبِيهٌ:

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وإن قلس بزاقاً ينقض الوضوء بالإجماع، والبزاق: ما لا يكون متجمداً، والبلغم: ما يكون متجمداً منعقداً.

[م] وَإِنْ قَادماً إِنْ كانَ سَائِلاً وَنَزَلَ مِنَ الرَّأْسِ نَقَضَ.

[ش] بإجماع[1] لأنه دم سائل، ذكره قاضي خان وهو يفيد بإطلاقه أنه لا يشترط فيه ملء الفم، وهو كذلك كما هو ظاهر، ولعلّ لظهوره لم يقع التصريح به. ثم الدم مخفف الميم، وقد يشدَّد في لغة ردية، وأصله دمي عند سيبويه، ودمو عند المبرّد، وتابعه الجوهري؛ لأن بعض العرب تقول في تثنيته: دموان، لكن الأكثر دميان.

[م] وَإِنْ كانَ عَلَقاً لا ينتَقِضْ.

[ش] أي: وإن قادماً جامداً نزل من الرأس لا ينقض، لكن في هذا الإطلاق نظر، فإنَّ الظاهر أنه لم ينقض القليل منه كما ينقض في المائع ينقض الكثير، وهو ما كان مَلَأَ الفم كما فيما عداه من الخارج النجس، وسنقف عن قريب على ما يقضي ذلك.

---

(1) غير مقروءة من المخطوط.

وَإِنْ صعَدَ مِنَ الجوفِ إِنْ كانَ عَلْقاً لا ينقُضْ، إِلا أَنْ يَمْلأَ الفَمَ، فلَوْ كانَ سائِلاً فعَلى قَوْلِ أبي حنيفةَ: انتَقَضَ، وَإِنْ لم يَمْلأ الفمَ. وعِنْدَ محمَّدٍ: لا يَنقُض ما لم يكُنْ مَلأَ الفَمَ.

والعلق ـ بالتحريك ـ الدم الغليظ الجامد كما ذكرنا سُمِّي به لتعلق بعضه ببعض، والقطعة منه علقة، ومنه قيل لهذه الدويبة التي تكون في الماء وتمصّ الدم علقة؛ لأنها كالدم الجامد. وقيل: لأنها تعلق بما تمرّ عليه لرطوبتها، فإذا جفَّت لم تكن علقة.

[م] **وَإِنْ صعَدَ مِنَ الجوفِ إِنْ كانَ عَلْقاً لا ينقُضْ، إِلا أَنْ يَمْلأَ الفَمَ، فلَوْ كانَ سائِلاً فعَلى قَوْلِ أبي حنيفةَ: انتَقَضَ، وَإِنْ لم يَمْلأ الفمَ. وعِنْدَ محمَّدٍ: لا يَنقُض ما لم يكُنْ مَلأَ الفَمَ.**

[ش] هذا ماشٍ على رواية الحسن عن أبي حنيفة، ومنهم من مشى على غيرها. ففي التحفة: وأما إذا قاءَ دماً لم يذكر في ظاهر الرواية صريحاً. وروى المعلى عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه ينقض قلَّ أو كثر، جامداً كان أو مائعاً. وروى الحسن عنهما أنه إن كان جامداً لا ينقض ما لم يكن ملأ الفم، وإن كان مائعاً ينقض، وإن كان يسيراً. وقال محمد: إنَّ حكمه حكم القيء وهو الأصح، ويجب أن يكون هذا قول جميع أصحابنا، فإنه ذكر في الجامع الصغير إشارة إليه، فإنه قال: إذا قلس أقل من ملء فيه لم ينقض الوضوء، ولم يفصل بين الدم وغيره. وكذا قال رضي الدين في المحيط عن قول محمد المذكور أنه الأصح لأنه خارج نجس من المعدة، فيشترط فيه ملء الفم، كالمرة والطعام. وساق في البدائع نحو ما ساق في التحفة، ثم قال: وعامة مشايخنا حققوا الاختلاف وصححوا قولهما؛ لأن القياس في القليل من سائر أنواع القيء أن يكون حدثاً لوجود الخروج حقيقة، وهو الانتقال من الباطن إلى الظاهر؛ لأن الفم له حكم الظاهر على الإطلاق، وإنما سقط اعتبار القليل لأجل الحرج لأنه يكثر وجوده، ولا حرج في اعتبار القليل من الدم لأنه لا يغلب وجوده بل يندر، فيبقى على أصل القياس، انتهى.

وهذا كما ترى ترجيح لقولهما على رواية المعلى، ومن رجح قولهما على رواية الحسن يقول: لا شك في دموية الدم المائع والمعدة ليست بموضع الدم، وإنما يخرج من فرجة في الجوف، والفم إنما أُعطي له حكم الباطن فيما يخرج من المعدة لا فيما يخرج من غيرها، فشرطنا فيها السيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير لا غير؛ كالدم الخارج من العروق، وقد وجد. ولا كذلك العلق، فإنه يجوز أن يكون سوداء انجمدت، أو صفراء انعقدت، أو بلغماً احترق، وأيّاً ما كان فإنه يكون في المعدة، فشرطنا فيه ملء الفم، كالطعام. وظاهر فخر الإسلام وصاحب الهداية، ثم صاحب الكافي المشي على هذا التفصيل.

وَإِنْ قاءَ طَعاماً قَليلاً، فَإِنْ اتَّحدَ المجْلِسُ يُجمَعُ عِنْد أبي يوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقالَ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إِنِ اتَّحدَ السَّببُ يُجمعَ. وتَفْسِيرُ اتحادِ السَّببِ إِذا قاءَ ثانياً قَبْلَ سُكونِ النَّفسِ عَنِ الغَثَيانِ والهَيَجانِ.

أَمَّا الدَّمُ وَنَحْوَهُ إِنْ خرجَ مِنَ البَدَنِ وسالَ نَقضَ ....

[م] **وَإِنْ قاءَ طَعاماً قَليلاً، فَإِنْ اتَّحدَ المجْلِسُ يُجمَعُ عِنْد أبي يوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وقالَ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إِنِ اتَّحدَ السَّببُ يُجمعَ. وتَفْسِيرُ اتحادِ السَّببِ إِذا قاءَ ثانياً قَبْلَ سُكونِ النَّفسِ عَنِ الغَثَيانِ والهَيَجانِ.**

[ش]وجه قول أبي يوسف: أن المجلس المتحد جعل في الشرع جامعاً لأشياء متفرقة كما في سجدة التلاوة والإقرار وسائر العقود يظهر أن لاتخاذه أثراً في جميع المتفرقات، فوجب اعتبارها هنا كما في غيره من المذكورات. ووجه قول محمد: أن الأصل إضافة الأحكام إلى الأسباب لا إلى المكان؛ لأن المحال في حكم المشروط، والحكم لا يضاف إلى الشرط إلا عند تعذّر إضافته إلى السبب، ولاتحاد السبب تأثير في الجمع. ألا ترى أن العبد إذا مرض في يد البائع ثم برىء فباعه المالك، ثم مرض في يد المشتري إن كان هذا المرض بالسبب الذي كان في يد البائع يتمكن من الردّ، وإلّا فلا جرم أن قال في البدائع: وقول محمد أظهر. وفي الكافي: والأصح قول محمد.

ثم من المعلوم أن ثمرة الخلاف بينهما تظهر في صورتين ما إذا اتحد السبب دون المجلس، وما إذا اتحد المجلس دون السبب. أما لو اتحدا، فلا خلاف بينهما في الجمع. وإن اختلفا، فلا خلاف بينهما في عدم الجمع.

وقال أبو علي الدقاق: يجمع كيف ما كان، ولا ذكر للمسألة في ظاهر الرواية. ووضع الخلاف بينهما في الطعام اتفاقي؛ إذ لو قاء مرة قليلاً وكان بحيث لو جمع ملء الفم كان أيضاً من صور الخلاف.

[م] **أَمَّا الدَّمُ وَنَحْوَهُ إِنْ خرجَ مِنَ البَدَنِ وسالَ نَقضَ.**

[ش]وعطف قوله: وسال على خرج. أما لو عطف تفسيري له تنبيهاً على أن المراد بالخروج السيلان لأنَّ الخروج في غير السبيلين للدم ونحوه؛ كالقيح والصديد، وإنما يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير كما سيأتي. ومن ثمة وقع الاقتصار عملي. وأما الدم ونحوه إن سال نقض، وأما من باب عطف النقض أجزأ العلة على البعض الآخر بناء على أن المراد بالخروج الظهور، وأن النقض إنما يحصل بالظهور والسيلان، فكان ذكره بياناً لتتمّة ما يتعلق به النقض، وهذا متعيّن الإرادة فيما في بعض النسخ. فإن خرج من البدن إن سال عن رأس الخرج نقض، انتهى. وفيه

وَعلى هَذا مَسائِلُ:

مِنْها: نُفْطَةٌ قُشِرَتْ فسالَ مِنْها ماءٌ أَوْ دَمٌ أو صَديدٌ إِنْ سالَ عَنْ رَأْسِ الجرحِ نَقَضَ، وَإِنْ لم يَسِلْ لا يَنْقُضُ.

احتراز عن قول زفر أنه ينقض، وإن لم يسل كما في الخارج من السبيلين، وجوابه يُعرف مما نذكره هنا. وفي الكلام على حدّ السيلان.

ثم على انتقاض الوضوء بسيلان الدم، أكثر الفقهاء ـ كما قاله الخطابي ـ منهم أصحابنا وأحمد. وقال الشافعي ومالك: لا ينتقض الوضوء بذلك. ومن الحجة لنا على ذلك مع ما تقدّم من حديث المستحاضة قوله ﷺ: «الوضوء من كل دم سائل» أخرجه الدارقطني عن تميم الداري، وابن عدي في الكامل عن زيد بن ثابت. وما عن سلمان قال: رآني النبي ﷺ وقد سال من أنفي دم، فقال: «أحدث وضوءاً» أخرجه البزار والدارقطني. وما عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فليتوضأ ثم ليبنِ على صلاته»، وهو في ذلك لا يتكلم. وما صح عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه كان إذا رعف رجع فتوضأ، ولم يتكلم ثم رجع وبنى على ما قد صلّى أخرجه مالك والشافعي، ومثله لا يُعرف بالرأي، فله حكم المرفوع إلى رسول الله ﷺ، وقد قال جماعة من مشايخنا: أنه مذهب العشرة المبشّرة بالجنة رضوان الله عليهم أجمعين.

[م] **وَعلى هَذا مَسائِلُ:**

[ش] أي: ويبتنى على كون الدم السائل من البدن ناقضاً للوضوء مسائل.

[م] **مِنْها: نُفْطَةٌ قُشِرَتْ فسالَ مِنْها ماءٌ أَوْ دَمٌ أو صَديدٌ إِنْ سالَ عَنْ رَأْسِ الجرحِ نَقَضَ، وَإِنْ لم يَسِلْ لا يَنْقُضُ.**

[ش] النفطة بالحركات الثلاث في النون مع سكون الفاء: الفرجة التي امتلأت وحان قشرها، من قولهم: انتفط فلان إذا امتلأ غضباً. قال فخر الإسلام وغيره: وقد تكون النفطة أصلها دماً ثم تنضج فتصير قيحاً ثم تزداد نضجاً فيصير صديداً، ثم قد تصير ماء. وقد يكون في الابتداء ماء ووجه بنا هذه المسألة على الأصل المذكور ظاهر، وهي من مسائل الجامع الصغير، إلا أن المصنف قد تصرف في عبارتها على ما فيه بعض التصرف، فإن لفظ الجامع: محمد عن يعقوب، عن أبي حنيفة رحمهم الله في النفطة تقشر فيخرج منها ماء أو دم أو قيح أوصديد، فغير المصنف تقشر إلى قشرت، وقد سبقه إلى ذلك قاضي خان في شرح الجامع الصغير، ولا ضير في ذلك لو كانت الرواية تقشر بصيغة الفعل المضارع المبني للمفعول، أي يفعل ذلك بها. أما إذا كانت بصيغة الفعل المضارع

....

المبني للفاعل المحذوف من أوله إحدى التاءين لكونه من باب التفعل، أي: تنشق بنفسها، ففيه إخلال من قِبَل المعنى، وإن كان الصحيح أنه لا إخلال فيه حكماً، كما سنذكر.

وقد جوّز الاحتمالين فخر الإسلام مع إشارة إلى ترجيح الأول، وحذف المصنف أيضاً لفظ: أو قيح، ولا داعي إلى حذفه. وهذه الجملة من الدم والقيح والصديد والماء نجسة كما في الهداية وغيرها. قال فخر الإسلام: ومسألة الماء تخرج من خواص الكتاب، يعني: الجامع الصغير. وفي الكافي: وعن أبي حنيفة إذا خرج ماء صاف لا ينقض. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وقال الحسن بن زياد: الماء بمنزلة العرق والدمع لا يكون نجساً، وخروجه لا يوجب انتقاض الطهارة. والصحيح ما قلنا؛ لأنه دم رقيق لم يتم نضجه فيصير لونه لون الماء، وإذا كان دماً كان نجساً ناقضاً للوضوء، انتهى.

وقد كان الظاهر على ما تقدّم أن يقال: ثم نضجه، هذا وقد قال الجوهري: الصديد ماء رقيق يخرج من الجرح مختلطاً بدم قبل أن تغلظ المِدَّة. واقتصر في القاموس على تفسيره بماء الجرح الرقيق. وقال ابن فارس والنسفي في طلبة الطلبة: هو الدم المختلط بالقيح، والقيح المدة لا يخالطه دم، قاله الجوهري بقول منه: قاح الجرح يَقِيحُ وقَيَّحَ وتَقَيَّحَ.

تَنْبِيهٌ:

ولا فرق في النقض بخروج أحد هذه الأشياء بين أن يكون ذلك بعصر أو بغير عصر، كما نصَّ عليه في محيط رضي الدين، ونقله في النهاية عن الغياث وفتاوى العتابي محالاً على النوازل، كما نقله شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن جامع السرخسي، وذكره في الذخيرة والخلاصة نقلاً عن مجموع النوازل. وفرَّق في الهداية والفتاوى الظهيرية وتتمة الفتاوى الصغرى بين أن يخرج بنفسه فينقض، أو يعصر فلا ينقض؛ لأنه مخرج لا خارج. والأول أوجه، قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكيف وجميع الأدلة من السنّة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس، وهو ثابت في المخرج، انتهى. لأنه كما قال صاحب غاية البيان: الخروج لازم الإخراج، فإذا وجد الإخراج وجد الخروج ضرورة وجود اللازم لوجود الملزوم، وما وقع في بعض الكتب دفعاً لهذا من أن الخروج وإن كان متحققاً لكنه لا يضاف إلى ذات الخارج لانقطاع النسبة عن نفس الخارج، وأيضاً فيها إلى المخرج والمعتبر هو الخروج بنفسه المضاف إلى ذاته؛ لأن الشارع جعل المؤثر في الانتقاض الخروج المضاف إلى ذات الخارج، بقوله: فإنه دم عرق انفجر، ولم يقل: فجراً، انتهى. مدفوع عند المحقق بقليل تأمّل.

وَتَفسيرُ السَّيَلانِ أَنْ يَنْحَدِرَ عَنْ رَأْسِ الجُرْحِ. وأَمَّا إِذا عَلا عَلى رَأْسِ الجُرْحِ وَلم يَنْحَدِرْ لا يكونُ سَائِلاً.

وَقَالَ بَعْضَهُم: إِذا خَرَجَ وَتجاوَزَ إِلى مَوْضعٍ يَلْحَقُه حُكْمُ التَّطْهيرِ؛ يَعْني: إِذا خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الرَّأْسِ إِلى أَنْفِهِ أَوْ أُذُنِه إِنْ سَالَ إِلى مَوْضعٍ يجبُ تَطْهيرُهُ عِنْدَ الاغْتِسالِ نَقَضَ.

فائدة:

نقل عن الشيخ ظهير الدين أنه حكى عن بعض المشايخ أنه رأى محمد بن الحسن في منامه، فقال له: لِمَ ذكرت مسألة النفطة فإنها مسألة الخارج من غير السبيلين، فقال: ذكرتها مكررة لأن يكون دليلاً على أن العلم لا بدَّ له من التكرار.

[م] **وَتَفسيرُ السَّيَلانِ أَنْ يَنْحَدِرَ عَنْ رَأْسِ الجُرْحِ. وأَمَّا إِذا عَلا عَلى رَأْسِ الجُرْحِ وَلم يَنْحَدِرْ لا يكونُ سَائِلاً.**

[ش] كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وذكر هذا التفسير فخر الإسلام ورضي الدين في المحيط عن أبي يوسف. وظاهر البدائع أنه قول علمائنا الثلاثة، وقال قاضي خان: وعن محمد: إذا انتفخ على رأس الحرج وصار أكبر من رأس الجرح ينقض الوضوء. ونصَّ الزاهدي على أنه الأصح، وبالأول قال شمس الأئمة السرخسي، ونصَّ قاضي خان وغيره على أنه الصحيح لأنَّ الحدث اسم لخارج نجس، والخروج إنما يتحقق بالسيلان لأنه إذا لم يسل كان في محله، فيكون بادياً لا خارجاً كالبيت إذا انهدم كان الساكن فيه ظاهراً لا منتقلاً عن موضعه؛ لأن البدن موضع الدماء السائلة والرطوبات، إلا أن ذلك كان مستتراً بالجلد وانشقاقها يوجب زوال السترة لا زوال الدم عن محله، ولا حكم للنجس ما دام في محله. ألا ترى أنه يجوز له الصلاة مع ما في الباطن من الأنجاس، فإذا سأل عن رأس الجرح فقد انتقل عن محله، فيُعطى له حكم النجاسة، وهذا بخلاف السبيل، فإن الخروج فيه بمجرد الظهور على رأس المخرج؛ لأن رأس المخرج عضو ظاهر، فإذا ظهر على رأسه شيء من النجاسة فقد انتقلت النجاسة من موضعها الباطن إلى الظاهر، وهو معنى الخروج.

[م] **وَقَالَ بَعْضَهُم: إِذا خَرَجَ وَتجاوَزَ إِلى مَوْضعٍ يَلْحَقُه حُكْمُ التَّطْهيرِ؛ يَعْني: إِذا خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الرَّأْسِ إِلى أَنْفِهِ أَوْ أُذُنِه إِنْ سَالَ إِلى مَوْضعٍ يجبُ تَطْهيرُهُ عِنْدَ الاغْتِسالِ نَقَضَ.**

[ش] هذا البعض هو الشيخ أبو الخير القدوري ومن حذا حذوه وعطف قوله تجاوز على خرج أما عطف تفسير إن كان المراد بالخارج من الدم ونحوه ما يترتب النقض عليه، فإنَّ الخارج

....

الذي لهذه الصفة هو ما جاوز محله إلى موضع يلحقه حكم التطهير؛ أي شرع في حقه الحكم الذي هو التطهير فهو من باب إضافة الجنس إلى النوع كما في علم الطب. وأما من باب عطف بعض أجزاء العلة على بعض إن كان المراد بالخروج الظهور بياناً لتتمّة ما به يتحقق النقض في ذلك الظاهر كما تقدَّم مثله، وهذا أظهر.

ثم مفاد هذه العبارة بواسطة هذا القدر المذكور أخص من مفاد العبارة الفاقدة له إذا لم يكن مراداً فيها أيضاً، وتظهر فائدته في ثلاث مسائل:

أحدها: ما ذكره المصنف من أنه لو نزل الدم من الرأس إلى الأنف لا ينقض ما لم يسل إلى موضع منه يجب تطهيره في الغسل من الجنابة ونحوها؛ يعني: مارن الأنف وهو ما لان منه لما تقدّم من أن الاستنشاق فرض في الغسل الفرض، وأن حدَّه أن يصل الماء إلى المارن ويشهد له ما في الذخيرة: وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أدخل أصبعه في أنفه، فلما أخرجها رأى على أنملته دماً فمسح ثم قام فصلى. وتأويله عندنا إذا بلغ حتى جاوز ما لان من أنفه إلى ما صَلُب وكان الدم فيما صلب من أنفه وكان قليلاً بحيث لو تركه لا ينزل إلى موضع اللين، ومثل هذا ليس بناقض، انتهى. لكن في النهاية شرحاً لقوله: إلى موضع يلحقه حكم التطهير، والمراد أن يجب تطهيره في الجملة كما في الجنابة، حتى لو سال الدم من الرأس إلى قصبة الأنف انتقض الوضوء بخلاف البول إذا نزل إلى قصبة الذكر، ولم يظهر لأن هناك النجاسة لم تصل إلى موضع يلحقه حكم التطهير، وفي الأنف وصلت النجاسة إلى موضع حكم التطهير، فإنَّ الاستنشاق في الجناية فرض، وفي الوضوء سنّة، وكذلك في المبسوط، انتهى. وذكر صاحب غاية البيان أن الرواية مسطورة في الكتب عن أصحابنا: أن الدم إذا نزل إلى قصبة الأنف ينقض الوضوء، وإن توقف انتفاضه على نزول الدم إلى ما لَانَ من الأنف قول زفر، وأن قول صاحب الهداية: ولو نزل من الرأس إلى مارن الأنف ينقض بالاتفاق لوصوله إلى موضع يلحقه حكم التطهير، فيتحقق الخروج، انتهى. مع العلم بهذا الحكم مما ذكره في أول الفصل بقوله: والدم والقيح إذا خرجا من البدن، فتجاوزا إلى موضع يلحقه حكم التطهير بياناً لاتفاق أصحابنا جميعاً، انتهى.

فعلى هذا ما في الكتاب والذخيرة ماشٍ على قول زفر، وأن المراد أن يتجاوز إلى موضع بحث طهارته أو يندب كما أشرنا إليه آنفاً، فإن ما اشتدّ من الأنف لا يجب طهارته أصلاً لما عُرف من جدّ الاستنشاق، بل يندب لما تقدّم من أن المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة، وأن حدّها أن يأخذ الماء بمنخريه حتى يصعد إلى ما اشتدّ من الأنف. وعلى هذا، فإذا وصل النازل من الرأس إلى الموضع الذي يندب إيصال الماء إليه من الصماخ في مسح الأذنين ينقض، وإن لم يصل إلى موضع

وَإِنْ مَسَحَ الدَّمَ عَنْ رَأْسِ الجرحِ بِقُطْنَةٍ ثَمَّ خرجَ ثُمَّ وَرِمَ أَوْ أَلْقى التُّرابَ عَلَيْهِ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ تَرَكَهُ لَسالَ نقضَ، وَإِلا فَلا.

يجب تطهيره في الغسل من الجنابة ونحوها، فليتنبه لذلك.

ثانيها: ذكره الزاهدي عن شرح جواهر زاده بورم رأس الجرح وطهرية قيح أو نحوه لا ينقض ما لم يتجاوز الورم؛ لأنه لا يجب غسل موضع الورم.

قلت: وظاهر هذا أن القيح لم ينحدر عن رأس الجرح، وإذا كان كذلك فهو على قول أبي يوسف الذي لبس الكلام في ظهور فائدة القيد المذكور إلا علته غير ناقض، وإن كان موضع الورم يجب غسله أو مسحه لكون إصابة الماء له غسلاً أو مسحاً غير ضارّة، فلا يكون هذا الفرع من محال ظهور فائدة القيد المذكور، وإن كان المراد أنه انحدر عن رأس الجرح غير أن الورم كان قاسياً فيما سوى رأس الجرح أيضاً، فلم يجاوز الخارج ذلك المحل المتورم، وإنما انحدر عن رأس الجرح إلى بعض من ذلك المحل، فإنما لا ينقض إذا كان يضرّه غسل ذلك المحل ومسحه أيضاً. أما إذا كان لا يضر أنه أو لا يضرّه أحدهما، فينبغي أن ينقض الوضوء؛ لأن ذلك الموضع يلحقه التطهير أو المسح المشروع في ذلك المحل تطهير له شرعاً كالغسل، فليتنبه لذلك.

ثالثها: ما لو خرج من جرحٍ من العين دم فسال إلى الجانب الآخر منها ولم يخرج منها، فإنه لا ينقض لأنه لم يسيل إلى موضع يلحقه وجوب التطهير ولا ندبه.

قلت: لكن إذا كان أهل المذهب متفقين على أن الجواب في هذه المسائل ما ذكرناه، فالقيد المصرَّح به لبعضهم مراد لمن لم يصرح به، ولعل من لم يصرح به اعتمد على العلم به، وحينئذ لا خلاف.

[م] **وَإِنْ مَسَحَ الدَّمَ عَنْ رَأْسِ الجرحِ بِقُطْنَةٍ ثَمَّ خرجَ ثُمَّ وَرِمَ أَوْ أَلْقى التُّرابَ عَلَيْهِ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ تَرَكَهُ لَسالَ نقضَ، وَإِلا فَلا.**

[ش] ذكره في الذخيرة نقلاً عن محمد في الأصل، وقال فيها: قالوا: وإنما تجمع إذا كان في مجلس واحد مرة بعد أخرى. أما إذا كان في مجالس مختلفة لا يجمع، انتهى.

قلت: فعلى هذا يحتاج محمد رَحِمَهُ اللَّهُ إلى الفرق بين هذا وبين القيء فيما إذا اختلف المجلس، حيث لا يجمع الخارج هنا مع اتخاذ السبب، ويجمع في القيء مع اتخاذه، والله أعلم بذلك.

ويظهر من هذا أيضاً أن المراد بكونه سائلاً إلى موضع يلحقه التطهير أن يكون فيه قوة السيلان إلى ذلك بنفسه، سواء شوهد ذلك فعلاً أو لا. وعلى هذا، فما في نصاب الفقه: ولو خرج من سرته

وَلَوْ بَزَقَ وَفي بُزاقِهِ دَمٌ إِنْ كانَ البُزاقُ غَالِباً، فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ.

وَإِنْ كانَ الدَّمُ غالِباً، فَعَلَيْهِ الوُضُوء.

ماء أصفر، وسال ينقض الوضوء، وإن لم يسل لا ينقض، وكذلك إذا سيله غيره أيضاً المختار لأنه ليس بسائل، بل سيله غيره الوجه فيه أن يقال: وكذلك كان بحال لو تركه لسال بنفسه، وإنما هَو عاجله بالتسييل ينتقض، وإلا فلا.

فإن قلت: ينبغي أن يكون المختار في هذه الصورة النقض كما في الخارج من النفطة بالعصر لمثل ما تقدم هناك.

قلت: يمكن أن يقال: نعم الأمر كما ذكرت أن لو كان إطلاق السيلان على ما ينعت به ذلك الشيء المسيل من إصابته لمحل آخر في هذه الصورة حقيقة، وليس كذلك لأن السيلان حقيقة إنما يكون لمانع له قوة الجريان بنفسه، والخارج في هذه الصورة ليس كذلك، فإن الفرض أنه ليس له هذه القوة فهو لطخ للمحل وإطلاق السيلان عليه مجاز بعلاقة المشابهة له في الصورة في الجملة، ثم كما لا يطلق السيلان على ذلك إطلاقاً حقيقياً شرعياً لا يطلق الخروج عليه إطلاقاً حقيقياً شرعياً، ومناط النقض شرعاً هو ما يطلق عليه الخروج هكذا بخلاف المخرج ثمة فإنه يصدق عليه بعد الإخراج أنه خارج خروجاً حقيقياً شرعياً.

تَنْبِيهٌ:

ثم معرفة كونه بحال لو تركه سال أو لم يسل موكولة إلى غلبة الظن، كما أفاده قاضي خان.

[م] **وَلَوْ بَزَقَ وَفي بُزاقِهِ دَمٌ إِنْ كانَ البُزاقُ غَالِباً، فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ.**

[ش] لأن الظاهر حينئذ أن الدم ليس بخارج بقوة نفسه، فلم يكن سائلاً من بدنه إلى موضع يلحقه التطهير، فلم يكن حدثاً.

[م] **وَإِنْ كانَ الدَّمُ غالِباً، فَعَلَيْهِ الوُضُوء.**

[ش] لأنه حينئذ خارج بقوة نفسه سائل إلى موضع يلحقه التطهير، وكان حدثاً. ثم في الذخيرة نقلاً من النوادر عن أبي حنيفة إذا بزق أو امتخط ورأى في ذلك علقة من الدم لم يكن عليه الوضوء، فإن كان الذي يرى من الدم جميع البزاق أو المخاط أو النخامة وكانت حمرته أو صفرته غالبة على البياض، فعليه الوضوء. وإن كان الذي يرى شبيه غسالة اللحم، فلا وضوء عليه. وذكر هشام عن أبي يوسف: إذا اصفرَّ البزاق من الدم فلا وضوء عليه، وإذا احمرَّ ففيه الوضوء. وفي خزانة الفتاوى: ولو كان فيه عروق الدم وبقيته أصفر لا وضوء عليه عند أبي حنيفة وأبي يوسف رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

وَإِنِ اسْتَوَيا تَوَضَّأَ احْتِياطاً.

وَلَوْ عَضَّ شَيْئاً فَرَأَى عَلَيْهِ أَثَرُ الدَّمِ، لا وُضوءَ علَيْهِ. وقالَ بَعْضُ المشايِخِ: يَنْبَغي أَنْ يَضَعَ كُمَّهُ أَوْ أُصْبَعَه في ذَلِك الموْضِعِ إِنْ وَجَدَ الدَّمَ فيهِ نُقِضَ، وإلَّا فَلا.

[م] **وَإِنِ اسْتَوَيا تَوَضَّأَ احْتِياطاً.**

[ش] وقد ذكروا في هذه الصورة قياساً واستحساناً، فقالوا: القياس أن لا يكون حدثاً لأنهما لما استويا احتمل أن يكون الدم خرج بقوة نفسه، وإن لم يكن خرج بقوة البزاق فلا يجعل حدثاً بالشك، والاستحسان أن يكون حدثاً وله وجهان، أحدهما ما أشار إليه المصنف وهو ترجيح جانب الخروج بقوة نفسه احتياطاً؛ لأن الاحتياط عند الاشتباه واجب، وذلك فيما قلنا قال الشيخ رضي الدين في المحيط: بخلاف ما لو شكّ في الحدث لأنه لم يوجد إلا مجرد الشك، وأنه لا عبرة له مع اليقين.

ثانيها: إذا استويا تعارضا، فلا يجعل أحدهما تبعاً للآخر، فيُعطى لكلٍّ منهما حكم نفسه فيعتبر خارجاً بنفسه، فيكون سائلاً؛ ذكره في البدائع. وفيه نظر، وفي النهاية: وفي الأصل: بزق فخرج منه دم فالحكم للغالب، وإن استويا أحبُّ إليَّ أن يتوضأ أحداً بالثقة؛ كذا ذكره الإمام التمرتاشي، انتهى.

وهذا يفيد أن الوضوء في حالة الاستواء استحباب، وهو أوجه فيما يظهر. ثم من المعلوم أن البصاق إذا كان أحمر كان الدم غالباً، وإذا كان فيه أدنى تغيير لبياضه كان مغلوباً. وأما ضابط المساواة، فلعله إذا صار أصفر ويكون ما تقدم من عدم النقض فيه بناءً على ما هو الأظهر.

والبصاق ـ بالصاد وبالزاي وبالسين ـ لُغاتٌ ثلاث.

[م] **وَلَوْ عَضَّ شَيْئاً فَرَأَى عَلَيْهِ أَثَرُ الدَّمِ، لا وُضوءَ علَيْهِ.**

[ش] وكذا لو خلَّل أسنانه فظهر الدم على رأس الخلال لا وضوء عليه؛ لأنه ليس بدمٍ سائل؛ ذكره قاضي خان وغيره.

[م] **وقالَ بَعْضُ المشايِخِ: يَنْبَغي أَنْ يَضَعَ كُمَّهُ أَوْ أُصْبَعَه في ذَلِك الموْضِعِ إِنْ وَجَدَ الدَّمَ فيهِ نُقِضَ، وإلَّا فَلا.**

[ش] هذا هو الشيخ الإمام علاء الدين، كما في الذخيرة وغيرها. والأحسن لا ينقض ما لم يعرف السيلان كما في الفتاوى الظهيرية. والظاهر أنه مراد الكل، ومن ثمة قال في خزانة الفتاوى: عضَّ على شيء وأصابه دم من بين أسنانه أو أصاب الخلال إذا كان بحيث لو ترك لا يسيل لا ينتقض.

وَعَنْ محمَّد: الشَّيْخ إِذا كانَ في عَيْنَيْهِ رَمَدٌ وتسيلُ الدُّموعُ مِنْهُما أَمَرَهُ بِالوضوءِ لِوَقْتِ كُلِّ صَلاةٍ لأَنِّي أَخافُ أَنْ يَكونَ ما يَسيلُ مِنْه صَديداً، فَيَكونُ صاحِبَ العُذْرِ.

وَفي الفَتاوى: الغَرْبُ في العَينِ بِمَنْزِلَةِ الجرحِ فَما يَسِيلُ مِنْه فَهُوَ نَجِسٌ، فَينقُضُ الوضوءَ بِخلافِ الدَّمْعِ؛ ذَكَرَهُ قاضي خانٍ وغَيره.

[م] **وَعَنْ محمَّد: الشَّيْخ إِذا كانَ في عَيْنَيْهِ رَمَدٌ وتسيلُ الدُّموعُ مِنْهُما أَمَرَهُ بِالوضوءِ لِوَقْتِ كُلِّ صَلاةٍ لأَنِّي أَخافُ أَنْ يَكونَ ما يَسيلُ مِنْه صَديداً، فَيَكونُ صاحِبَ العُذْرِ.**

[ش] كذا ذكره بنحوه عنه هشام في نوادره، لكن كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هذا التعليل يقتضي أنه أمر استحباب، فإنَّ الشك والاحتمال في كونه ناقضاً لا يوجب الحكم بالنقض؛ إذ اليقين لا يزول بالشك. نعم إذا عَلِم من طريق غلبة الظن بإخبار الأطباء أو بعلامات تغلب ظن المبتلي يجب، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: مما يشهد لهذا ما في شرح الزاهدي عقب هذه المسألة: وعن هشام في جامعه: إن كان قيحاً فكالمستحاضة، وإلا فكالصحيح. وعلى هذا ما فيه أيضاً: والدم والقيح والصديد وماء الجرح والنفطة وماء الشره والبدن والعين والأذن لعله سواء على الأصح. وقولهم: الأذن والعين لعله دليل على أن من رمدت عينه فسال منها ما يسبب الرمد ينتقض وضوءه، وهذه مسألة الناس عنها غافلون، انتهى.

ينبغي أن يُحمل على ما إذا كان الماء الخارج من العين متغيراً بسبب ذلك، ثم هذا يفيد أن وضع المسألة في الشيخ آنفاً، وفي الذخيرة إذا خرج من أذنه قيح أو صديد ينظر إن خرج بدون الوجع لا ينتقض الوضوء، وإن خرج مع الوجع ينتقض؛ لأن الظاهر أنه خرج من الجرح، هكذا حكى فتوى شمس الأئمة الحلواني، انتهى. وحكاه الزيلعي شارح الكنز، ولم يتعقبه.

قلت: وفيه نظر، بل الظاهر إذا كان الخارج فتحاً أوصديداً لَنُقِض، سواء كان مع وجع أو بدونه لأنهما لا يخرجان إلا عن علة. نعم هذا التفصيل حسن فيما إذا كان الخارج ما ليس غير، والله تعالى أعلم.

[م] **وَفي الفَتاوى: الغَرْبُ في العَينِ بِمَنْزِلَةِ الجرحِ فَما يَسِيلُ مِنْه فَهُوَ نَجِسٌ، فَينقُضُ الوضوءَ بِخلافِ الدَّمْعِ؛ ذَكَرَهُ قاضي خانٍ وغَيره.**

[ش] وفي المُغْرب: والغَرْب أيضاً عرق في مجرى الدمع يسقي فلا ينقطع مثل الناسور. وعن الأصمعي: بعينيه غرب إذا كانت يسيل ولا ينقطع دموعها، والغَرَبُ ـ بالتحريك ـ ورم في المآقي،

وَأَمَّا صاحبُ الجرحِ الَّذي لا يَرْقَأُ وَمَنْ بِهِ سَلِسُ البَوْلِ والمسْتَحاضَةِ يَتوضَّؤُونَ لِوَقْتِ كُلِّ صَلاةٍ، فَيُصَلُّونَ بِذَلِكَ الوُضوءَ في الوقْتِ ما شَاؤوا مِنَ الفرائِضِ والنَّوافلِ، وَإذا خَرَجَ الوَقْتُ بَطلَ وُضوءَهُم، وَإِنْ تَوَضَّأَ حِينَ تَطْلُع الشَّمْسُ تَبْقى طَهارَتُهُ حتَّى يَذْهَبَ وَقْتُ الظُّهْرِ خِلافاً لأبي يُوسُفَ وزُفَر رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

وعلى ذلك صح التحريك والتسكين في العيوب، انتهى.

[م] **وَأَمَّا صاحبُ الجرحِ الَّذي لا يَرْقَأُ وَمَنْ بِهِ سَلِسُ البَوْلِ والمسْتَحاضَةِ يَتوضَّؤُونَ لِوَقْتِ كُلِّ صَلاةٍ، فَيُصَلُّونَ بِذَلِكَ الوُضوءَ في الوقْتِ ما شَاؤوا مِنَ الفرائِضِ والنَّوافلِ، وَإذا خَرَجَ الوَقْتُ بَطلَ وُضوءَهُم، وَإِنْ تَوَضَّأَ حِينَ تَطْلُع الشَّمْسُ تَبْقى طَهارَتُهُ حتَّى يَذْهَبَ وَقْتُ الظُّهْرِ خِلافاً لأبي يُوسُفَ وزُفَر** رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

[ش] أما أن المعذور كمن به جرح لا يرقى؛ أي لا يسكن جريانه؛ ففي القاموس: رَقَأَ الدمع كجعل رَقْئاً ورُقُوءاً جَفَّ وسَكَن، وكمن به سلس البول وهو من لا يقدر على إمساكه يتوضأ لوقت كل صلاة مكتوبة ويصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض وواجب ونفل ما دام الوقت باقياً ولم يُحدث غير ما ابتُلي به، فمذهب أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلي في هدايته عن أحمد. وقال الشافعي: إن كان العذر من أحد السبيلين كالاستحاضة وسلس البول وانفلات الريح يتوضأ لكل فرض، وله مع الفرض الواحد نوافل على الأصح في الوقت، وكذا بعده في الأصح أيضاً كما في زوائد الروضة، وصحح في شرح مسلم وشرح المهذب أنها لا تستبيح النفل بعد الوقت بذلك الوضوء، وفرَّق بينهما وبين المتيمم حيث يستبيحه بعد الوقت بأن حدثها يتجدَّد ونجاستها تتزايد بخلافه، والنذر كالفرض على المذهب عندهم. وقال مالك: يستحب الوضوء للمستحاضة ومَن به سلس البول ونحوه لكل صلاة، ولا يجب ذكره في التمهيد وغيره. ومن الحجة لأصحابنا ما روى الإمام أبو حنيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بسنده عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا أن النبيﷺ قال لفاطمة بنت أبي حبيش: «توضأي لوقت كل صلاة». وما رواه أبو عبد الله بن بطة العكبري بإسناده إلى حمِنْة بنت جحش أنها كانت تهراق الدم وأنها سألت رسول اللهﷺ، فأمرها أن تتوضأ لوقت كل صلاة. وأما الحدث الذي فيه الوضوء لكل صلاة، فحكى النووي في شرح المهذب اتفاق الحفاظ على ضعفه على أن ما رويناه محكم في الوقت ومرويّ المخالف يحتمله، فإنَّ لفظ الصلاة شاع استعمالها في لسان الشرع والعرف في وقتها؛ كقولهﷺ: «إن الصلاة أولاً وآخراً»، وقولهﷺ: «إيّما رجلٍ أدركته الصلاة»، وكقولهم: آتيك صلاة الظهر، فوجب حمله على المحكم. على أن مروي المخالف متروك الظاهر أيضاً بالإجماع للإجماع على أنه لم يرد حقيقة كل صلاة لجواز النفل مع الفرض بوضوء واحد في

....

الوقت، وما نقله غير واحد من مشايخنا عن مالك من أنه لا يجوز كل من الفرض والنفل إلا بوضوء على حِدَة لم يُعرف عنه في مشهور كتب المالكية، والله تعالى أعلم.

وأما بطلان وضوء صاحب العذر إذا خرج الوقت، فالمشهور الذي عليه ـ بل المذهب ـ الجمهور أن هذا قول أبي حنيفة ومحمد، وأما زفر فيقول ببطلانه إذا دخل وقت صلاة أخرى إلا إذا أخرج ذلك الوقت. وقال أبو يوسف: يبطل في الأمرين من الخروج والدخول وجد، وثمرة الاختلاف تظهر في مسألتين إحداهما ما لو توضأ بعد طلوع الفجر، فإنه ينتقض وضوءه عند علمائنا الثلاثة بطلوع الشمس لوجود خروج الوقت خلافاً لزفر لعدم دخول وقت صلاة مكتوبة. وثانيتهما ما ذكره المصنف ـ أعني ما لو توضأ حين طلوع الشمس أو بعد طلوعها قبل الزوال ـ فإنه لا ينتقض وضوءه عند أبي حنيفة ومحمد حتى يخرج وقت الظهر. وعند أبي يوسف وزفر: ينتقض بدخول الظهر لزفر أن اعتبار الطهارة مع المنافي لها للحاجة إلى الأداء، ولا حاجة قبل الوقت، فلا يعتبر. ولأبي يوسف: أن الحاجة مقصورة على الوقت فلا يعتبر الطهارة مع المنافي قبله ولا بعده، ولهما أن التعليق بحقيقة الأداء لما كان فيه عسر على المكلفين؛ لأنَّ منهم المطوّل والمقصر والمتعجل به في أول الوقت والمؤخر أقام الشارع الوقت مقام الأداء تيسيراً على المكلفين، فإذن لا بدَّ من جواز تقديم الطهارة على الوقت ليتمكَّن من الأداء كما دخل الوقت، كما أنه لا بدَّ من تقديم وقت الطهارة على وقت الأداء حقيقة. وهذه الحاجة تنعدم بخروج الوقت، فيظهر حكم الحدث السابق. وذكر فخر الإسلام البزدوي إلى أن الكل متفقون على انتقاض الوضوء عند الخروج، وإنما لم ينتقض عند زفر بطلوع الشمس لأن قيام الوقت جعل عذراً، وقد بقيت شبهته فصلُحت لبقاء حكم العذر تحقيقاً، واحتاج عند أبي يوسف للوضوء ثانياً للظهر بعد الزوال فيما إذا توضأ قبل الزوال؛ لأن طهارته ضرورية ولا ضرورة قبل الوقت، والله سبحانه أعلم.

ثمة هنا تنبيهان:

التنبيه الأول:

إنما يبطل وضوء صاحب العذر بخروج الوقت إذا كان عذره موجوداً في حالة الوضوء، ووجد بعده في الوقت. أما إذا كان منقطعاً حالة الوضوء واستمرَّ الانقطاع إلى خروج الوقت، ولم يكن أحدث حدثاً غيره أيضاً لا يبطل وضوءه بخروج الوقت حتى كان له في أول الوقت الثاني أن يصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض ونفل ما لم يوجد الحدث الذي ابتُلي به أو غيره، وقد طعن في هذا إذا عاوده العذر في الوقت الثاني عيسى بن أبان، فقال: ينبغي أن يعيد الوضوء إذا

وَيَنْبَغي أَنْ يَرْبُطَ جُرْحَهُ تَقْليلاً لِلنَّجاسَةِ.

وَإِنْ أَصابَ ثَوْبَهُ مِنْ ذَلِكَ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ لَزِمَهُ غَسْلُه إذا عَلِمَ أَنَّه لَوْ غَسَلَهُ لا يَتنجَّس ثانِياً، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّه لَو غَسلَهُ تَنَجَّسَ ثانِياً قَبْلَ الفَراغِ مِنَ الصَّلاةِ جازَ لَهُ أَنْ لا يَغْسِلَهُ، وَهُو المختارُ.

دخل الوقت الثاني؛ لأنه انقطاع ناقض، فلا يمنع اتصال العذر بما تقدّم. ولنا أن الوضوء وقع كاملاً للحدث، فلا يبطل بخروج الوقت.

التنبيه الثاني:

الناقض في الحقيقة إنما هو الحدث السابق الذي ابتُلي به المعذور ووُجِد حالةالوضوء أو بعده في الوقت وخروجه أو دخوله شرط النقض، غير أن المشايخ إذا رووا الخلاف عليهما لتيسير الحفظ على المتعلمين.

[م] وَيَنْبَغي أَنْ يَرْبُطَ جُرْحَهُ تَقْليلاً لِلنَّجاسَةِ.

[ش] والظاهر أن المراد هنا بقوله: ينبغي يستحب؛ أي: ينبغي لصاحب الجرح السائل أن يربط جرحه إذا كان في ربطه تقليل الخارج منه تقليلاً للنجاسة بحسب الإمكان. وعلى هذا ما في الخلاصة: ويعصب الجرح ويربطه، ولو ترك التعصيب لا بأس به، انتهى. وإلا فقد نصُّوا على أنه متى قدر على ردِّ السيلان برباط أو حشو وجب ردّه، فإنه يخرج بردّه من أن يكون صاحب عذر، وكذا نصُّوا أيضاً على أنه لو كان إذا جلس لا يسيل، ولو قام سال وجب أن يصلي جالساً نائماً إن سال بالميلان؛ لأن ترك السجود أهون من الصلاة مع الحدث، فإن الصلاة نائماً لها وجود حالة الاختبار في الجملة كما في التنفل على الدابة، ولا يجوز مع الحدث بحال في حالة الاختيار.

[م] **وَإِنْ أَصابَ ثَوْبَهُ مِنْ ذَلِكَ الدَّمَ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَم لَزِمَهُ غَسْلُه إذا عَلِمَ أَنَّه لَوْ غَسَلَهُ لا يَتنجَّس ثانِياً، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّه لَو غَسلَهُ تَنَجَّسَ ثانِياً قَبْلَ الفَراغِ مِنَ الصَّلاةِ جازَ لَهُ أَنْ لا يَغْسِلَهُ، وَهُو المختارُ.**

[ش] وظاهر تقييد التنجيس ثانياً في هذا القسم بقوله: قبل الفراغ من الصلاة، يرشد إلى أن هذا مراداً في القسم الأول غير أنه حذف منه لدلالة ذكره في قسمه عليه، وإنما كان هذا هو المختار لأنه قد أمكن أنه يصلي بثوب طاهر، فلا يجوز له أن يصلي بثوبٍ نجس، وممّا نصَّ فيه على أن هذا هو المختار في النوازل والفتاوى الكبرى، ونقله في الذخيرة عن الصدر الشهيد، بل نقل الزاهدي أن في صلاة البقالي يعلم أنها لو غسلت يبقى طاهراً إلى أن تصلي يجب ذلك بالإجماع، وإن علمت أنه

وصَاحِبُ العذْرِ إذا مَنَعَ الدَّمَ عَنِ الخروجِ بِعلاجٍ يخرُجُ مِنْ أَنْ يَكُونَ صاحِبَ عُذْرٍ. ولهذَا المعْنَى المقتَصِد لا يَكُونُ صاحِبُ عُذْرٍ سائِلٍ، بِخلافِ الحائِضِ إذا احْتَشَتْ لا يَخرجُ مِنْ أَنْ تكونَ حائِضاً.

يعود نجساً غسلته عند أبي يوسف دون محمد، إلا أنه يشكل عليه ما في البدائع.

وأما حكم نجاسة ثوب المعذور، فنقول: إذا أصاب ثوبه من ذلك أكثر من قدر الدرهم يجب غسله إذا كان الغسل مفيداً بأن كان لا يصيبه مرة بعد أخرى، حتى لو لم يغسل وصلّى لا يجزئه. وإن لم يكن مفيداً لا يجب ما دام العذر قائماً، وهو اختيار مشايخنا. وكان محمد بن مقاتل الرازي يقول: يجب غسله في وقت كل صلاة قياساً على الوضوء، والصحيح قول مشايخنا؛ لأن حكم الحدث عرفناه بالنص، ونجاسة الثوب ليس في معناه. ألا ترى أن القليل منها عفوٌ ولا يلحق به، انتهى.

وما في شرح الزاهدي قاضي صدر: إذا غسلت ثوبها أيبقى طاهراً إلى أن تفرغ من الصلاة ولا يبقى إلى أن يخرج الوقت، فعندنا تصلي بدون غسل الثوب، وعند الشافعي: لا؛ لأن الرخصة عندنا مقدرة بخروج الوقت وعنده بالفراغ من الصلاة، انتهى. ومنهم من قال: إذا أصابه خارج الصلاة يغسله لأنه قادر على أن يشرع بثوب طاهر. وفي الصلاة لا لأنه لا يمكن التحرز عنه، فسقط اعتباره فيها. ثم في فتاوى أبي الليث: المستحاضة لا يؤمن بالاستنجاء لوقت كل صلاة إذا لم يكن منها غائط ولا بول؛ لأنه يسقط اعتبار نجاسة دمها.

[م] **وصَاحِبُ العذْرِ إذا مَنَعَ الدَّمَ عَنِ الخروجِ بِعلاجٍ يخرُجُ مِنْ أَنْ يَكُونَ صاحِبَ عُذْرٍ.**

[ش] يعني: إذا منعه من الخروج بحيث مضى وقت صلاة ولم يوجد ذلك فيه لانعدام ما به لا يكون صاحب عذر حينئذ.

[م] **ولهذَا المعْنَى المقتَصِد لا يَكُونُ صاحِبُ عُذْرٍ سائِلٍ.**

[ش] لأنه متمكن من منع الدم بعصابة أو غيرها، ولهذا كان له أن يؤمّ غيره مطلقاً على الصحيح، لا ما قيل: إن كان الدم غالباً لا يؤمّ غيره لأنه يخاف خروج الدم. ولا ما قيل: لا يؤم غيره على الفور ويؤم بعذر ما، ولا حاجة إلى تقييد المصنف صاحب عذر بقوله: سائل.

[م] **بِخلافِ الحائِضِ إذا احْتَشَتْ لا يَخرجُ مِنْ أَنْ تكونَ حائِضاً.**

[ش] وقد كان القياس أن تخرج من أن تكون حائضاً لانعدام دم الحيض حساً، إلا أن الشرع اعتبر دم الحيض كالخارج حيث جعلها حائضاً مع الأمر بالحبس، ولم يعتبر ذلك في حق صاحب الجرح السائل. هذا وفي الذخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى نقلاً عن المنتقى عن أبي يوسف: أنه سُئل عن المستحاضة تتوضأ وتصلي ولا يسيل الدم؟ قال: ليس هذا بمنزلة الدبر وعليها الوضوء. يريد

رَجُلٌ بِهِ جُدْرِيٌّ خَرَجَ مِنْها ما هُوَ سائِلٌ فَتَوضَّأَ ثُمَّ سالَتْ التي لم تَكُنْ سَائِلَةً؛ نُقِضَ وُضوءَهُ لأنَّ الجُدَرِي قُرُوحٌ، وَعَلى هَذا مَسْأَلَةُ المنْخَرَيْنِ.

وصاحِبُ الحدَثِ الدَّائمِ مَنْ لا يَمْضي عَلَيْه وَقْتُ صَلاةٍ كاملٌ إِلَّا وَالحدَثُ الَّذي ابْتُلي بِهِ يُوجَدُ مِنْهُ.

بهذا أن الاحتشاء إذا منع الدم في حق المستحاضة لا يمنع حكم المستحاضة، وهو الوضوء. وفي الدبر إذا منع الاحتشاء ظهور الدم منع حكمه، وهو الوضوء؛ حتى إن من حشى دبره لئلا يخرج منه شيء لا يلزمه الوضوء حتى يخرج من شيء، انتهى. والأظهر الأول، وعليه مشى كثير من المشايخ.

[م] رَجُلٌ بِهِ جُدْرِيٌّ خَرَجَ مِنْها ما هُوَ سائِلٌ فَتَوضَّأَ ثُمَّ سالَتْ التي لم تَكُنْ سَائِلَةً؛ نُقِضَ وُضوءَهُ لأنَّ الجُدَرِي قُرُوحٌ.

[ش] لا قرحة واحدة، فسيلان ما لم يكن سائلاً حدث جديد لم تقع الطهارة له لعدم وجوده في وقتها، وكان هو وغيره من الأحداث لم تكن موجودة حينئذ؛ كالبول سواء.

[م] وَعَلى هَذا مَسْأَلَةُ المنْخَرَيْنِ.

[ش] يعني: إذا سال الدم من أحد منخريه فتوضأ ثم سال من المنخر الآخر فعليه الوضوء؛ لأن هذا أيضاً حدث جديد لم يكن موجوداً وقت الطهارة، فلم تقع الطهارة له، فكان هو والبول والغائط مثلاً سواء. فأما إذا سال منهما جميعاً ثم انقطع أحدهما، فهو على وضوئه ما بقي الوقت، وعلى هذا حكم صاحب القروح إذا كان الكل سائلاً، فانقطع السيلان عن البعض.

[م] وصاحِبُ الحدَثِ الدَّائمِ مَنْ لا يَمْضي عَلَيْه وَقْتُ صَلاةٍ كاملٌ إِلَّا وَالحدَثُ الَّذي ابْتُلي بِهِ يُوجَدُ مِنْهُ.

[ش] لما أعطى حكم المعذور أفاد تصويره وكان الأَوْلى تقديمه على الحكم لتقدم التصور على الحكم على المُتصوّر، إلا أنه بادر إلى بيان الحكم لأنه المقصود الأهم مع عدم فوات إفادة التصور في ثاني الحال. ثم هذا التعريف للمعذور بقاءً لا ابتداءً، فإنه يُشترط في تحقق كونه معذوراً ابتداءً وجود ما ابتُلي به وقت كل صلاة كامل. ثم المذكور في المغني والجامع الكبير لفخر الإسلام، والجامع للإمام التمرتاشي وغيرها: أن دوام السيلان من أول الوقت إلى آخره شرط في حالة الثبوت اعتباراً لطرف الثبوت لطرف السقوط، فإنَّ المستحاضة إذا انقطع دمها وقت صلاة كامل خرجت من الاستحاضة وفي أقل من ذلك لا تخرج، لكن قال الزاهدي: ليس المراد به دوام وجوده وقت صلاة كامل، بل المراد به أن لا يوجد في الوقت ساعة خالية عن الحدث يمكنه الوضوء، وأداء

وَإِذا تَوَضَّأَ لِلحَدَثِ والدَّمِ مُنْقَطِعٌ ثمَّ سالَ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ؛ ذَكَرَهُ في أَحكامِ الفِقْهِ.

وَإِذا انْقَطَعَ الدَّمُ وَقْتاً كَامِلاً يخرُجُ مِنْ أَنْ يكونَ صاحِبَ عُذْرٍ.

رَجُلٌ اسْتَنْثَرَ فَسَقَطَتْ مِنْ أَنْفِهِ كُتْلَةُ دَمٍ لم يَنْتَقِضْ ....

الفريضة منها، ومشى على هذا صاحب الكافي. وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا يصلح تفسيراً لعبارتهم إذ قلما يستمر كمال وقت بحيث لا ينقطع لحظة، فيؤدي إلى نفي تحققه إلا في الإمكان، بخلاف جانب الصحة منه، فإنه يداوم انقطاعه وقتاً كاملاً، وهو مما يتحقق.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: إلا أن العبارة المنقولة عن الكتب المذكورة تنبؤ عن أن يكون هذا تفسيراً لها، مع أن هذا بالصواب أشبه. ثم بناء على اشتراط الاستيعاب في الابتداء، قالوا: لو سال جرحه انتظر آخر الوقت، فإن لم ينقطع توضأ وصلّى قبل خروجه، فإذا دخل وقت أخرى فانقطع فيه أعاد الأولى لعدم الاستيعاب، وإن لم ينقطع في وقت الثانية حتى خرج لا يعيدها لوجود الاستيعاب والتعريف الجامع المانع للمعذور ابتداءً وبقاءً من استغرق حدثه الذي ابتُلي به مما ليس بحيض ولا نفاس وقت صلاة في الابتداء، ولم يخلُ وقت صلاة عنه في البقاء وشرطه ظاهر.

[م] وَإِذا تَوَضَّأَ لِلحَدَثِ والدَّمِ مُنْقَطِعٌ ثمَّ سالَ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ؛ ذَكَرَهُ في أَحكامِ الفِقْهِ.

[ش] ولا حاجة إلى نسبته إلى كتاب بخصوصه، فإنه كذلك في عامّة الكتب. وفي محيط رضي الدين طعن عيسى، وقال: لا ينتقض لما مرَّ؛ يعني: أن الانقطاع ناقض، فلا يعتبر فاصلاً بين الدمين. ولنا أن الوضوء وقع للحدث كاملاً لوجوده لا للسيلان لعدمه، فيبطل للسيلان.

[م] وَإِذا انْقَطَعَ الدَّمُ وَقْتاً كَامِلاً يخرُجُ مِنْ أَنْ يكونَ صاحِبَ عُذْرٍ.

[ش] حتى لو توضأ على السيلان وصلى على الانقطاع أو انقطع في أثناء الصلاة، فإن عاد في وقت الثانية فلا إعادة لعدم الانقطاع وقتاً تاماً، وإن لم يعد فعليه الإعادة للانقطاع التام، فتبيَّن أنه صلى صلاة المعذورين، ولا عذر.

[م] رَجُلٌ اسْتَنْثَرَ فَسَقَطَتْ مِنْ أَنْفِهِ كُتْلَةُ دَمٍ لم يَنْتَقِضْ.

[ش] لأن الخروج لم يتحقق، ذكره في الذخيرة عن محمد، وقدمناه منها نقلاً من النوادر عن أبي حنيفة. والانتثار: طرح ما في الأنف بنفس الأنف. والكتلة: القطعة من كثير التمر، وقد استعادها من قال: كتلة عذرة أو دم، وكذا في المغرب.

فَإِنْ قَطرتْ انْتَقَضَ. وَالقُرادُ إذا مَصَّ وَامتلأَ دَماً انتقَضَ، وَإِنْ كانَ صَغيراً لا ينتَقِضْ.

أَمَّا العَلَقُ إِذا مَصَّتْ حتَّى امْتلأَتْ بحيْثُ لَوْ سَقطتْ لَسالَ، انْتَقَضَ. وَأَمّا الذُّبابُ أَوِ البَعوضُ إِذا مَصَّ وامْتَلأَ، فَلا ينتَقِضْ.

[م] **فَإِنْ قَطرتْ انْتَقَضَ.**

[ش] أي: وإن قطرت من أنفه قطرة دم انتقض وضوءه، ووجهه ظاهر.

[م] **وَالقُرادُ إذا مَصَّ وَامتلأَ دَماً انتقَضَ، وَإِنْ كانَ صَغيراً لا ينتَقِضْ.**

[ش] لأن الكبير لو شقّ لخرج منه دم سائل، فقد خرج من البدن ما لم يكن القراب وعاءً له لسال، ولا كذلك الصغير.

[م] **أَمَّا العَلَقُ إِذا مَصَّتْ حتَّى امْتلأَتْ بحيْثُ لَوْ سَقطتْ لَسالَ، انْتَقَضَ.**

[ش] كذا في الخلاصة، ولفظ الخانية: إذا مصّه العلقة وامتلأت من الدم ينقض الوضوء؛ لأنها لو شُقَّت لخرج منها دم سائل، انتهى. فلعلّ سقطت تحريف من شقت، أو المراد: لسال منها بالشق أو بدونه، فإنها إذا امتلأت من الدم وانفصلت عن البدن بقي عادةً ما مصّته من الدم أو أكثره، ولا سيما إذا وُضعت على رماد. وقد كان ذكر العلقة كما في الخانية أشبه.

[م] **وَأَمّا الذُّبابُ أَوِ البَعوضُ إِذا مَصَّ وامْتَلأَ، فَلا ينتَقِضْ.**

[ش] لأن الدم فيه لا يكون سائلاً، وفي تجنيس الملتقط عضّ الذباب فظهر الدم القليل لا ينتقض طهارته بخلاف غرزه الإبرة، انتهى. وهذا قول بعض المشايخ، ففي الذخيرة: غرز إبرة في يده وخرج منه الدم وظهر أكثر من رأس الإبرة لم ينتقض وضوءه. قال الفقيه أبو جعفر: كان محمد بن عبد الله يميل في هذا إلى أنه ينتقض وضوءه ورآه سائلاً، انتهى. فعلى هذا إذا كان في البعوضة هذا المقدار ينتقض، لكن الأصح أنه لا ينتقض وضوءه في مسألة الإبرة، كما ذكره في تتمة الفتاوى الصغرى. فكذا فيما نحن فيه لما قدّمنا من الأصح في تفسير السيلان.

والذُّباب ـ بضم الذال المعجمة ـ معروف، واحدته ذبابة ـ بضمها أيضاً وباءين موحدتين بينهما ألف ـ ولا يقال: ذبانة ـ بنون قبل الهاء ـ وجمعه في القلة: أذنبة، وفي الكثرة: ذبان ـ بكسر الذال وتشديد الباء ـ مثل غراب وأغربه وغربان مشتقّ من الذباب، لأنه يذبّ. والبعوض في الأصل صفة على فعول كقطوع مشتق من البعض، وهو القطع، فغلب على هذا النوع المعروف من الحيوان، وواحده: بعوضة.

أَمَّا الدَّمُ القَليلُ أَوِ القَيْءُ القَلِيلُ ما لم يَكُنْ حَدَثاً لم يَكُنْ نَجِساً، حَتَّى إِذا أصابَ الثَّوْبَ لا يَمْنَع، وَإِنْ فَحُشَ.

[م] **أَمَّا الدَّمُ القَليلُ أَوِ القَيْءُ القَلِيلُ ما لم يَكُنْ حَدَثاً لم يَكُنْ نَجِساً.**

[ش] ولا يخفى ما في هذه العبارة، وفي بعض النسخ: لما لم يكن حدثاً لا يكون نجساً، انتهى. وهذا أوجه وأشبه، ثم كونه ليس بنجس هو المرويّ عن أبي يوسف، وعن محمّد: أنه نجس، وبه كان يفتي الفقيهان أبو بكر الإسكاف وأبو جعفر الهندواني.

وثمرة الخلاف تظهر في مواضع:

أحدها: ما إذا أصاب الثوب أو البدن منه أو من غيره أكثر من قدر الدرهم، فعند أبي يوسف لا يمنع جواز الصلاة. وعند محمد: يمنع، وإلى هذا الموضع أشار المصنف بقوله:

[م] **حَتَّى إِذا أصابَ الثَّوْبَ لا يَمْنَع، وَإِنْ فَحُشَ.**

[ش] وهذا اللفظ أخذه من شرح الجامع الصغير لقاضي خان، فإنه فيه معزوٌّ إلى الكرخي، وفيه إشارة إلى أنه ليس بنجس نجاسة حقيقة فضلاً عن الغليظة.

ثانيهاً: أنه إذا كان على ثوبه أو جسده نجاسة أقل من قدر الدرهم لا يضم هذا الخارج إلى ذلك عند أبي يوسف، فلا يمنع جواز الصلاة. وعند محمد يضمّ إليه ويمنع.

ثالثها: لو وقع هذا الخارج في الماء القليل لا ينجسه، على قول أبي يوسف. وفي النصاب: وقول أبي حنيفة وينجسه على قول محمد، وجه قول محمّد أن هذا الدم خرج من الدم المسفوح والدم المسفوح نجس بجميع أجزائه، ووجه قول أبي يوسف أن الدم القليل ليس بمسفوح، والنجس هو الدم المسفوح؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِىَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: 145]، فبقي حرمة غير المذكور وأثبت حرمة المذكور، وعلل تحريمه بأنه رجس، والرجس هو النجس، فلو كان غير المذكور نجساً لكان محرّماً لوجود علة عامّة التحريم، وهذا خلاف ظاهر؛ لأنه يقتضي أن لا محرّم سوى المذكور فيه؛ ذكره في البدائع.

وأيضاً قد ثبت أن الخارج بوصف النجاسة حدث، وأن هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعاً، وإلا لم يحصل الإنسان طهارة، فلزم أن ما ليس حدثاً لا يعتبر خارجاً شرعاً، وما لم يعتبر خارجاً شرعاً لم يعتبر نجساً؛ كما أشار إليه المصنف. وهذا الوجه كما ترى أوجه مما ذكر لمحمد، فلا جرم أن أخذ بقول أبي يوسف أبو الحسن الكرخي وأفتى به محمّد بن مسلمة، وأبو نصر، وأبو

وَكذا النَّوْمُ ناقِضٌ.

القاسم، والفقيه أبو الليث وغيرهم. ونصَّ في الهداية والكافي والنصاب على أنه الصحيح، وفي محيط رضي الدين: وإليه أشار محمد في الأصل، قال: لو قاءَ في صلاته أقلّ من ملء فيه يمضي في صلاته، ولو كان نجساً لتنجس فمه، فلا يمضي في صلاته. وذكر في باب الحدث وفي تتمة الفتاوى الصغرى نقلاً عن الشهيد في شرح الجامع الصغير: إذا قاء أقل من ملء الفم وعاد وهو لا يملكه لا تفسد صلاته، ولو كان نجساً لتنجس فمه حقيقةً، ووجب أن لا تجزئه الصلاة ما لم يغسل فمه. فهذه رواية أن ما لم يكن حدثاً لم يكن نجساً، وهكذا ذكره في أول الواقعات غير مرة أن ما لم يكن نجساً، قلت: فانتفى ما نقله عن البقالي أن الظاهر من المذهب أنه نجس، بل قال الشهيد في شرح الجامع الصغير: رُوي عن أبي يوسف أنه لا يكون نجساً، ولم يُرْوَ عن غيره خلاف ذلك، والله أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وهذا بخلاف دم الاستحاضة ونحوه مما يظهر كونه حدثاً بخروج الوقت؛ ذكره في الينابيع وهو حسن، وقد عرفت ما فيه من الخلاف بالنسبة إلى المبتلى بذلك.

[م] **وَكذا النَّوْمُ ناقِضٌ.**

[ش] إذا كان مضطجعاً أو متكئاً أو مستنداً إلى شيء لو أزيل لسقط، وإن نام في الصَّلاة قاعداً أو ساجداً، فلا وضوء عليه. وإن كان خارج الصلاة فنام على هيئة الساجد، ففيه اختلاف، فظاهر المذهب أنه يكون حدثاً. وإن نام قاعداً أو واضعاً إليتيه على عقبيه أو واضعاً بطنه على فخذيه لا ينقض؛ ذكره محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صلاة الأثر. ولو نام محتبياً لا وضوء عليه، وكذا لا وضوء عليه لو وضع رأسه على ركبتيه في أصول شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: النوم فترة تعرض مع العقل توجب العجز عن إدراك المحسوسات والأفعال الاختيارية واستعمال العقل، ثم الكلام المستوفى في هذا أن النوم قد يكون في الصلاة وقد يكون خارجها، فإن كان في الصلاة فهو ليس بحدث؛ سواء كان قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً، إلا أن يكون مضجعاً، سواء كان يصلي مضجعاً لعجزه عن الصلاة قائماً أو قاعداً على ما هو الصحيح، كما في محيط الشيخ رضي الدين وغيره، ومشى عليه قاضي خان في فتاواه من غير إشارة إلى أن فيه خلافاً أو كان يصلي قائماً أو قاعداً؛ لأنه نام مضطجعاً حقيقة. وإن نام قائماً أو قاعداً حكماً في صورة العذر، لأن النوم مضطجعاً حقيقة بسبب استرخاء المفاصل، فيكون سبب لخروج الحدث مع ما سنذكره من النص في ذلك، فظهر اتجاهه على قول الفقيه أبي الليث أنه لا ينقض.

ثم إن غلبت عيناه فاضطجع في حالة نومه، فهو بمنزلة ما لو سبقه الحدث يتوضأ ويبني، وإن

....

تعمد النوم في الصلاة مضطجعاً توضأ واستقبل؛ كذا ذكره قاضي خان في موضع من فتاواه. ثم ذكر في موضع آخر منها: ولو نعس في الصلاة واستعمد فمال نفسه حتى اضطجع اختلفوا فيه، قال بعضهم: ينتقض طهارته ولا تفسد صلاته، وله أن يتوضأ ويبني. وقال بعضهم: لا تفسد صلاته، ولا تنتقض طهارته كما لو نام في السجود، انتهى.

فأفاد أن ما ذكره أولاً هو قول البعض إشارة إلى اختياره حيث مشى عليه من غير تقييده بقول البعض، ولا أن فيه خلافاً، ويظهر أنه الأقرب. قال قاضي خان: أو متكئاً أو إلا أن يكون متكئاً، فإنه حينئذ يكون ناقضاً أيضاً. ثم في بعض شروح القدوري: الاتكاء عام والاستناد خاص، وهو اتكاء الظهر لا غير، انتهى.

قلت: لكن الظاهر أن مراد القاضي النوم على أحد وركيه معتمداً على مرفقيه أو غير معتمد، فيوافق ما في التحفة والبدائع. وكذا النوم متوركاً بأنْ نام على أحد وركيه ـ أي في الصلاة ـ فإنه ينتقض الوضوء؛ لأن مقعده يكون متجافياً عن الأرض، فكان في معنى النوم مضطجعاً في كونه سبباً لوجود الحدث بواسطة استرخاء المفاصل وزوال المسكة، ولا يخالف هذا ما في الخلاصة من عدم نقض النوم متوركاً؛ لأنه مفسر فيها بأن يبسط قدميه من جانب ويلصق إليته بالأرض، وهذا مخالف تفسير صاحب البدائع ومن وافقه كصاحب الأسرار أيضاً، فكأنه قال في تعليل النقض: لأنها جلسة تكشف عن مخرج الحدث غير أن اليقظان يمنعه، فكما نام وزال قوة منعه والمسكة كانت نازلة بالجلسة فتحقق الاستطلاق إلا أنه وضع المسألة فيما إذا كان خارج الصلاة، وهذا تعليل يفيد أنه وضع اتفاقي، وأنَّ كونه في هذه الحالة ناقضاً يستوي فيها الصلاة وخارجها.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فهذا اشتراك في استعمال لفظ التورك، انتهى.

قلت: وما في الخانية بعد نقل ما في مسألة النائم جالساً متمائلاً عن شمس الأئمة: ظاهر المذهب عن أبي حنيفة أنه لا يكون حدثاً، فإن نام قاعداً أو متوركاً ـ يعني خارج الصلاة ـ فهو بمنزلة ما لو نام قاعداً وهو كان يتمايل، وربما يزول مقعده عن الأرض، وحقيقة المعنى في ذلك أن المعتبر استرخاء المفاصل، فإذا لم يسقط على وجهه ولم يقرب إلى السقوط حتى انتبه فقد انعدم الاسترخاء، انتهى. فيجب حمله على كون المتورك مراداً به ما في الخلاصة كما عبارته مشيرة إليه، وكما أن هذا لا ينقض الوضوء خارج الصلاة، فكذا داخلها.

ويلحق بالنوم مضطجعاً النوم مستلقياً على قفاه ومنبطحاً على وجهه، فإن المضطجع هو الذي وضع جنبه بالأرض كما ذكره أهل اللغة، فإن في النوم على كلٍّ من هاتين الحالتين استرخاء

....

المفاصل وزوال المسكة على وجه الكمال كما في الاضطجاع. ثم لا خلاف عندنا في عدم نقض النوم للوضوء إذا كان في الصلاة في غير هذه الحالات التي ذكرناها إذا لم يكن متعمداً. فإن نام متعمداً، ففي الخانية: فإن تعمد النوم في سجوده تنتقض طهارته وتفسد صلاته، ولو تعمد في قيامه أو في ركوعه لا تنتقض طهارته في قولهم، انتهى.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كأنه مبنيّ على قيام المسكة في الركوع دون السجود، ومقتضى النظر أن يفصل في ذلك السجود إن كان متجافياً لا يفسد للمسكة، وإلا يفسد. وذكر في التحفة والبدائع: أن النوم في غير حالتي الاضطجاع والتورك في الصلاة لا يكون حدثاً، سواء غلبه النوم أو تعمد في ظاهر الرواية. ورُوي عن أبي يوسف أنه قال: سألت أبا حنيفة عن النوم في الصلاة؟ فقال: لا ينقض الوضوء، ولا أدري سألته عن العمد أو الغلبة. وعندي أنه إن نام متعمداً انتقض وضوءه. ثم قال في البدائع: وجه رواية أبي يوسف أن القياس في النوم حالة القيام والركوع والسجود أن يكون حدثاً لكونه سبباً لوجود الحدث، إلا أنا تركنا القياس حالة الغلبة لضرورة التهجد نظراً للمتهجّدين، وذلك عند الغلبة دون التعمد، انتهى.

قلت: وهذا يفيد إطلاقه أنه ينتقض عند أبي يوسف بالنوم راكعاً إذا تعمّده. واستدلّ في البدائع وغيرها لظاهر الرواية بحديث ابن عباس في سنن أبي داود، وجامع الترمذي وغيرهما أنه رأى النبيﷺ نامّ وهو ساجد حتى غطّ أو نفخ ثم قام يصلي، فقلت: يا رسول الله! إنك قد نمت؟ قال: «إن الوضوء لا يجب إلا على مَن نام مضطجعاً»، فإنه إذا اضطجع استرخت مفاصله، وتعقب أبو داود له بقوله: إنما الوضوء على من نام مضجعاً منكر لم يَرْوه إلّا ـ يريد الدالاني ـ عن قتادة، وروى أوله جماعة عن ابن عباس لم يذكروا شيئاً من هذا، انتهى. مع قول ابن حبان عن الدالاني المذكور كثير الخطأ لا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات، فكيف إذا انفرد عنهم؟ دُفع بأن له متابعاً من حديث عبد الله بن عمر عند الطبراني في الأوسط. قال بعض الحفاظ: رجاله موثقون، وقد قال أبو حاتم عن الدالاني: صدوق ثقة، وقال أحمد، ويحيى بن معين، والنسائي: لا بأس به.

وأيضاً العلة المعقولة في كون النوم ناقضاً للوضوء استرخاء المفاصل وزوال المسكة الموجب عادة لخروج الحدث، وهذا لم يوجد في هذه الأحوال المذكورة، وإلا لسقط هذا كله إذا كان النوم في الصلاة. وإن كان خارج الصلاة، فإن كان النوم مضطجعاً على جنبه، أو مستلقياً على قفاه، أو منبطحاً على وجهه، أو متكئاً بمعنى أن يكون معتمداً على أحد مرفقيه كما هو معنى المتورك. في التحفة، والبدائع، ومحيط رضي الدين أيضاً نُقض بلا خلاف لما ذكرنا. وإن كان قاعداً مستقراً على الأرض غير مستند إلى شيء لا يكون حدثاً، سواء كان متربعاً أو متوركاً بالمعنى الذي

....

في الخلاصة، أو محتبياً. زاد في المبتغى: ورأسه على ركبتيه، انتهى.

الاحتباء: أن يجلس على إليتيه ويجمع ظهره وساقيه بثوب أو بدنه ونحوه ذلك؛ لأن النوم على هذه الحالة ليس بسبب لوجود الحدث غالباً، وقد روى البيهقي بإسناد جيّد عن أبي هريرة موقوفاً عليه: ليس على المحتبي النائم وضوء حتى يضطجع، فإذا اضطجع توضأ. وإن كان قاعداً واضعاً إليتيه على عقبيه كما يفعله الكلب، ففي محيط الشيخ رضي الدين قال: عليه الوضوء. وقال أبو يوسف: لا وضوء عليه، وهو الأصح، انتهى. قال في الخلاصة: وهو قول أبي حنيفة. وإن كان قاعداً ووضع رأسه على ركبتيه، قال بعضهم: ينتقض. وقال عبد الله ابن المبارك: لا ينتقض، وعلى هذا مشى في الكتاب، والظاهر أنه الأشبه. وإن كان واضعاً إليتيه على عقبيه وصار شبيه المنكَبِّ على وجهه واضعاً بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه، هكذا ذكر في صلاة الأثر عن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، كذا في الذخيرة. وهذا يفيد أن صلاة الأثر ليس من مصنفات محمّد، وظاهر ما في الكتاب يفيد أنه من مصنفاته. ثم قال في الذخيرة: وعلى ابن يزيد الطبري قال: سمعت محمداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: من نام متكئاً على وجهه لا ينتقض وضوءه. وقال أبو يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: اضطجاعه على نفسه واضطجاعه على غيره في زوال الاستمساك على السواء، فيساويه في انتقاض الطهارة، انتهى.

وعلى هذه الكيفية من نصب الخلاف بينهما اقتصر في الخلاصة، وإن كان مستنداً إلى جارية أو سارية أو رجل أو متكئاً على يديه، فذكر الطحاوي أنه إن كان بحال لو زال السند لسقط يكون حدثاً، وإلا فلا. قال في التحفة والبدائع: وبه أخذ كثير من مشايخنا، انتهى.

قلت: منهم القدوري، وصاحب الهداية ورجحه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وروى خلف بن أيوب عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عمّن استند إلى سارية أو رجل قيام، ولولا السارية والرجل لسقط، قال: إذا كانت إليتيه مستوثقة من الأرض فلا وضوء عليه. قال في التحفة والبدائع: وبه أخذ عامّة مشايخنا، وهو الأصح. وكذا نصَّ رضي الدين في المحيط على أنه الأصح لما ذكرنا من الحديث، والمعنى: وإن نام قائماً أو على هيئة الركوع والسجود غير مستند على شيء، ففي البدائع: اختلف المشايخ فيه، والعامة على أنه لا يكون حدثاً لما روينا من الحديث من غير فصل بين حال الصلاة وغيرها، ولأن الاستمساك فيها باقٍ على ما مرّ. وفي التحفة: والأصح أنه ليس بحدث كما في حال الصلاة عليه، وعليه مشى في الخلاصة وذكر أنه ظاهر المذهب، وعكس هذا بالنسبة إلى النوم على هيئة الركوع والسجود. وفي الخانية نقلاً عن شمس الأئمة الحلواني، فذكر عنه فيها أنه قال: يكون حدثاً في ظاهر الرواية، وعليه مشى في الكتاب، والأول هو المشهور كما ذكر في الذّخيرة، بل ونقل فيها عن القدوري أنه قال: فيما عن ابن شجاع أنه إذا نام خارج الصلاة على هيئة الساجد ينتقض وضوءه، هذا قوله ولم يقل به أحد من أصحابنا، انتهى.

وَإِنْ سَقَطَ النَّائِمُ إن انْتَبَه بعدَما سَقَطَ عَلى الأَرْضِ، فَعَلَيْهِ الوُضُوءُ.

وَإِنِ انْتَبَهُ قَبْلَ السُّقُوطِ فَلا وُضُوءَ عَلَيْهِ.

وذكر غير واحد من المشايخ في هذه المسألة عن علي بن موسى القمي أنه قال: لا نصَّ في ذلك، ولكن ينظر إن سجد على الوجه المسنون بأن كان رافعاً بطنه عن فخذيه مجافياً عضديه عن جنبيه لا يكون حدثاً، وإن سجد لا على وجه السنّة بأن ألصق بطنه بفخذيه، واعتمد على ذراعيه على الأرض يكون حدثاً. قال في البدائع: وهو أقرب إلى الصواب؛ لأن في الوجه الأوّل الاستمساك باقٍ والاستطلاق منعدم، وفي الوجه الثاني بخلافه إلا أنا تركنا هذا القياس في حالة الصلاة بالنصّ.

قلت: وقد ذكر رضي الدين في المحيط هذا التفصيل نقلاً من النوادر.

[م] **وَإِنْ سَقَطَ النَّائِمُ إن انْتَبَه بعدَما سَقَطَ عَلى الأَرْضِ، فَعَلَيْهِ الوُضُوءُ.**

[ش] قال في البدائع: بالإجماع لوجود النوم مضطجعاً، انتهى. ولعلَّ المراد إذا انتبه بعد الاستقرار على الأرض إلا إذا انتبه عند إصابته الأرض بلا فصل، فلا يخالف ما في الخلاصة عن أبي حنيفة أنه إن انتبه قبل أن يصيب جبينه الأرض أو عند إصابته الأرض بلا فصل لم ينتقض وضوءه، وعزاه في الذخيرة إلى رواية الحسن عنه أيضاً، وما في التحفة ومحيط رضي الدين: ولو نام قائماً أو قاعداً فسقط إن انتبه قبل السقوط أفاق حال السقوط أو سقط نائماً ثم انتبه من ساعته لا ينقض الوضوء، فإن استقرَّ ثم انتبه ينقض لأنه وجد النوم مضطجعاً في هذه الحالة وقبلها لا، وقيل: إذا زال مقعده على الأرض ينقض، والصحيح الأول. وكذا في الزاد، ونصَّ في الخلاصة على أن الفتوى عليه، وجعل في الذخيرة قول أبي يوسف تخريجاً ورواية ابن رستم عن محمَّد، ولعلَّ هذا أَوْلى مما في الذخيرة. أيضاً والخانية: وإن نام جالساً ثم سقط، قال شمس الأئمة الحلواني: ظاهر المذهب عن أبي حنيفة إن انتبه قبل أن يزول مقعده عن الأرض لا ينتقض. وإن انتبه بعد ما زال مقعده عن الأرض انتقض، سقط أو لم يسقط، انتهى. على أن هذا المعزوّ إلى ظاهر المذهب إلى أبي حنيفة إنما ذكره غير واحد من المشايخ عن محمّد خاصة، وذكره في الذخيرة رواية عنه، وفي البدائع والخلاصة عن أبي يوسف: أنه إذا سقط ينتقض وضوءه لزوال الاستمساك بالنوم حيث سقط.

ثم إذا عرف هذا، فلا يخفى أن قول المصنف:

[م] **وَإِنِ انْتَبَهُ قَبْلَ السُّقُوطِ فَلا وُضُوءَ عَلَيْهِ.**

[ش] غير ماشٍ على قول أبي يوسف، ولا على ما قاله الحلواني إذا كان الانتباه بعد زوال المقعد عنها.

وَإِنْ نامَ على دَابَّةٍ عُرْيانَةٍ إِنْ كانَ حَالةَ الصُّعُودِ أَوِ الاِسْتِواءِ لا يُنْتَقَضُ.

وَإِنْ كانَ حالةَ الهبُوطِ يُنْتَقَضُ.

وَلَوْ كانَ في الإِكافِ أَوِ السَّرْجِ لا يُنْتَقَضُ في الحالينِ.

نعم، يتمشى على ما في الخلاصة عن أبي حنيفة، وعلى ما في التحفة والمحيط مطلقاً.

تَنْبِيهٌ:

ولو وضع يده على الأرض فاستيقظ لا ينقض الوضوء، سواء وضع بطن الكف أو ظهر الكف ما لم يضع جنبه على الأرض قبل السقط.

[م] **وَإِنْ نامَ على دَابَّةٍ عُرْيانَةٍ إِنْ كانَ حَالةَ الصُّعُودِ أَوِ الاِسْتِواءِ لا يُنْتَقَضُ.**

[ش] لأن مقعده يكون متمكّناً على ظهر الدابة، فلا يخاف خروج شيء منه كالجالس على الأرض، ومقعده متمكن منها.

[م] **وَإِنْ كانَ حالةَ الهبُوطِ يُنْتَقَضُ.**

[ش] لأن مقعده حينئذ يكون متجافياً عن ظهر الدابة، فيكون سبباً لخروج الحدث.

[م] **وَلَوْ كانَ في الإِكافِ أَوِ السَّرْجِ لا يُنْتَقَضُ في الحالينِ.**

[ش] والوجه المناسب للسياق أن يقول في الأحوال كلها لتمكن مقعده، وكذا لو كان في المحمل إلا إذا اضطجع فيه، وقيل: إنما لا ينتقض إذا كان في السرج إذا لم تكن رجلاه في الركاب؛ ذكره في خزانة الفتاوى، وليس بظاهر الوجه.

واعلم أن في الخانية وغيرها: وإن نام على رأس التنور وهو جالس قد أدلى رجليه كان حدثاً، لأن ذلك سبب استرخاء المفاصل، انتهى. فالقياس على هذه يفيد أنه لو ركب على إكاف على الدابة وأدلى رجليه من أحد الجانبين كما يفعله بعضهم أنه ينتقض، وهو غير ظاهر؛ بل الأشبه عدم النقض في مسألة التنّور أيضاً؛ لأن مظنة الحدث من النوم ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال والظاهر عدم وجود ذلك في هاتين المسألتين وإلا لسقط لفرض عدم المانع من استناد أو غيره. ثم هذا بعينه يخدش القول بنقضه إذا كان راكباً على دابة عريانة في حالة الهبوط، ثم يقوي القول بعدم نقضه في هذه الحالة القول بعدم النقض فيما إذا نام جالساً، وكان يتمايل وربما يزول مقعده عن الأرض كما قدمنا، فتأمله.

وَكَذا الإِغْماءُ والجنونُ ناقِضٌ،وَإِنْ قَلَّ.

تَنْبِيهٌ:

ولم يتعرض المصنف للنعاس، ونقل الزاهدي عن الحلواني لأنه لا ذكر للنعاس مضطجعاً، والظاهر أنه ليس بحدث؛ لأنه نوم قليل. وأبو علي الدقاق، وأبو علي الرازي قالا: إن كان لا يفهم عامّة ما يقال حوله كان حدثاً، وإن كان يسهو عن حرف أو حرفين فلا، وفي الذخيرة والنعاس: نوعان ثقيل، وأنه حدث، وخفيف وأنه ليس بحدث، والفاصل بينهما إذا كان يسمع ما قيل عنده فهو خفيف، وإن كان يخفى عليه عامّة ما قيل عنده، فهو ثقيل، هكذا حكى فتوى شمس الأئمة الحلواني، انتهى.

قلت: ولقائل أن يقول في تسمية ما سماه نعاساً ثقيلاً خصوصاً في حالة الاضطجاع ونحوه نظر، بل الظاهر أنه لا يسمى نعاساً بل نوماً، فإن النعاس لا يكون بهذه المثابة. وممّا يدل على ذلك ما في الكشاف، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255]، والسِّنة ما يتقدّم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس. قال ابن الرقاع العاملي:

وَسْنانُ أَقصدَهُ النُّعاسُ فرَنَّقَتْ ... في عَيْنِهِ سَنَةٌ وَلَيْسَ بِنَائمِ

أي: لا يأخذه نعاس ولا نوم، انتهى. وفي حاشيته للشيخ سعد الدين التفتازاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ: السِّنة أصلها وسْنة كعدة، وسن ـ بالكسر ـ يوسن فهو وسنان، أقصده أصابه من رماه فأقصده، أي: قتله إمكانه، ورنق النعاس أي خالط عينيه من رنق الطائر وقف في الهواء صافاً جناحه يريد الوقوع. دلَّ البيت على أن الوسن هو النعاس لا النوم الخفيف، انتهى. ولعلَّ الأشبه ما في الخانية: والنعاس لا ينقض الوضوء، وهو قليل النوم لا يشتبه عليه أكثر ما يقال، ويجزىء عنده.

ثم بعد أن تحرَّر هذا للعبد الضعيف غفر الله تعالى له رأيت في كتاب سر الأدب في مجاري كلام العرب تأليف الإمام أبي منصور الثعالبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فصلاً في ترتيب النوم أحببت ذكره في الفائدة، قال: أول النوم النعاس، وهو أن يحتاج إلى النوم. ثم الوسن، ثم الترنيق هو مخالطة النعاس، ثم الكرى والغمض وهو أن يكون الإنسان بين النائم واليقظان، ثم التعقيق وهو النوم وأنت تسمع كلام القوم، ثم الإغفاء وهو النوم الخفيف، ثم التهويم والغِرار والتهجاع وهو النوم القليل، ثم الرقاد وهو النوم الطويل، ثم الهجود والهجوع وهو النوم العرق، ثم التسبيخ وهو أشد النوم، انتهى، والله تعالى أعلم.

[م] **وَكَذا الإِغْماءُ والجنونُ ناقِضٌ،وَإِنْ قَلَّ.**

[ش] أي: وكذا كل من الإغماء والجنون ناقض، وإن كان كل منهما قليلاً. أما الإغماء، فلأنه

وَكَذا السُّكْرُ، وَحَدُّ السَّكْرانِ لا يعرِفُ الرَّجُلُ من المرأَةِ. وَقالَ في المحيطِ: إذا دَخَلَ في بَعْضِ مشْيَتِهِ تحرَّكَ فَهُو السَّكْرانُ. وَكَذا القَهْقَهَةُ في صلاةٍ ذَاتِ رُكوعٍ وَسُجودٍ ينقُضُ الوُضوءَ والصَّلاةَ جَميعاً، سَواءٌ كانَ عامِداً أَوْ ناسِياً.

في استرخاء المفاصل واستطلاق الوكاء فوق النوم مضجعاً، وعرف أنه آفة في القلب أو الدماغ تعطل القوى المدركة والمحركة عن أفعالها مع بقاء العقل مغلوباً. وأما الجنون، فلأن المبتلي به يحدث ولا يشعر، فأقيم السبب مقام العلة وعُرف باختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً.

[م] **وَكَذا السُّكْرُ.**

[ش] ناقض للوضوء.

[م] **وَحَدُّ السَّكْرانِ لا يعرِفُ الرَّجُلُ من المرأَةِ.**

[ش] أي: وحدّ السكر الذي يصير من قام سكران في هذا الباب ما هو حده في باب الحد، وهو أن لا يعرف من قام ذلك به الرجل من المرأة.

والحاصل أن السكر زوال العقل أو غيبته، بحيث لا يميز بين الأشياء ولا يعرف الأرض من السماء، ففي العبارة المذكورة تسامح. واختار هذا الحد الصدر الشهيد كما نقله عنه في الذخيرة، ومشى عليه قاضي خان وغيره.

[م] **وَقالَ في المحيطِ: إذا دَخَلَ في بَعْضِ مشْيَتِهِ تحرَّكَ فَهُو السَّكْرانُ.**

[ش] أي: الذي يدخل في بعض مشيه تمايل واختلال، وهذا في الذخيرة معزوٌّ إلى شمس الأئمة الحلواني، ونصَّ فيها على أنه الصحيح. وفي شرح الزاهدي: على أنه الأصح إلا أن المذكور فيه إذا دخل في مشيه لا في بعض مشيته. ثم في الذخيرة: وكذلك الجواب في حكم الخبث إذا حلف أنه ليس بسكران، وكان على الكيفية التي ذكرنا يحنث في يمينه، وإن لم يكن بحال لا يعرف الرجل من المرأة، انتهى.

وظاهر كلام فخر الإسلام الرازي ومن تبعه أن الحد عند الكل فيما عدا الحد اختلاط الكلام، وأن أبا حنيفة زاد: وأن لا يعرف الأرض من السماء في الحد لا غير.

[م] **وَكَذا القَهْقَهَةُ في صلاةٍ ذَاتِ رُكوعٍ وَسُجودٍ ينقُضُ الوُضوءَ والصَّلاةَ جَميعاً، سَواءٌ كانَ عامِداً أَوْ ناسِياً.**

[ش] وسواء كانت الصّلاة فرضاً أو نفلاً، وسواء كانت مؤداة بالركوع والسجود حقيقة أو بما

وَإِنْ قَهْقَهَ في صَلاةِ الجنازَةِ أَوْ سَجَدَةِ التِّلاوَةِ لا ينتقِضُ.

يقوم مقامهما من الإيماء عند جواز ذلك، كصلاة المريض العاجز عن الركوع والسجود، وصلاة الراكب فرضاً أو نفلاً، حيث يسوغ له ذلك، وهذا مذهب أصحابنا في جماعة من التابعين خلافاً للأئمة الثلاثة، والحجة لنا في ذلك ما روى أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن، عن معبد بن أبي معبد الخزاعي، قال: بينا النبيﷺ في الصَّلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة، فوقع في زُبْيَة، فاستضحك القوم حتى قهقهوا، فلما انصرف النبيّﷺ قال: «من كان منكم قهقهه فليُعِد الوضوءَ والصلاة»، وأخرجه الطبراني في الكبير أيضاً بإسناد حجة من حديث أبي موسى الأشعري، قال: بينما رسول اللهﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردّى في حفرة كانت في المسجد، وكان في بصره ضرر، فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة، فأمر رسول اللهﷺ من ضحك أن يعيد الوضوءَ ويعيد الصلاة. وقد رُوي مرسلاً ومرفوعاً من طرق شتى.

ثم ليست القهقهة مما يكثر وقوعها في الصلاة حتى يتوقف تقديم خبرها على القياس المفيد لعدم النقض على اشتهارٍ أو تلقي الأمة له بالقبول، فيندفع ما عسى أن يقال من أصولكم تقديم القياس على الخبر فيما تعمّ به البلوى، وقد ظهرَ من هذه المسألة ونظائرها دقة نظر الإمام أبي حنيفة وأصحابه واستقامة طريقهم فيما أسَّسوه من الأصول، وبنوه من الفروع على هذا المبني، وأنهم إنما هم أهل الرأي كما لقنهم به المخالف عند فقد المسموعات عيناً لا معنى، لا أنهم حامدون مطلقاً على الظواهر فعطلوا من أصول الشرع أصلاً، ولا متمحضون لاتباع الرأي من غير دليل ظاهر، فيأتوا بما نهوا عنه قولاً وفعلاً، بل ألقوا السمع لكل ما يُتلى. ويُروى: واتبعوا أحسنه في كل واقعة وبلوى، والحمد لله على ما أولى، والشكر له سبحانه على ما أبلى.

[م] **وَإِنْ قَهْقَهَ في صَلاةِ الجنازَةِ أَوْ سَجَدَةِ التِّلاوَةِ لا ينتقِضُ.**

[ش] لأن انتقاض الوضوء بالقهقهة حكم عرف بالنص على خلاف القياس، والنص على انتقاض الوضوء بها إنما ورد في صلاة ذات ركوع وسجود، فيبقى ما وراء ذلك على حكم القياس.

واعلم أنه يوجد في بعض النسخ بعد قوله: أو **سجدة** التلاوة، وما لفظه: أو **سجدة** السهو، انتهى. وهو سهو بالنسبة إلى قول علمائنا الثلاثة، فإنه لا فرق عندهم بعد وجوده في حال قيام حرمة الصلاة بين حال أداء الركن وبين غير حال أدائه. نعم يأتي هذا على قول زفر، فإنه يشترط وجودها حال أداء الركن حتى فرغوا لو قهقه بعد الفراغ من القعدة الأخيرة قبل السلام أو بعده في سجود السهو أو بعد ما سبقه الحدث في الصلاة، فذهب ليتوضأ قبل أن يعود ويشرع في أفعال الصلاة ينتقض وضوءه عندهم خلافاً لزفر؛ذكره في الإيضاح، والتحفة، ومحيط رضي الدين وغيرها، فتنبَّه له.

وَإِنْ نامَ في صَلاتِهِ ثُمَّ قَهْقَهَ فَسَدَتْ صَلاتُهُ وَلا يُنْتَقَضُ وُضوءَهُ، ذَكَرَهُ في الأصلِ. قالَ في المحيطِ: فَسَدَتْ صَلاتَهُ ووُضوؤُه، وَبِه أخذَ عامَّةَ المشايخِ.

[م] وَإِنْ نامَ في صَلاتِهِ ثُمَّ قَهْقَهَ فَسَدَتْ صَلاتُهُ وَلا يُنْتَقَضُ وُضوءَهُ، ذَكَرَهُ في الأصلِ. قالَ في المحيطِ: فَسَدَتْ صَلاتَهُ ووُضوؤُه، وَبِه أخذَ عامَّةَ المشايخِ.

[ش] اعلم أن في قهقهة النائم في الصلاة أقوالاً:

أحدها: أنها تفسد الصلاة ولا ينتقض الوضوء كما ذكره المصنف أولاً، إلا أن عزوه إلى الأصل يخالفه قول المرغيناني لا رواية لهذه المسألة في الأصول، وقول صاحب الكشاف: والتحقيق أنه لا رواية فيها عن محمد. نعم، إن هذا هو المذكور في عامة النسخ للفتاوي، وتابعه عليه تلميذه الشيخ قوام الدين الكاكي في شرح المنار. وفي الخلاصة: هو المختار. وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الأصول: وهو أقرب عندي لأن جعلها حدثاً للجنابة، ولا جنابة من النائم، فيبقى كلاماً بلا قصد فيفسد كالساهي به.

ثانيها: أنها تفسد الصلاة، والوضوء جميعاً، كما ذكره المصنف ثانياً، وعزاه إلى المحيط. والذي رآه العبد الضعيف في محيط الإمام رضي الدين: لا يفسد وضوءه، وعلله بما ذكره شيخنا آنفاً، ولم يتعرض فيه لحكم الصلاة. وقد حكى هذا القول صاحب التحقيق وغيره عن الحاكم أبي محمد الكفتي، ثم قال: وبه أخذ عامّة المتأخرين، كذا في المغني. ووجه فساد الصلاة أن في القهقهة معنى الكلام، والنوم كاليقظة في حق الكلام، كما هو قول الأكثر.

ثالثها: ما عن شداد بن أوس، عن أبي حنيفة: أنها تكون حدثاً، ولا تفسد الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبني على صلاته بعد الانتباه؛ لأن فساد الصلاة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها، وقد زال النوم لفوات الاختيار.

قلت: ويشكل بكلام الساهي في الصلاة، فإنه لا اختيار له إلى الكلام فيها، مع أنه يفسد بها. وأما تحقيق الحدث، فلا يمتنع بالنوم، فكانت القهقهة في هذه الحالة حدثاً سماوياً فلا تفسد صلاته.

قلت: وفيه نظر، فإن ذلك في الحدث الحقيقي، والقهقهة حدث حكمي ثابت على خلاف القياس في حق المستيقظ المعنى معقول، وهو الجنابة على العبادة الخاصة بهذا الفعل بخصوصه، وهذا المعنى مفقود فيها حال كونه قائماً، فلا يكون حدثاً.

رابعها: وهو مختار فخر الإسلام البزدوي ومَن وافقه وجعله شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح الهداية الأصح أنها لا تنقض الوضوء لزوال معنى الجنابة بالنوم، ولا تبطل الصلاة لأن النوم يبطل حكم الكلام.

وَأَنَّ قَهْقَهَةَ الصَّبيِّ في صَلاتِهِ لا تَنْقُضُ وُضوؤَهُ. وَأَمّا التَّبَسُّمُ لا ينقُضُ الوُضوءَ.

وَحَدُّ القَهْقَهَةِ، قالَ بَعْضُهم: ما يُظْهِرُ القافَ والهاءَ ويَكونُ مَسْمُوعاً لَهُ ولجيرانِهِ ....

قلت: هذا بناء على ما اختاره فخر الإسلام من أن كلام النائم لا يفسد الصلاة، لكن المذكور في الخانية والخلاصة وغيرهما أنه يفسد من غير ذكر خلاف، وهو المختار كما في الفتاوى الولوالجية؛ لقولهﷺ: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»، وسنذكر تخريجه في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

فلا جرم أنْ كان القول الأول أقرب، والله سبحانه أعلم بما هو الأصوب.

[م] **وَأَنَّ قَهْقَهَةَ الصَّبيِّ في صَلاتِهِ لا تَنْقُضُ وُضوؤَهُ.**

[ش] هذا هو المشهور وعليه مشى في الكافي والوقاية وغيرهما، وعلّلوه بما تقدّم من أن القهقهة إنما كانت حدثاً باعتبار معنى الجنابة، وهذا المعنى غير موجود في قهقهته، فبقيت على أصل القياس. لكن الظاهر أنها على بدأ القول تبطل الصلاة. وعن سلمة وشداد: يبطل الوضوء دون الصلاة. وعن أبي القاسم: يبطلهما.

[م] **وَأَمّا التَّبَسُّمُ لا ينقُضُ الوُضوءَ.**

[ش] وهذا مما لا خلاف فيه، وقد أخرج ابن حبان في الضعفاء من طريق ابن أبي ليلى عن ابن أبي الزبير، عن جابر، عن النبيﷺ: «إذا ضحك الرجل في صلاته فعليه الوضوء والصلاة، وإذا تبسَّم فلا شيء عليه». وأخرج الطبراني في المعجم الصغير عنه أيضاً مرفوعاً: «لا يقطعُ الصلاة الكَشْرُ، ولكن يقطعها القهقهة»، وقال: لم يرفعه عن سفيان إلا ثابت، انتهى. يعني: ابن محمد العابد وثّقه مطين وصدقه وأبو حاتم. وقال ابن عدي: هو عند زين محمد هو ممّن لا يتعمد الكذب، ولعله يخطىء، وأخرج له البخاري والترمذي فلا يضرّ رفعه.

[م] **وَحَدُّ القَهْقَهَةِ، قالَ بَعْضُهم: ما يُظْهِرُ القافَ والهاءَ ويَكونُ مَسْمُوعاً لَهُ ولجيرانِهِ.**

[ش] لم أقف على التصريح باشتراط إظهار القاف والهاء لأحد، بل الذي توارد عليه كثير من المشايخ؛ كشيخ الإسلام، وصاحب المحيط رضي الدين، وصاحب البدائع، وصاحب الهداية، وصاحب الاختيار، وصاحب الكافي وغيرهم: ما يكون مسموعاً له ولجيرانه، فإن ثم أن يقال: إنما لم يذكروه للعلم به، فإن الثعالبي ذكر عن الأئمة ـ يعني من أهل اللغة ـ القهقهة حكاية قول الضاحك: قه قه، كان هذا هو المراد من إطلاقهم المذكور.

وحينئذ لا خلاف، وإلا فظاهر كلامهم أنه أعم من هذا ويكون هذا منهم، والله أعلم. ذهاباً إلى

وَقالَ بَعْضُهُم: إِذا بَدَتْ نَواجِذُه وَمنَعَهُ مِنَ القِراءَةِ، وَقالَ بَعْضُهُم: لا يُنْتَقَضُ حتَّى يَسْمَعَ صَوْتَهُ. وَذَكَرَ في الخاقَانِيَّةِ: التَّبَسُّمِ لا يُبْطِلُ الوُضوءَ والصَّلاةَ، وَالضَّحِكُ يُفْسِدُ الصَّلاةَ.

وقوع التوسع في إطلاق القهقهة على ما له صوت، وإن عري عن ظهور القاف والهاء أو إحداهما، وإن كان بحسب أصل اللغة عبارة كما ذكره.

[م] **وَقالَ بَعْضُهُم: إِذا بَدَتْ نَواجِذُه وَمنَعَهُ مِنَ القِراءَةِ.**

[ش] النواجذ ـ بالذال المعجمة ـ الأنياب، وقيل: الأضراس. والظاهر أن هذا إشارة إلى ما في الذخيرة، وكان القاضي يحكي عن الشيخ الإمام أنه كان يقول: إذا ضحك حتى بدت نواجذه ومنعه عن القراءة والتسبيح فقد انتقض وضوءه، انتهى. وكأنه يعني بالشيخ الإمام الحلواني، ففي جامع الفتاوي: وقال الإمام الحلواني: إذا بدت نواجذه وشغله عن الذكر فحدث، انتهى.

وإذن، فالمراد بالقاضي الإمام أبو علي النسفي، فإنه تلميذ الحلواني. ثم لا يبعد أن يقال: وهذا يفارق مسموعاً له ولجيرانه فيما إذا صار بهذه الحالة، لكنه وضع يده أو غيرها على فيه لئلا يسمع له صوت كما يفارق هذا ما كان مسموعاً له ولجيرانه إذا وجد السماع قبل الوصول إلى هذا الحدّ، فبينهما عموم وخصوص من وجه.

[م] **وَقالَ بَعْضُهُم: لا يُنْتَقَضُ حتَّى يَسْمَعَ صَوْتَهُ.**

[ش] الظاهر أن يسمع إما بلفظ المبني للمفعول من الثلاثي على أن الأصل كان أن يسمع غيره صوته، فحذف الفاعل الذي هو غيره وأقيم المفعول به الذي هو صوته مقامه، وإما بلفظ المبني للفاعل من باب الأفعال وصوته أحد مفعوليه والأحد محذوف وهو غيره، وإلا دخل فيه الضحك المفسر بالمعنى الآتي، ولا قائل بأنه ينقض الوضوء فيما أعلم. ومن هنا يتعين أن يكون المراد بما في الخانية: والقهقهة ضحك له صوت مسموع بدت أسنانه أو لم تبدُ؛ رواه الحسن عن أبي حنيفة، انتهى. أي: صوتاً مسموعاً له ولجيرانه حذفه للعلم به، ويحمل ما ورد في السنّة وغيرها من كون الضحك مبطلاً للصلاة والوضوء على الفرد الأكمل منه وهو القهقهة لا غير. ثم إذا كانت العبارة مراداً بها أحد ما ذكرنا من التوجيهين، فهذا القول عين القول الذي توارد عليه أعيان من مشايخ المذهب كما ذكرنا، فلا يورد على أنه غيره، والمصنف يجافي عن هذا.

[م] **وَذَكَرَ في الخاقَانِيَّةِ: التَّبَسُّمِ لا يُبْطِلُ الوُضوءَ والصَّلاةَ، وَالضَّحِكُ يُفْسِدُ الصَّلاةَ.**

[ش] يعني: في فتاوى قاضي خان، وهو بمعناه فيها. ولم يكن له حاجة إلى تخصيص نسبته إلى كتاب بخصوصه، فإنه في عامّة الكتب كذلك. نعم في الهداية ما يشير إلى أن في كون الضحك مفسداً للصلاة دون الوضوء شيئاً، حيث قال: وهو على ما قيل يفسد الصلاة دون الوضوء، انتهى.

وَحدُّ الضَّحِكِ مَا يكونُ مَسْمُوعاً لَهُ لا لِجيرانِهِ، وَكذا المباشَرَةُ الفاحِشَةِ ناقِضَةٌ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ وَأَبي يُوسُفَ.

ولعله ما لقائل أن يقول: ينبغي أن لا يفسد الضحك الصلاة أيضاً إذا عري عن الحروف، وإن كان له صوت مسموع لنفسه خاصة، فإطلاق أن الضحك مُفسد للصلاة غير موقع موقعه وسيجيء نظير هذا في بيان النفخ المفسد للصلاة على ما فيه من خلاف إن شاء الله تعالى.

واعلم أن لفظ قاضي خان مخفف من خاقان اسم لمن ملك الترك، كقيصر اسم لمن ملك الروم، وكسرى اسم لمن ملك الفرس. والتخفيف عندهم فيما استثقل من ذلك وكثر استعماله سائغ، كما خفَّفوا أرسطاطاليس إلى أرسطو، فأخَّر المصنف لفظ الخاقانية وصفاً للفظ الفتاوى المقدّر بناء على النسبة إلى خاقان الذي هو الأصل، كأنه تنبيهاً على الأصل فيه، ووقع لغيره النسبة إلى المخفف كما وافقنا عليه؛ لأن التخفيف به أجدر. ثم أيّاً ما كان فهو جارٍ على القواعد النسبة كما هو ممهد في علم العربية؛ لأن قاضي خان في الأصل مركب إضافي قصد فيه بالمضاف مسمّى مقصود، وقد يُعرف المضاف بالمضاف إليه قبل العلمية، والنسب في مثله إلى المضاف إليه لأنه الذي وقع به التعريف.

[م] **وَحدُّ الضَّحِكِ مَا يكونُ مَسْمُوعاً لَهُ لا لِجيرانِهِ.**

[ش] كما توارد عليه كثير من المشايخ، وأغرب قاضي خان حيث قال في فتاواه: والضحك ما يبدو أسنانه، وليس له صوت، انتهى. فإن كان هذا هو التبسُّم وليت شعري إذا كان هذا هو الضَّحك عنده، فما الذي يفسر به التبسُّم؟

تكميـــل:

وكما ينقض القهقهة طهارة الوضوء تنقض طهارة التيمم، وهل يبطل الوضوء الثابت في ضمن الغسل فيه خلاف، ونقل في الدراية وغيرها عن المحيط أن الصحيح أنه يعيد الوضوء، وهو متجه.

[م] **وَكذا المباشَرَةُ الفاحِشَةِ ناقِضَةٌ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ وَأَبي يُوسُفَ.**

[ش] خلافاً لمحمد، والمباشرة الفاحشة أن يباشر الرجل المرأة بشهوة ليس بينهما ثوب وتنتشر آلته ولم ير بللاً. وفي التحفة والبدائع: ولم يشترط مماسة الفرجين عندهما في ظاهر الرواية عنهما، وشرط ذلك في النوادر وذكره الكرخي أيضاً. وفي شرح الكنز للزيلعي: وهو الظاهر، انتهى.

فلا جرم أنْ مشى عليه كثير، منهم قاضي خان، وصاحب الكافي، وصاحب الخلاصة؛ إلا أنّ لفظها: والمباشرة الفاحشة أن يمسّ بطنه بطنها، وفرجه فرجها وليس بينهما ثوب، سواءً كان من قِبَل القُبُل أو من قِبَل الدبر، انتهى.

وَأَمَّا مَسُّ الذَّكَرِ أَوْ أَكْلُ شيءٍ ممّا مسَّتْهُ النَّارُ لا يَنْقُضُ الوضوءَ عِنْدَنا خِلافاً للشافعيِّ.

ولكن لا يخفى أن المباشرة إذا كانت توجد من قِبَل الدبر أيضاً، فلا يذكر في تفسيرها: ويمسّ بطنه بطنها، لأن هذا إنما يتأتى إذا كانت من قِبَل القبل متواجهين.

فمن ثمّة لم يكن غير واحد وقد صرَّح في القنية بوجودها من قِبل الدبر أيضاً، فقال: وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين يوجب الوضوء عليهما، غير أن إيجاب الوضوء عليهما لم أقف عليه إلا في هذا الكتاب ـ أعني: القنية ـ وفيه تأمّل، فإنهم لم يذكروا في مباشرة الرجل للمرأة على قولهما إلا على الرجل وهو أيضاً ظاهر من بيانهم الوجه من الطرفين، حيث قالوا: وجه قول محمد وهو القياس أنه حال يقظة فتوقف على حقيقة الخروج من غير حرج، فلا يقام السبب مقامه. وجه قولهما: وهو الاستحسان، أن هذه الحالة سبب لخروج المذي غالباً، فيقام مقامه احتياطاً؛ لأن الغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط، ولعله حرج لم يقف عليه لغفلته عن نفسه لغلبة الشبق أو لغير ذلك. ثم في التحفة: والصحيح قولهما، انتهى.

ولقائل أن يقول: الأظهر وجه محمد، فقوله: أوجه ما لم يوجد سمعي ثابت يفيد ما قالاه، ولا خلاف بين أصحابنا في أن مجرد مسّ الرجل المرأة بشهوة أو بغير شهوة، ولو فرجها لا ينقض الضوء.

[م] **وَأَمَّا مَسُّ الذَّكَرِ أَوْ أَكْلُ شيءٍ ممّا مسَّتْهُ النَّارُ لا يَنْقُضُ الوضوءَ عِنْدَنا خِلافاً للشافعيِّ.**

[ش] اعلم أنه لا شك في أن مسّ الذكر باليد لا ينقض الوضوء عندنا مطلقاً، سواء كان الذكر الممسوس ذكر الماسّ أو ذكر غيره؛ من صغير أو كبير، حيّ أو ميت، بباطن الكف أو بغيره. وأمّا أنه ينقض الوضوء عند الشافعي أيًّا ما كان هذا الذكر الممسوس من التقديرات المذكورة، فيشترط أن يكون بباطن الكفّ. أما لو مسّ بظهر الكف، فلا. وكذا إذا مسّ بحرف الكف أو برؤوس الأصابع أو بما بينهما على الراجح عند الشافعية.

نعم عند أحمد: ينقض الوضوء بمسِّه بباطن الكف. وظاهرها وجه قول الناقض ما عن بسرة بن صفوان، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ مَسَّ ذكره فليتوضّأ»، صححه الإمام أحمد، والترمذي، وقال الحاكم: على شرط الشيخين.

وقيَّد الشافعي المسّ بباطن الكف لما في صحيح ابن حبان وغيره مرفوعاً: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر ولا حائل، فليتوضأ»، والإفضاء إذا أضيف إلى اليد كان عبارة عن المسّ بباطنها، كما ذكره في المجمل وغيره. ووحد قول أصحابنا ما رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، عن ملازم بن عمرو، عن عبد الله بن بدر، عن قيس بن طلق، عن أبيه، قال: قدمنا على

....

نبي الله ﷺ، فجاء رجل كأنه بدوي فقال: يا نبيّ الله! ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟ فقال: «بل هُوَ إلا مضغة منه»، أو قال: «إلا بضعة منه»، انتهى. والسياق لأبي داود. وفي رواية له قال: في الصَّلاة، وصححه ابن حبان من هذا الوجه. وبهذا السند رواه الطحاوي في شرح الآثار، وقال: فهذا حديث ملازم مستقيم الإسناد غير مضطرب في إسناده، ولا في متنه. ثم أسند عن ابن المديني حديث ملازم هذا أحسن من حديث بُسْرة، انتهى. قال الترمذي: وهذا الحديث أحسن شيء رُوي في هذا الباب. وقال عمرو بن علي الفلاس: حديث طلق عندنا أثبت من حديث بسرة. وقد رُوي عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا لا يرون في مسّ الذكر وضوءاً؛ منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين، كما أخرجه عنهم الطحاوي، بل قال الطحاوي: ولم نعلم أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ أفتى بالوضوء منه غير ابن عمر، وقد خالفه في ذلك أكثر أصحاب رسول الله ﷺ، انتهى.

فترجح حديث طلق على حديث بسرة على أنا لو ينزلنا إلى مكافأتهما، فإن سلكنا طريق الجمع بينهما وهو واجب بين المتعارضين ما أمكن لكنّا أسعد بالوجه من المخالف لإمكان حمل الوضوء المذكور في حديث بسرة على غسل اليدين، وليس ذلك ببدعي ويشهد له ما أخرج الطحاوي عن مصعب بن سعد، قال: كنت آخذاً على أبي المصحف فاحتككت فأصبت فرجي، فقال: أصبت فرجك؟ قلت: نعم، قال: قم فاغسل يدك، انتهى. وقد ورد تفسير الوضوء بمثله في الوضوء مما مسَّته النار كما سنذكر، أو جعل مسّ الذكر كناية عما يخرج منه، فإن مسّ الذكر مما يلازم خروج الحدث غالباً، فعبَّر به عنه كما عبّر بالمجيء من الغائط عما يقصد الغائط لأجله، ويحل فيه. وإن قيل بتساقطهما، فالقول أيضاً ما قلناه، فإنه حينئذ يجب الحكم ببقاء الحالة السابقة على المسّ، وهو استمرار الطهارة.

وأمّا دعوى أن حديث طلق منسوخ بحديث بسرة، فلا دليل عليها.

وأما أكل شيء مما مسَّته النار لا ينقض الوضوء عندنا أيضاً، فلا شك فيه أيضاً. وأما أنه ينقض عند الشافعي كما يفيده ظاهر كلام المصنف، فليس كذلك، بل حكى ابن هبيرة إجماع الأئمة الأربعة على عدم وجوب الوضوء منه. وحكى النووي وغيره عدم النقض بذلك عن جماهير العلماء من السلف والخلف، منهم أبو حنيفة، ومالك، والشافعي وأصحابهم.

نعم، حُكي انتقاض الوضوء بأكل ما مسَّته النار مطلقاً عن عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري في آخرين لما في صحيح مسلم عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الوضوء مما مسّت النار وبأكل لحم الإبل خاصة» عن أحمد، وإسحاق بن راهويه في آخرين لما

وَلَوْ حَلَقَ الشَّعْرَ أَوْ قَلَّمَ الأَظْفارَ بعدَ مَا تَوَضَّأَ لا يجبُ علَيْهِ إِعادَةُ الوُضوءِ وَلا إِمْرارُ الماءِ علَيْهِ.

في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة؛ أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أأتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا تتوضأ»، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم»، فتوضأ من لحوم الإبل.

وقد أجاب الجمهور بجوابين، أحدهما: أن ذلك منسوخ بحديث جابر بن سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء ممّا غيَّرت النار، وهو حديث صحيح رواه أبوداود والنسائي وغيرهما.

ثانيهما: أن المراد بالوضوء غسل الفم والكفين.

قلت: ويشهد له ما روى البزار عن عبد الرحمن بن غنم، قلت لمعاذ: هل كنتم تتوضؤون ممّا غيرت النار؟ قال: نعم، إذا أكل أحدنا ما غيّرت النار غسل يديه وفاه، فكنّا نعدّ هذا وضوءاً. وهذا مما ينبغي التنبّه له أن الشيخ محيي الدين النووي رَحِمَهُ اللَّهُ بعد أن ذكر في شرح مسلم في باب الوضوء ممّا مسّت النار الخلاف والحجاج من الطرفين.

والجواب من قِبَل الجمهور ما ذكرنا، قال: ثم إن هذا الخلاف الذي حكيناه كان في الصدر الأوّل، ثم أجمع العلماء بعد ذلك على أنه لا يجب الوضوء بأكل ما مسّت النار، انتهى. فدخل في ذلك لحم الإبل، ثم قال في باب الوضوء من لحم الإبل عن مذهب الناقضين بأكل لحم الإبل الوضوء: وهذا المذهب أقوى دليلاً، وإن كان الجمهور على خلافه. وقد أجاب الجمهور عن هذا الحديث بحديث جابر: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسَّت النار، ولكن هذا الحديث عام، وحديث الوضوء من لحم الإبل خاص، والخاص مقدّم على العام، انتهى. فكيف يكون هذا المذهب أقوى دليلاً، وقد صار الإجماع على خلافه كما ذُكر. اللهمَّ إلا أن يكون بناءً على القول باشتراط انتفاء سبق خلاف مستقر لاشتراط حجية الإجماع، وهو خلاف ما عليه المحققون من الحنفية والشافعية وغيرهم كما هو مذكور في علم الأصول.

ثم ما ذكره من أن الخاص مقدّم على العام، فذاك غير مجمع عليه، فإنما هو على أصول الشافعية. ومَنْ عسى أن يكون موافقاً لهم على ذلك لا على أصول أصحابنا؟! والله تعالى أعلم.

[م] **وَلَوْ حَلَقَ الشَّعْرَ أَوْ قَلَّمَ الأَظْفارَ بعدَ مَا تَوَضَّأَ لا يجبُ علَيْهِ إِعادَةُ الوُضوءِ وَلا إِمْرارُ الماءِ علَيْهِ.**

[ش] على هذا عامَّة العلماء: وعن إبراهيم النخعي أنه يجب إيصال الماء إلى ذلك الموضع

وَمَنْ تَيَقَّنَ الوضوءَ وشكَّ في الحدَثِ، فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ. وَمَنْ شكَّ في الوضوءِ وَتَيَقَّنَ في الحدَثِ، فَعَلَيْه الوُضوء.

وَمَنْ شكَّ في خِلالِ الوُضوءِ، فَعَلَيْهِ غَسْلُ ما شَكَّ.

لأن ما حصل فيه التطهير قد زال وما ظهر لم يحصل فيه التطهير، فأشبه نزع الخفَّين. وللعامّة أن الوضوء قد تمّ، فلا ينتقض إلا بالحدث الحقيقي أو الحكمي ولم يوجد، أو هذا لأن الحدث محل ظاهر البدن، وقد زال عنه إما بالغسل أو المسح وما بدا لم يحله الحدث السابق وبعد بدوِّه ولم يوجد حدث آخر لتغفل إزالته، بخلاف المسح على الخفين، فإنَّ الخفَّ جعله الشارع مانعاً من سراية الحدث إلى القدمين منعاً مؤقتاً بانقضاء المدة أو النزع، فإذا وجد أحدهما تسرى الحدث إلى الرجلين ووجب غسلهما تتميماً للوضوء.

[م] **وَمَنْ تَيَقَّنَ الوضوءَ وشكَّ في الحدَثِ، فَلا وُضوءَ عَلَيْهِ. وَمَنْ شكَّ في الوضوءِ وَتَيَقَّنَ في الحدَثِ، فَعَلَيْه الوُضوء.**

[ش] لأن الشك لا يبطل اليقين، وفي الثانية إجماع. ثم مما دلَّ على هذا الأصل ما في الصحيحين عن عباد بن تميم، عن عمّه: شكى إلى النبيﷺ الرجل يخيَّل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً». وما في صحيحي ابن خزيمة، وابن حبان، ومستدرك الحاكم؛ من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «إذا جاء أحدكم الشيطان، فقال: إنك أحدثت، فليقل: كذبت؛ إلا ما وجد ريحاً بأنفه أو سمع صوتاً بأذنه»، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. وفي رواية ابن حبان: «فليقل في نفسه: كذبت»، قال الخطابي: معنى الحديث أنه يمضي في صلاته ما لم يتيقن الحدث. ولم يرد تخصيص هذين النوعين من الحدث، وإنما هو جواب خرج حدّ، وسؤال السائل. ودخل في معناه كلَّ ما يخرج من السبيلين من بولٍ أو غائط أو مذي أو ودي أو دم، وقد يكون بأذنه وقر فيخرج الريح ولا يسمع له صوتاً، وقد يكون أخشم فلا يجد الريح، والمعنى إذا كان أوسع من الاسم كان الحكم للمعنى، انتهى.

ويدخل فيه على قول أصحابنا: الخارج النجس من غير السبيلين أيضاً. ثم الوجه حذف لفظ من قول المصنف: ومن تيقّن الوضوء، ومن قوله: وتيقن في الحدث.

[م] **وَمَنْ شكَّ في خِلالِ الوُضوءِ، فَعَلَيْهِ غَسْلُ ما شَكَّ.**

[ش] وفي هذا الإطلاق نظر، ففي الذخيرة: قال محمد في الأصل: ومن شكَّ في بعض وضوئه وهو أول ما شك غسل الموضع الذي شك فيه، فأما إذا كان يرى ذلك كثيراً فلا يلتفت إليه

ويمضي. قالوا: هذا إذا كان هذا الشك في خلال الوضوء. وأما إذا كان هذا الشك بعد فراغ الوضوء، فلا يلتفت إليه ويمضي. وتكلَّموا في قوله: وهو أول ما شك فيه؛ مِنَ المشايخ مَن قال: أراد به أوَّل ما شك في عمره، ومنهم من قال: أراد به أول شك وقع له في هذا الوضوء، ومنهم من قال: أراد به أن الشك في مثل هذا لم يضرّ عادة له، انتهى.

وعلى هذا مشى في الخلاصة والبدائع، ووجه هذا التفصيل أنه إذا لم يضر الشك عادة له فقد تيقن الحدث وشك في زواله وأمكنه إزالته من غير حرج، فلزمه. وإذا صار الشك عادة، فالظاهر أن ذلك وسوسة، والسبيل في الوسوسة قطعها دفعاً للحرج، وكيف لا؟ ولو اشتغل بذلك لأدّى إلى أن لا يتفرَّغ لأداء الصلاة، وهو غير جائز.

[م] **وَإِنْ شكَّ بَعْدَ تمامِ الوُضوءِ، فَلا يَلْتَفِتُ ما لم يَتيَقَّنْ.**

[ش] كما قدَّمناه من الذخيرة، وهو في غيرها أيضاً، ووجهه ظاهر. هذا وفي الذخيرة قال شمس الأئمة الحلواني: لا يدخل التحري في باب الوضوء إلا في فصل رواه ابن سماعة عن محمد إذا كان مع الرجل ابنه وهو متذكر أنه جلس للوضوء إلا أنه شكَّ أنه قام قبل أن يتوضأ أو بعد ما توضأ يتحرى ويعمل بغالب رأيه، وإن شكّ أنه جلس للوضوء أو لا، والابنة هناك موضوعة، فهذا محدث ولا يجوز له التحري. قال ابن سماعة في نوادره: وهو تطير من تذكر أنه دخل للتخلي لكنه شكّ أنه خرج منه قبل أن يتخلى وبعدما تخلى يجعل محدثاً ولا يجوز له التحري، ولو شك أنه دخل الخلاء أو لم يدخل جاز له التحري والعمل بغالب رأيه، وهذه رواية مستحسنة.

قلت: ولعل هذا أحسن مما في الخلاصة والبدائع: المحدث إذا علم أنه جالس للوضوء ومعه الماء وشكَّ في أنه توضأ أو قام قبل أن يتوضأ فلا وضوء عليه؛ لأن الظاهر أنه لا يقوم ما لم يتوضأ، انتهى. اللهمَّ إلا إذا كان ممَّن يعرض له الشك فيه كثيراً، فحينئذ يكون هذا الذي في الخلاصة والبدائع أحسن مما في الذخيرة.





فَصْلٌ في النَّجاسَةِ

النَّجاسَةُ على ضربينِ: نَجاسةٌ غليظةٌ، وَنجاسةٌ خَفيفَةٌ.

[م] فَصْلٌ في النَّجاسَةِ

[ش] أي: الحقيقة، وقد أسلفنا في أوائل فصل في المياه الكلام على النجاسة لغة واصطلاحاً، وسنذكره بالمراجعة.

[م] النَّجاسَةُ على ضربينِ: نَجاسةٌ غليظةٌ، وَنجاسةٌ خَفيفَةٌ.

[ش] إذا كانت منقسمة إليهما، فتقع الحاجة إلى معرفتهما، ففي البدائع لم يذكر في ظاهر الرواية تفسيرهما، وذكر الكرخي أن النجاسة الغليظة عند أبي حنيفة ما ورد نصّ على نجاسته ولم يرد نصّ آخر على طهارته معارضاً له، وإن اختلف العلماء فيه. والحقيقة ما تعارض نصان على طهارته ونجاسته، وعند أبي يوسف ومحمد: الغليظة ما وقع الاتفاق على نجاسته، والحقيقة ما اختلف العلماء في نجاسته، انتهى.

إنَّ تسويغ الغليظة ما وقع الاتفاق على الاجتهاد في مخالفة النصّ على ضعف حكمه، فصار كما إذا عارضه نصّ آخر، وله أنَّ النص إذا ورد بنجاسة عين وليس في مقابلته إلا الاختلاف، فالاختلاف ليس بحجّة، والنصّ حجة؛ فلا يؤثر الاختلاف في النص. وإذا لم يؤثر التحق بالمجمع عليه. ومشى على هذا عامَّة المتأخرين غير أن منهم من زاد في تفسير الغليظة على قول أبي حنيفة ولا حرج في اجتنابه كما في الاختيار، وفي الغليظة على قولهما ولا يلوي في إصابته كما في إصابته في الاختيار أيضاً. ومحيط الشيخ رضي الدين وهي زيادة حسنة يشهد لها بعض فروع الباب.

فإن قلت: إنما يتم حسنها لو كان هذا التفسير بها مطرداً في عامَّة النجاسات التي ورد فيها نص ولم يعارضه آخر، ووقع الاتفاق على نجاستها وليس كذلك، فإنَّ بعض النجاسات الوارد في نجاسته نصّ لم يعارضه آخر، ووقع الاتفاق على نجاسته يصدق عليه أنه نجس نجاسة غليظة في حدّ ذاته مع وجود الحرج في اجتنابه والبلوى في إصابته كالدم ممن ابتُلي بجريانه حتى صار صاحبه معذوراً بالنسبة إليه غايته أن الشارع جوَّز صلاته مع ذلك تيسيراً عليه.

قلت: عدم الاطراد ممنوع، ولا نسلم أن صدق النجاسة الغليظة على الدم المذكور قادح في

....

اعتبار القيدين المذكورين في تفسير الغليظة على قوله، وقولهما: فإن الظاهر أن المراد بكونه لا حرج في اجتنابه، ولا بلوى في إصابته على اختلاف العبارتين إنما هو بالنسبة إلى جنس المكلفين، والخارج النجس الذي صار من ابتُلي به معذوراً ليس هذا موجوداً فيه كذلك، بل بالنسبة إلى المبتلي خاصة وقد أعطاه الشرع من الحكم بالنسبة إليه ما دام قائماً به حكم الأعيان الطاهرة من الطهارة دفعاً للحرج عنه مطلقاً تحقيقاً عليه، ونفاه على حكمه الذاتي بالأصالة له شرعاً بالنسبة إلى من سواه، فجوَّز صلاة المبتلي بذلك، وإن كان ذلك في ثوبه فاحشاً، ولم يجوّز صلاة غيره به إذا كان أكثر من قدر الدرهم. ثم يظهر من هذا أن التخفيف عند أبي حنيفة كما يكون يتعارض النصين في النجاسة والطهارة يكون أيضاً بعموم البلوى بإصابة ذلك الشيء، وإن كان ورد في نجاسته نصّ ولم يعارضه آخر، وعندهما كما يكون باختلاف العلماء في نجاسته ذلك الشيء وطهارته يكون أيضاً بعموم البلوى بإصابته. وإن وقع الاتفاق على نجاسته في حدِّ ذاته، فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة، وهي أن ما عمَّت بليته خفت قضيته. نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما في وجود هذا المعنى في بعض الأعيان، فيختلف الجواب بسبب ذلك. ثم كما قال بعض الفضلاء من المتأخرين: إذا كان النصّ الوارد في نجاسة شيء يضعف حكمه بمخالفة الاجتهاد عندهما فيثبت به التخفيف فضعفه بما إذا ورد نص آخر يخالفه يكون بطريق أولى، فيكون حينئذٍ التخفيف بتعارض النصين اتفاقاً، وإنما يتحقق الاختلاف في ثبوت التخفيف بالاختلاف لا غير، فعنده: لا يثبت، وعندهما: يثبت.

قلت: وكان من هنا، والله أعلم. قال في الكافي: ولا يظهر الاختلاف في غير الروث والخِثْيِ لثبوت الخلاف المذكور مع فَقْد تعارض النصين، وسنذكر إن شاء الله تعالى توجيهه مع ما لنا فيه من بحث وتعقب ثم طرد أنه ثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما باختلاف المجتهدين في الطهارة والنجاسة تقع الحاجة إلى الاعتذار لمحمد عن قوله بطهارة بول الحيوان المأكول، وسنتعرض ثمة إلى ما يمكن أن يحال في ذلك إن شاء الله تعالى.

هذا وممّا لا يكاد يخفى أن المراد باختلاف العلماء المقتضي للتخفيف عندهما الخلاف المستقر بين العلماء الماضين من أهل الاجتهاد قبل وجودهما أو الكائنين في عصرهما إلا ما هو أعمّ من ذلك ليشمل ما فيه خلاف لمن بعدهما ولم يُحفظ فيه خلاف عمّن تقدَّمهما أو عاصرهما من أهل الاجتهاد، وبهذا يندفع ما عسى أن يقال في بعض ما هو نجاسة غليظة عندهما أنه ينبغي أن تكون خفيفة عندهما لوجود خلاف فيه لبعض الأئمة الذين صاروا في مرتبة المجتهدين بعدهما، فليتنبه لذلك.

أَمَّا النَّجاسَةُ الغليظةُ، كالعَذِرَةِ وَالبَوْل ....

تكميل:

ثم في الكافي: وصفة النجاسة تظهر في الثياب لا في الماء، انتهى.

وعليه أن يقال: ويظهر أيضاً فيما يظهر في البدن، فينبغي ذكره مع الثياب، وسيأتي بيان الاختلاف في مقدار المانع من الحقيقة إن شاء الله تعالى ما يشير إلى ذلك. على أنّا أيضاً سنذكر من البدائع في شرح قول المصنف: وكل حيوان إذا خرج حياً وقد أصاب فمه يُنظر إن كان سؤره ظاهراً لا يتوضأ به احتياطاً، وإن توضأ به جاز على ما يفيد ظهور ثمرة الخلاف عند أبي حنيفة في ماء البئر أيضاً، والله أعلم.

[م] **أَمَّا النَّجاسَةُ الغليظةُ، كالعَذِرَةِ.**

[ش] وقد تقدّم من القاموس تفسيرها بأَرْدَءِ ما يخرج من الطعام، وأنه غائط بني آدم، وكونها نجسة نجاسة غليظة للإجماع على نجاستها مع عدم الحرج في اجتنابها.

[م] **وَالبَوْل.**

[ش] يعني: سواء كان بول أحد من بني آدم، صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى. وأمّا الخنثى أو بول حيوان غير مأكول اللحم. ثم أمّا كون هذه الأبوال نجسة نجاسة غليظة عند أبي حنيفة، فلورود ما يفيد نجاستها من غير معارض؛ لقوله ﷺ: «استنزهوا من البول، فإنَّ عامَّة عذاب القبر منه» أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة، وقال: على شرطهما. ولا أعرف له علّة، وقد رُوي من حديث جماعة من الصحابة، ثم لا حرج في اجتناب هذه الأبوال. وأمّا على قولهما، فإن تمَّت حكاية الإجماع على نجاستها فظاهر، وإلا فيشكل كونها نجسة نجاسة مغلظة على قولهما أو كون النجاسة المغلظة عندهما تقدّم.

وإنما قلت: إن تمّت حكاية الإجماع، فإنه وإن نُقل الإجماع على نجاسة هذه الأبوال فقد ذكر القرطبي شارح صحيح مسلم في شرحه عن أحمد، والحسن، وابن وهب ورواية عن مالك عدم نجاسة بول الغلام الذي لم يطعم، ونقله عن الشافعي أيضاً؛ بل قال أيضاً: وحُكي عن أبي حنيفة وقتادة، ثم قال: ومشهور مذهب أبي حنيفة النجاسة. ونُقل عن مالك رواية أخرى: طهارة بول الذكر والأنثى. ولا شك أن ما رواه عن أبي حنيفة من طهارة بول الغلام الذي لم يطعم غريب جداً. وأمّا ما حكاه عن الشافعي، فموافق فيه لابن بطال، والقاضي عياض، وابن عبد البر، وتعقب النووي حكاية هذا القول عن الشافعي بأنها حكاية باطلة لا تعرف في مذهب الشافعي حدثه الشيخ سراج الدين الشهير بابن الملقن رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بأنه يبعد تواردهم في النقل عن غير أصل. وقد أفاد الشيخ برهان الدين

والدَّم ....

ابن الفركاح أنه رأى في اختلاف العلماء للشيخ أبي يحيى زكريا الصباحي البصري أنه حكى عن الشافعي أنه قال: الأبوال كلها نجسة. قال: ورُوي عنه في موضع آخر أنه قال: الأبوال كلها نجسة إلا بول الغلام الذي لم يطعم، فإنه يرش عليه لحديث رسول الله ﷺ. وفي شرح المنهاج للدّميري: وبول ما لا يؤكل لحمه نجس بالإجماع خلافاً للأوزاعي، انتهى.

تَنْبِيهٌ:

وسيأتي اختلاف في الجواب عن حكم بول السنور والخفاش والفأرة، فما ثبت فيه عن أبي حنيفة أنه نجس نجاسة مخففة فتخفيفها لوجود الحرج في اجتنابه، وإنما المشكل القول بطهارته. والظاهر أنه لم يثبت عن أبي حنيفة القول بطهارة شيء منها، فغاية ما يمكن في توجيهه أن ذلك مما لم يقع الإجماع على نجاسته من بين سائرها، فاختار الطهارة لكون نظرهما أدّاهما إلى ذلك، وهو يتوقف على ثبوت حكاية خلاف فيه عن بعض من يتوقف انعقاد الإجماع على موافقته إن كان الإجماع سابقاً على تأهلهما للاجتهاد، أو على عدم موافقتهما على نجاسته إن كان الإجماع إنما انعقد في عصرهما وهما من أهل الاجتهاد، وثبوت كل من هذين الأمرين غير يسير، والله الميسر لكل عسير.

[م] والدَّم.

[ش] يعني: المسفوح، أي السائل، فخرج الكبد والطحال، فمن ثمة قال رسول الله ﷺ: «أحلّت لنا ميتتان ودمان، أمّا الميتتان: فالسمك والجراد. وأما الدمان: فالكبد والطحال» أخرجه أحمد وابن ماجه وغيرهما، وفي إسناده مقال. ثم كون الدم المسفوح نجس نجاسة مغلظة عند أبي حنيفة لورود النص بنجاسته من غير ورود معارض فيها ولا حرج في اجتنابه، ففي التنزيل: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: 145]. وفي الصحيحين: «اغسلي عنك الدم وصلي». وأما عندهما، فللإجماع على نجاسته من غير عموم بلوى في اجتنابه. قال النووي: ولا أعلم في نجاسة الدم خلافاً بين المسلمين إلا ما حكاه الماوردي عن بعض المتكلمين ولا يعتد بهم في الإجماع، والخلاف على الصحيح المشهور، انتهى.

واستثنى المشايخ منه دم الشهيد ما دام عليه كما سيذكره المصنف من الملتقط بعد أوراق ونذكر وجهه ثمه إن شاء الله تعالى.

ودم البقّ والبراغيث إن قلنا في الأصل أنه دم مسفوح، لكن في التحفة، ومحيط الشيخ رضي

....

الدين، والفتاوى الولوالجية: أنه ليس بدم مسفوح في الأصل، والنجس الدم المسفوح، فعلى هذا لا حاجة إلى استثنائه، والدم الذي يبقى في عروق المذكى على خلاف فيه نذكره من بعد إن شاء الله تعالى.

ودم الكبد والطحال والقلب على ما فيه من خلاف يتعرض عند تعرض المصنف له فيما سيأتي ونبيّن ما هو الأظهر ثمه إن شاء الله تعالى.

والدم القليل الذي ليس بحدث على ما هو المختار كما تقدم، وإذا كان الوجه فيه أيضاً أنه ليس بمسفوح، فلا حاجة في الحقيقة إلى استثنائه. ودم السمك عند أبي حنيفة ومحمد، فإنه طاهر عندهما على ما في محيط الشيخ رضي الدين والبدائع وغيرهما، قال في البدائع: لإجماع الأمة على إباحة تناوله مع دمه، ولو كان نجساً لما أُبيح، ولأنه ليس بدم حقيقة بل هو ما يكون بلون الدم؛ لأن الدموي لا يعيش في الماء، انتهى.

قلت: وعلى هذه النكتة لا وجه للاقتصار على هذا الخارج من السمك بلون الدم، فلا جرم أن في الخانية: دم السمك وما يعيش في الماء لا يفسد الثوب عند أبي حنيفة ومحمّد. وقال أبو يوسف: يفسد إذا فحش، انتهى.

ثم على هذه النكتة أيضاً لا حاجة في الحقيقة إلى استثناء هذا من الدم المسفوح لكونه ليس كذلك، هذا ونصَّ صاحب المختار فيه على أن دم السمك نجس نجاسة خفيفة، وقال في توجيهه في شرحه: ودم السمك ليس بدم حقيقة؛ لأنه يبيضّ بالشمس. وعند أبي يوسف: أنه نجس، فقلنا بخفته، انتهى.

وهذا يفيد أنه في ظاهر الرواية نجس نجاسة خفيفة، وأنه عند أبي يوسف نجس نجاسة غليظة، ولم يقع العبد الضعيف على أنهما قائلان بذلك؛ بل على رواية عن أبي يوسف مضعفة تفيد أنه عنده نجس نجاسة غليظة؛ ففي شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وعنه ـ أي وعن أبي يوسف عنه أيضاً ـ: السمكة الكبيرة إذا انقطعت وسال منها شيء فاحش وأصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة، وهذا ليس بصحيح؛ لأن ذاك ليس بدم بل هو ما اصفرَّ يتلون بلون الدم، فلا يفسد كالماء الأحمر الذي يخرج من بعض الأشجار، انتهى.

وكذا ذكر شمس الأئمة السرخسي هذه الرواية عنه بصيغة التمريض، ثم قال: وهذا ضعيف، فالكبير من السمك كالصغير في أنه لا يشترط فيه الذكاة، فلو كان فيه دم سائل لكان يشترط فيه الذكاة للحل حتى يتميز به الطاهر من النجس. ثم ظاهر كلام صاحب المختار يفيد أنَّ وجه القول

والخَمْر، وَنحوُ الكَلْبِ ....

بكونه نجساً نجاسة حقيقة اختلاف العلماء في ذلك، وهذا لا يتأتى على قول أبي حنيفة، فتنبَّه له.

[م] والخَمْر.

[ش] تقدَّم في فصل المياه أنها مؤنثة في اللغة الفصيحة المشهورة، وقد تُذكَّر، وقد يقال في لغة: قليله خمرة بالهاء، وأنها حقيقة بالاتفاق في التي من ماء العنب إذا غلا واشتدَّ وقذف بالزبد، وأنها نجسة نجاسة غليظة بالإجماع، وأن في تسمية ما سواها من الأشربة المسكرة مطلقاً أو كثيرها دون قليلها حمراء حقيقة خلافاً مع الاتفاق على تحريم المسكر منه، وقد ذكرنا ثمه أن في نجاسته نجاسة غليظة أو حقيقة خلافاً في المذهب، ووعدنا بذكره هنا.

ففي الخانية في الكلام على الباذق وهو ماء العنب إذا طُبخ أدنى طبخه إذا غلا واشتدّ وقذف بالزبد يحرم قليله وكثيره ولا يفسق شاربه ولا يكفر مستحله، ولا يُحَدُّ شاربه ما لم يسكر منه. وقال الشافعي: يحدّ شاربه إذا شرب قطرة منه. واختلفت الروايات عن أصحابنا في نجاسته أنها غليظة أو خفيفة، قال محمد: كل ما يحرم شربه إذا أصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم منع جواز الصلاة، فيكون الباذق نجساً نجاسة غليظة. وهكذا روى هشام عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وحُكي عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل أنه قال: على قياس قول أبي حنيفة يكون نجساً نجاسة حقيقة يعتبر فيه الكثير الفاحش. وهكذا قال المعلى عن أبي يوسف. وفي التحفة: وأمّا حكم السكر، ونقيع الزبيب، والتمر من غير طبخ، والفضيخ واحد، وهو أن يحرم شرب قليلها وكثيرها، لكن هذه الحُرمة دون حُرمة الخمر حتى إنَّ من جحد حرمة هذه الأشربة لا يكفر بخلاف حرمة الخمر، وكذا لا يجب الحد بشرب قليلها وإنما يجب الحد بالسكر. وقال بعض الناس بإباحة هذه الأشربة، مثل بشر المريسي وغيره لورود الأخبار في إباحة شربها، واختلفت الرواية في النجاسة في رواية أبي حنيفة أنه نجس العين كالخمر مقدّر بأكثر من قدر الدرهم، وفي رواية: طاهر. وعن أبي يوسف أنه اعتبر فيه الكثير الفاحش، انتهى. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ بعد أن ذكر الباذق والطلاء وهو العصير إذا طُبخ فذهب أقل من ثلثه، والمنصف وهو العصير إذا طُبخ حتى ذهب نصفه، والكل حرام بغليانه واشتداده وقذفه بالزبد إلا أن حُرمة هذه الثلاثة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويجوز بيعها عند أبي حنيفة، ويضمن بالإتلاف بالقيمة، وعندهما يحرم بيعها ولا يضمن بالإتلاف اعتباراً بالخمر وفي نجاستها روايتان أظهرهما المخففة.

[م] وَنحوُ الكَلْبِ.

[ش] أي: روثه للإجماع على نجاسته مع عدم الحرج في مجانبته.

وَلحمُ الخِنْزيرِ وسَائرِ أَجْزائِهِ ....

[م] وَلحمُ الخِنْزيرِ وسَائرِ أَجْزائِهِ.

[ش] وهذا لا يحتاج أولاً إلى بيان الدليل على نجاسته. ثم إذا تقرر ذلك يتبعه بما يقتضيه تفسير المغلظة والمخففة حسبما تقدم ذكره عن الكرخي، فنقول: قالوا: الدليل على نجاسته قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: 145]، فإن الهاء في ﴿فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ منصرف إلى الخنزير لقربه.

قلت: أي مع صلاحيته لذلك والقرب من أسباب الترجيح.

فإن قلت: يعارضه أن المسوق له الكلام هو اللحم.

قلت: هذه المعارضة لا تضرّ في ثبوت هذا المطلوب لما تقرر من أنه إذا أمكن الجمع بين مقتضى المتعارضين لا يصار إلى إهمال العمل بهما أو بأحدهما، وهنا قد أمكن في اعتباره مصروفاً إلى الخنزير دون اعتباره مصروفاً إلى الحمد لا غير، فإنه وإن كان في اعتباره مصروفاً إلى الحمد لا غير انطباق التعليل على المعلول على سبيل المساواة له، ففيه إهمال العمل بما هو مقتضى القرب بخلاف اعتباره مصروفاً إلى الخنزير، فإن فيه مراعاة القرب وانطباق التعليل على المعلول على سبيل الشمول له ولغيره، وليس ببدعيّ في التعليل بل هو أسلوب مسلوك كثيراً في هذا الباب، فيترجح اعتباره مصروفاً بالشكّ، فإنا إنما أثبتناه بالدليل الراجح إلى الخنزير على اعتباره مصروفاً إلى اللحم، وبهذا يندفع ما لو قيل فيه إثبات نجاسة غير اللحم بالشك، فإنا إنما أثبتناه بالدليل الراجح المفيد له وهو ما ذكرناه. وأيضاً كون مقام الاحتياط فيترجح المحرم فيه على المبيح فضلاً على ما هو غير متعرض للإباحة كما هو على تقديره مصروفاً إلى اللحم. ومن هذا أيضاً يخرج الجواب عما لو قيل: لم لا يكون الضمير مصروفاً إلى ما ذُكر من المحرمات السابقة كما هو ظاهر البدائع في توجيه قول أبي يوسف، فإن الدم إذا كان على رأس الجرح لم يسل عنه أنه ليس بنجس، وقد ذكرناه في موضعه لصلاحية هذا الوصف لتحريم هذه الأشياء ومناسبته له، فيقال: ترجح هذا بالقرب مراعاةً للعمل بالاحتياط، وفي مقام الاشتباه مع عدم ارتكاب التأويل؛ لأنّ الظاهر في كونه تعليلاً لها يفيد أن يقال: فإنها رجس. ثم لا يفوت كون تحريم الميتة والدم معللاً بهذه العلة في المعنى أيضاً بأن يجعل تعليل تحريم الخنزير هذه العلة تنبيه على كون تحريمها معللاً بها أيضاً بطريق أولى، لكونهما متمحصين قذارة بخلاف مثل شعر الخنزير.

وأما قول صاحب غاية البيان: وقيل في صرفه إلى الخنزير عمل بهما لاشتماله على اللحم ولا ينعكس.

....

أقول: فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: لا نسلم أن الجلد على تقدير عود الضمير إلى اللحم لا يكون نجساً، وعلى تقدير عوده إلى الخنزير لا يكون نجساً، وفي كون الجلد نجساً وغير نجس منافاة، فكيف يكون العمل بهما؟ انتهى. ففي نظره المذكور نظر، فإنه لا ملازمة بين نجاسة اللحم ونجاسة الجلد، بمعنى أن نجاسة الجلد لازم لنجاسة اللحم، بل قد يكون اللحم نجساً والجلد طاهراً كما في سائر السباع في حال الحياة، فلا يتم التزام القول بنجاسة الجلد لكون اللحم نجساً كما يعطيه قوة كلام الناظر المذكور، على أنه لو سلم هذا اللزوم في الجلد فلا يتم في الشعر ونحوه، فإن الميتة لحماً وجلداً نجسة لا شعراً ونحوه، ونجاسة الشعر ونحوه من جملة المطلوب أيضاً.

وأمّا قوله أيضاً: ومما يظهر لي في فؤادي من الأنوار الربانية والأجوبة الإلهامية أن الهاء لا تجوز أن ترجع إلى اللحم؛ لأن قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ خرج في مقام التعليل، فلو رجع إليه لكان تعليل الشيء بنفسه وهو فاسد لكونه مصادره، وهذا لأن نجاسة لحمه عُرفت من قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ﴾؛ لأن حرمة الشيء مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة آية النجاسة، فحينئذ يكون معناه كأنه قال: لحم خنزير نجس. أما إذا رجع الضمير إلى الخنزير، فلا فساد لأنه حينئذ يكون حاصل الكلام: لحم خنزير نجس؛ لأن الخنزير نجس، يعني أن هذا الجزء من الخنزير نجس؛ لأن كله نجس، هذا هو التحقيق في الباب لأولي الألباب، انتهى.

فمن العجب العجاب بلا ريب عند التأمل أنه بمعزل عن الصواب، وكيف لا! والجري على هذا المنول مما يسدّ باب التعليل بالأوصاف المناسبة للأحكام. ولا شكّ أنه لا يلزم من كون الشيء علامة على شيء أن لا يصح التصريح بكون الشيء الثاني علة للشيء الأول بجعل الشارع لما فيه من الوصف المناسب لذلك، بل ذلك يصحح التصريح بكونه علة ولا يلزم منه تعليل الشيء بنفسه قطعاً، ولنوضحه فيما نحن بصدده، فنقول:

قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾ تعليل للتحريم، وكون التحريم لا للتكريم علامة على نجاسة المحرم كما هنا يصحح التصريح بكونه نجساً علة لتحريمه، لا أنه يمنع منه. وليس فيه تعليل النجاسةبالنجاسة، بل تعليل التحريم الكائن لا للتكريم بوصف مناسب له قائم بالعين المحرمة، وهو القذارة حثاً على مكارم الأخلاق والتزام المروءة بمجانبة الإقدام والنزاهة منها. ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 22]، فقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَمَقۡتٗا﴾ [النساء: 22] تعليل لتحريم نكاح

....

منكوحات الآباء، مع أن تحريم نكاحهن علامة على فتحه، وكونه ممقوتاً عند الله وعند ذوي المروءات. ومن ثمة لم يرخص فيه لأُمّة من الأمم، ولم يمنع ذلك من التصريح به علة له.

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ﴾ [المائدة: 3]، فإن قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ﴾ [المائدة: 3] خرج مخرج التعليل لملابسة هذه الأمور علامة على أن تعاطيها فسق، ولم يقع التصريح بكونه علة لها من باب تعليل الشيء بنفسه إلى غير ذلك، فتأمله.

وقد حكى ابن المنذر الإجماع على نجاسة الخنزير، ويشكل عليه أن مالكاً رحمه الله تعالى قائل بطهارته حساً، وفيما ذكرته مقنع إن شاء الله تعالى.

ثم لا يخفى أنه يدخل في جميع أجزائه شعره، وفي محيط الشيخ رضي الدين وغيره: وقال محمد: شعره طاهر حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجس؛ لأن حل الانتفاع به ـ يعني للخرازين ـ يدل على طهارته. وفي ظاهر الرواية نجس؛ لأنه نجس العين شيوعاً لا أنه يباح الانتفاع به للأساكفة للضرورة، ولا ضرورة في هذا. وفي الملتقط: وتركه أحوط؛ يعني ترك الانتفاع به للخرازين. وفي البدائع: ورُوي عن أبي يوسف في غير رواية الأصول أنه كره ذلك أيضاً حتى استعماله للحزازين.

قلت: وهو الأشبه، فإنَّ الضرورة مندفعة بالخرز بغيره، لكن ذكر بعض الفضلاء المتأخرين أن الحكيم الترمذي روى أن رجلاً سأل النبيﷺ عن الخرازة بشعر الخنزير، فقال: «لا بأس بذلك»، فإن ثبت ترجح عدم الكراهة، والله تعالى أعلم.

وفي البدائع: ولا يجوز بيعه في الروايات كلها. ولو وقع شعره في الماء القليل، رُوي عن أبي يوسف أنه ينجس الماء. وعن محمد: أنه لا ينجس ما لم يغلب على الماء كشعر غيره. وفي محيط رضي الدين: ولو صلى ومعه من شعره أكثر من قدر الدرهم تجوز صلاته عند محمَّد، وفي ظاهر الرواية: لا تجوز، واختلفوا في قدر الدرهم قيل: إذا كان أكثر من وزن الدرهم، وقيل: إذا كان أكثر من بسط الدرهم. وفي البدائع: ورُوي عن أصحابنا في غير رواية الأصول أن هذه الأجزاء التي لا دم فيها، كالعظم والشعر ظاهرة لانعدام الدم فيها، والصحيح أنها نجسة؛ لأن نجاسة الخنزير ليست لما فيه من الدم والرطوبة، بل لعينه، والله سبحانه أعلم.

ثم إذا عرفت هذه الجملة، فلا يخفى أنه لا إشكال في أن الخنزير بجميع أجزائه نجس نجاسة مغلظة عند أبي حنيفة، اللهمَّ إلا في شعره إن ثبت الحديث المذكور على وجه يجوز تقييد مطلق الكتاب به. وأما عندهما، فإذا كان في نجاسته حياً خلاف بين العلماء المعاصرين لهما، فينبغي أن تكون نجاسته مخففة، ويكون قول محمد بطهارة الشعر لتوارث العمل بالخرازة به بين المسلمين

من غير نكير مع ما تقدّم من الحديث، ولم أقف على تصريح بهذا التفصيل لكنه مقتضى ما سلف من التأصيل.

[م] **وَلحمُ ما يُؤْكَلُ لحمهُ إذا لم يَكُنْ مَذْبوحاً بِالتَّسْمِيَةِ.**

[ش] اعلم أن كلمة أهل المذهب على أن ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة؛ لأنها تعمل عمل الدباغ في إزالة الرطوبات النجسة، قيل: ويدل عليه ما روى الدارقطني عن ابن عباس أن النبيّ ﷺ مرّ بشاةٍ نَفَقَتْ، فقال: «ألا استمتعتم بجلدها»؟ قالوا: يا رسول الله! إنها ميْتة؟ قال: «إنّ دباغها ذكاتها»، فعلمنا أن الذكاة هي الأصل في الطهارة، وأن الدباغ قائم مقامها عند عدمها، ولأن الذكاة أبلغ من الدباغ لإزالتها الدماء والرطوبات قبل التشرب والفساد بالموت.

ثم في الكفاية: واختلفوا في أن الموجب لطهارة ما لا يؤكل لحمه مجرد الذبح أو الذبح مع التسمية. قال بعضهم: مجرد الذبح، وقال بعضهم: بل الذبح مع التسمية؛ لأن المطهر هي الذكاة، وهي عبارة عن الذبح مع التسمية، انتهى.

وعلى الأول ما في شرح الزاهدي: الأنعام إذا ذبحها المجوسي أو الوثني أو ترك التسمية عمداً نظر في الأصح، وإن لم يؤكل، انتهى.

الثاني: ما في الكتاب وما في الخلاصة: ويشترط التسمية في هذه الذكاة، ويشترط أن يكون الذكاة في محلها؛ يعني: بين اللبة واللحيين، وأن يكون الذابح من أهل الذكاة وجلده يطهر بالدباغ، انتهى. وإليه يشير كلام الهداية وغيرها في جواب قياس الشافعي عدم كونها مطهرة على ذبيحة المجوسي بأن ذبح المجوسي إماتة، ونُقل في القنية عدم الطهارة فيما إذا ذبحه مسلم ولم يسمّ عن أخي الحسام الشهيد، ومما ينبغي التنبّه له أن المراد باشتراط التسمية أن لا يتركها عامداً لظهور أنه فيمالو تركها ساهياً ليس بدّ من القول بطهارة جلد غير مأكول اللحم المذكى إذا لم يكن خنزيراً بعد توفر نفيه شروط الذكاة الشرعية كما ليس بدّ من القول بطهارة جلد مأكول اللحم ولحمه وحلّ أكله إذا ذُكي، وهكذا...

وأن قوله: يعني بين اللبة واللحيين، يريد به عند القدرة على ذلك كما هو شأن الذكاة الاختيارية، فإن الظاهر أن حكم الذكاة الاضطرارية عند عدم القدرة على الاختيارية كما في الصيد حكم الاختيارية في طهارة الجلد وغيره، ثم لا بأس أن يدخل في كون الذابح من أهل الذكاة أن لا يكون محرماً بالنسبة إلى صيد البرّ، وأن لا يكون في الحرم بالنسبة إلى صيده، فإنَّ الظاهر كما أن زكاة المجوسي والوثني والمرتد لا يطهر الجلد ولا يحل المذبوح لو كان مأكول اللحم، كذلك

وَأَمّا إِذا ذَبح بالتَّسْمِيَةِ فَيُصَلي مَع لحمِهِ أَوْ جلدِهِ قَبْلَ الدِّباغَةِ يجوزُ، إِلا الخنزيرُ إذا ذُبِحَ بالتَّسميةِ لا يطهُرْ.

ذكاة المحرم للصيد وذكاة المسلم المكلف مطلقاً الكائن في الحرم لصيد الحرم.

ثم إذا عُرف هذا، فقول المصنف: إذا لم يكن مذبوحاً بالتسمية مصروف إلى تركها عمداً، وقد كان التصريح أنه أولى. ثم بعد ذلك في كونه نجاسة غليظة على قولهما تأمل بخلاف ما يؤكل لحمه إذا كان مذبوحاً بدون التسمية عمداً ظاهراً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: 121]، وقد حكى غير واحد من مشايخنا إجماع مَن تقدّم الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على حرمة ذلك، وفرَّعوا عليه أنه لو قضى قاضٍ بحلِّه لا ينفد قضاؤه لمخالفته الإجماع. وأما أنه لا حرج في اجتنابه، فظاهر.

ثم يُعرف مما قدّمناه أيضاً أن قول المصنف:

[م] **وَأَمّا إِذا ذَبح بالتَّسْمِيَةِ فَيُصَلي مَع لحمِهِ أَوْ جلدِهِ قَبْلَ الدِّباغَةِ يجوزُ، إِلا الخنزيرُ إذا ذُبِحَ بالتَّسميةِ لا يطهُرْ.**

[ش] تفريع على أحد القولين المذكورين، وأن الأَوْلى أن يقول: وأما إذا ذبحه أهلٌ للذبح في محله بشرطه يطهر. وأما على القول الآخر، فلا يحتاج إلى ذكر ما سوى الذبح. ثم أياً ما كان، فهذا في حق غير الخنزير جارٍ على إطلاقه بالنسبة إلى الجلد من غير خلاف على ما فيه من تخصيص، فإنه وإن كان في البدائع اتفق أصحابنا على أن جلده يطهر. ففي الذخيرة، ومحيط رضي الدين، والفتاوى الخانية والولوالجية: ولو صلى ومعه جلد حية أكبر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته مذبوحة كانت أو غير مذبوحة؛ لأن جلدها لا يحتمل الدباغ لمقام الذبح فيها مقام الدباغة. وفي شرح الكنز للزيلعي: وجلد الفأرة أيضاً مما لا يحتمل الدباغ، فعلى هذا حكم جلدها حكم الحية. وأما بالنسبة إلى اللحم والشحم، فهو أحد القولين فيهما، فإن مشايخنا اختلفوا في طهارتهما، فذكر الكرخي أن كل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة، فقال غير واحد من المشايخ: فهذا يدل على أنه يطهر لحمه وشحمه وسائر أجزائه؛ لأن الحيوان اسم لجملة الأجزاء. ونصَّ رضي الدين في المحيط على أنه الصحيح من المذهب. وفي الهداية والتحفة: وهو الصحيح. وفي البدائع: وهو أقرب إلى الصواب؛ لأن النجاسة لمكان الدم المسفوح، وقد زال بالذكاة. وفي التحفة والبدائع: وقال بعض مشايخنا: ومشايخ بلخ أن كل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكاة. فأما اللحم والشحم ونحوهما، فلا يطهر. قال في الخلاصة: حتى لو صلى ومعه شيء من لحمه أكثر من قدر الدرهم تفسد صلاته، ولو وقع في الماء القليل أفسده، وبه أخذ الفقيه أبو الليث ذكره الصدر الشهيد في صدر الفتاوى.

وَلَوْ دُبِغَ جلدُهُ، فَفِي ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصحابِنا رحمهم الله: لا يطهُرْ، وعَلَيْهِ عَامّةُ المشايخِ. وَرُوِيَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ يَطْهُرُ وَيَجوزُ بَيْعُهُ.

قلت: وسبقه إليه نصير بن يحيى، والفقيه أبو جعفر كما ذكره أبو الليث في النوازل وغيره. وظاهر كلام الولوالجي أنه اختار الصدر الشهيد أجزاء، ونصَّ صاحب الفتاوى الظهيرية على أنه الصحيح، وصاحب الأسرار على أنه الأصح، ومشى عليه غير واحد من شارحي الهداية؛ لأن سؤره نجس، ونجاسة السؤر لنجاسة عين اللحم. ويدل عليه أن الحرمة لا للكرامة آية النجاسة. وفي الفتاوى الخانية: ذكر الناطفي إذا صلّى ومعه من لحم السباع كالثعلب ونحوه أكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته، وإن كان مذبوحاً ولو صلى ومعه بأن قد ذبح جازت صلاته؛ لأن سؤر الثعلب ونحوه نجس، وما كان سؤره نجساً لا يطهر لحمه بالذكاة، إنما يطهر إذا لم يكن سؤره نجساً، انتهى. وفي الذخيرة: وبه أخذ الفقيه أبو الليث وعليه مشى الولوالجي في فتاواه، وصاحب الخلاصة فيها فقالا: ولو كان بازياً مذبوحاً أو غير البازي من الطيور أو الفأرة أو الحية تجوز الصلاة مع لحمها إذا كانت مذبوحة، وكذا كل ما لا يكون سؤره نجساً تجوز الصلاة مع لحمها إذا كان مذبوحاً. إذاً الولوالجي: لأنه لا يكون لحمه نجساً، انتهى.

قال شيخنا رحمه الله تعالى: وهو مشكل، فإن عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة ليس لذات نجاسة السؤر، وعدم نجاسة السؤر ما ذُكر ليس لطهارة لحمها، بل لعدم اختلاط اللعاب بالماء في سباع الطير؛ لأنه يشرب بمنقاره وهو عظم جاف فلا يصل إلى الماء شيء لينجسه بخلاف سباع البهائم وسقوط نجاسة الهرة والفأرة والحية للضرورة اللازمة من المخالطة على ما يأتي في موضعه، وشيء من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه نفسه، انتهى.

وهو كما قال، فإن نجاسة لحم ما لا يؤكل لحمه المذكى عند القائل به لنجاسته عين اللحم كما ذكرنا، وهذا لا يفترق فيه الحال بين أن يكون لحم ما أسقطت نجاسة سؤره للضرورة أو لحم ما لم يسقط نجاسة سؤره لعدم الضرورة، فالوجه عدم التفصيل. ثم يقول القائل بطهارة اللحم والشحم كالجلد بالذكاة من مشايخنا، قال مالك في المشهور: وقال الشافعي وأحمد: لا يطهر شيء من ذلك بها، ووجه استثناء الخنزير جلداً ولحماً ونحوهما على اختلاف القولين من الحكم المذكور لما لا يؤكل لحمه أن نجاسة الخنزير لعينه كما تقدّم، والذكاة وعدمها في حقّها سواء.

[م] **وَلَوْ دُبِغَ جلدُهُ، فَفِي ظاهِرِ الرِّوايةِ عَنْ أَصحابِنا رحمهم الله: لا يطهُرْ، وعَلَيْهِ عَامّةُ المشايخِ. وَرُوِيَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ يَطْهُرُ وَيَجوزُ بَيْعُهُ.**

[ش] والظاهر شذوذ هذه الرواية، وإن رواها المعلى عنه كما نقلها في غاية البيان من تقريب القدوري، فلا جرم أن قال في البدائع: والصحيح أن جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ؛ لأن نجاسة

وَأَمَّا الأَرْواثُ والإخْثاءُ، فَكُلها عِندَ أَبي حَنيفةَ نَجاسةٌ غَليظةٌ، وعِنْدَهما خَفيفَةٌ.

الخنزير ليست لما فيه من الدم والرطوبة، بل هو نجس العين، فكان وجود الدباغ وعدمه سواء. وقيل: إن جلده لا يحتمل الدباغ، لأن له جلوداً مترادفة بعضها فوق بعض كالآدمي، وممن مشى على هذا القول الإسبيجابي. وقيل: لأن شعره ينبت من لحمه، ولو تصوّر دبغه لطهر؛ ذكره في النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الإسلام.

والظاهر أنه لا يطهر، وإن تصور دبغه. ثم ممّا يدل على عدم جواز بيع جلده مطلقاً إطلاقاً ما في الصحيحين عن جابر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام».

[م] **وَأَمَّا الأَرْواثُ والإخْثاءُ، فَكُلها عِندَ أَبي حَنيفةَ نَجاسةٌ غَليظةٌ، وعِنْدَهما خَفيفَةٌ.**

[ش] الأَرواثُ جمع روث بالثاء المثلثة، قال في المعرب: وهو لكل حافر؛ أي: ذات حافر كما تقدم في الاستنجاء. والأخثاء: جمع خِثْيٍ بكسر الخاء المعجمة وسكون الثاء المثلثة، قال في المغرب: وهي للبقر كالروث للحافر، انتهى. والفعل من راث الفرس من حد بصر ومن حثى البقر من حد ضرب. ثم قدّمنا من الكافي أن هذا محل ظهور ثمرة الخلاف بين أبي حنيفة والصاحبين في تفسير المغلظة والمخففة بما تقدم، فهما يقولان: هذه نجاسة مخففة لاختلاف العلماء فيها؛ فإنّ الزهري، والثوري، ومالكاً يرون طهارتها، ولعموم البلوى بإصابتها لامتلاء الطرق والخانات منها، فعفى عنها ما لم يفحش لما عُرف من أن ما عمّت بليته خفت قضيته، وأبو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: هي نجاسة مغلظة؛ لأنه ورد في نجاستها نصّ لم يعارضه فيها غيره، وهو ما قدّمناه من صحيح البخاري، وجامع الترمذي، وسنن ابن ماجه أنه ﷺ قال في الروثة: ركس أو رجس. ولا ضرورة في اعتبار تخفيف نجاستها لأنها وإن كثرت في الطرق ونحوها، فالعيون تدركها والتحاشي عنها ممكن من غير حرج على أنّا اعتبرنا معنى الضرورة فيها بالعفو عن القليل منها وهو الدرهم، فما دونه فلا وجه إلى الترفيه بالتقدير بالكثير الفاحش منها، ولقائل أن يقول: التوجيه المذكور لهما باختلاف العلماء في طهارة الأرواث ونجاستها لا يتم في روث الحمار، فإنه لا يحفظ في نجاستها خلاف لأحد من العلماء المجتهدين، والمنقول عن العلماء المذكورين طهارة روث ما يؤكل لحمه، فليقتصر لهما في توجيهه القول بتخفيفه على عموم البلوى، وحينئذ يرد منع ذلك من قِبل أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والنصّ الوارد في نجاسة الروث غير وارد فيه مطلقاً، فقد روى ابن خزيمة أن الروثة التي قال فيها النبيّ ﷺ: «أنها ركس» كانت روثة حمار، فلا يكون النصّ الوارد في نجاستها وارداً في سائر الأرواث مما يؤكل لحمه لجواز الخصوصية، ويمكن الجواب عن هذا بأن الظاهر أن نجاسة الروثة المشار إليها إنما كانت باعتبار ما اشتملت عليه من الاستحالة إلى نتن وفساد، واعتباره راجح على

اعتبار احتمال الخصوصية، وهذا المعنى موجود في باقي الأرواث الموجودة، وكان في المعنى النصّ وارداً لنجاستها أيضاً، والله أعلم.

ثم بعد هذا في كون هذا محل ظهور ثمرة الخلاف على سبيل الحصر نظر، فإن بول ما يؤكل لحمه من الحيوان محل لظهوره أيضاً بين أبي حنيفة ومحمَّد كما سيأتي عن قريب، اللهمَّ إلا أن يقصد ما هو محل لظهوره بينه وبينهما مجتمعين، وفيه ما لا يخفى.

[م] وَفي غُنْيَةِ الفُقهاءِ: بَوْلُ الحمارِ وَخرء الدَّجاجِ وَالبَطِّ نَجِسُ نَجاسَةٌ غَليظَةٌ.

[ش] ولا حاجة إلى نسبته إلى كتاب واحد، فإنه في كثير من الكتب كذلك مع زيادة بالإجماع على اختلاف الأصلين في خُرْءِ الدَّجاج والبط، كما في التحفة والبدائع وغيرهما. نعم في البدائع: وفي الإوز عن أبي حنيفة روايتان: روى أبو يوسف عنه أنه ليس بنجس، وروى الحسن عنه أنه نجس، انتهى. وعلى رواية الحسن مشى غير واحد من المشايخ من غير إشارة إلى بيان خلاف، منهم قاضي خان، وصاحب الخلاصة حيث قالا: وخرء ما يؤكل لحمه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة؛ كخرء الدجاج والبط والإوزّ، فهو نجس نجاسة غليظة. وعليه مشى المصنف فيما سيأتي، حيث قال: وأما خرء ما يؤكل لحمه من الطيور سوى الدجاجة والبط والإوز بمنزلة خرء الدجاجة.

بقي الكلام في توجيه كون هذه الأشياء نجسة غليظة عند الكل، فأمّا كون نجاسة بول الحمار كذلك فظاهر فإنه مشى مع شمول نص الاستنزاه من البول مجمع على نجاسته مع عدم الحرج في مجانبته. وأمّا كون نجاسة خرء الدجاج والبط والأوز كذلك، فقد علَّلوها بكونه مستقذر عند ذوي الطباع السليمة لتغيره إلى نتن وفساد رائحته، فأشبه العذرة، بل هو أشبه بها من هذا الوجه. ولا يخفى أنه لا يكفي في إثبات المطلوب، بل إن تمّ أن يقال: أما على قول أبي حنيفة، فلوجود النصّ في نجاسته من غير معارض ولا عموم بلوى في إصابته، وهو قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157]. وأما على قولهما اختلاف بين العلماء السابقين لهما أو المعاصرين لهما في نجاسته وعدم البلوى في إصابته ثبت المطلوب، وإلا فمشكل. والظاهر عدم تمام الوجه في البط والأوز مطلقاً على قول الكل؛ لأنها قد تكون من الطائرات في الهواء وهي مما تذر، وفيه: فيقع به البلوى كما يشير إليه ما سنذكره من شرح الجامع الصغير لقاضي خان؛ فلا جرم أن في جامع الفتاوى: وخرء البط إن كان ما يعيش بين الناس ولا يطير، فكالدجاج. وإن كان يطير ولا يعيش بين الناس، فكالحمامة لإمكان التحرز في الأول دون الثاني؛ لأنه يذرق من الهواء، انتهى. لكن جعله خرء الحمام في الحالة المذكورة ملائم لما رواه الكرخي عن أبي حنيفة من طهارة خرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور، ولا لما رواه الهندواني عنه من كونه نجاسة خفيفة.

وَأَمَّا النَّجاسَةُ الخفيفَةُ كَبولِ مَا يُؤْكَلُ لحمهُ وخرءُ مَا لا يُؤْكَلُ لحمَهُ في روايةِ الهِنْدَواني. وقالَ محمَّد: كِلاهما طاهِرانِ.

وأما في الدجاج، فظاهر تمام الوجه فيه على قوله: إذا كانت لا يتحقق فيه إلا بطيرانه وذرقه في الهواء كما ذكرنا لانتفاء ذلك فيه على قولهما؛ لأنه قد نقل غير واحد منهم قاضي خان في شرح الجامع الصغير عن سفيان الثوري طهارة خرء الدجاج لمكان الضرورة والبلوى فيه لا يرفع هذا القول من الوجود، فلا جرم أن في خزانة الأكمل: وخرء الدجاجة في الثوب أكثر من قدر الدرهم يفسده عند أبي حنيفة، وعندهما: لا يفسده ما لم يبلغ فاحشاً.

تَنْبِيـهٌ:

ثم في الفتاوى الخانية: وخرء ما يؤكل لحمه من الطيور لا يفسد الماء إلا الدجاجة المخلاة، انتهى. وهذا يوهم أن غير المخلاة لا يفسد خرءها الماء القليل وليس كذلك، بل فرق بينهما في ذلك كما يفيده إطلاق عامّة الكتب، وسيأتي تفسير المخلاة. والدجاج: مثلث الدال، تقع في اللغة على الذكر والأنثى، واحدها دجاجة، والبط اسم جنس واحده بطة الذكر والأنثى هما معروفان، والله أعلم.

[م] **وَأَمَّا النَّجاسَةُ الخفيفَةُ كَبولِ مَا يُؤْكَلُ لحمهُ وخرءُ مَا لا يُؤْكَلُ لحمَهُ في روايةِ الهِنْدَواني. وقالَ محمَّد: كِلاهما طاهِرانِ.**

[ش] مثل للنجاسة الخفيفة بشيئين، الأول: بول ما يؤكل لحمه من الحيوانات، كالضأن والمعز والإبل والبقر، وهذا على قول أبي حنيفة ومحمد. وقال عطاء، والنخعي، والزهري، والثوري، ومحمد بن الحسن، ومالك، وأحمد: طاهر لحديث أنس: قَدِم ناس من عكل أو عُرينة فاجتووا المدينة، فأمرهم النبيﷺ بلقاح وأن يشربوا من أبوالها وألبانها، متفق عليه. ولهما أنه ورد في نجاسته وطهارته نصّان متعارضان.

وأما ما يفيده الطهارة، فحديث العرنيين. وأما ما يفيده نجاسته، فحديث: «استنزهوا من البول» وقد تقدّم تحريمهما. ويخص أبا يوسف مع ذلك وجود اختلاف العلماء في طهارته ونجاسته.

فإن قلت: قد تحرر فيما تقدَّم أن التخفيف عندهما يثبت بالتعارض كما بالاجتهاد، بل بطريق أوْلى خلافاً لمحمد لم يمشِ على هذا الأصل هنا.

قلت: لعل التعارض عنده يوجب التخفيف إذا لم يترجح مقتضى الطهارة، وهنا ترجح مقتضاها عنده. أما تحمل النص أقام على ما عدا المأكول جمعاً بينه وبين نصّ طهارة بول المأكول على ما فيه من نظر، وإما بمرجح غير ذلك ظهر له، والله أعلم.

....

وهذا ما تقدّم الوعد به، قالوا: وثمرة الخلاف تظهر في ثلاث مسائل:

إحداها: أن عند محمد إذا وقع في الماء القليل لا يفسده، ويتوضأ من ذلك الماء ما لم يضرّ غالباً عليه، وعندهما ينجسه، فلا يجوز منه الوضوء.

الثانية: إذا أصاب الثوب لا يمنع جواز الصلاة عند محمد مطلقاً، ويمنع عندهما إذا فحش.

الثالثة: يحل شربه عند محمد للتداوي وغيره، وعند أبي يوسف: للتداوي فقط، وعند أبي حنيفة: لا يحلّ شربه أصلاً.

قال في البدائع: واحتجّ محمد بحديث العرنيين مع قوله ﷺ: «لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم».

وقوله: ليس في الرجس شفاء، فثبت أنه ظاهر. ولهما حديث عمار: «إنما يغسل الثوب من خمس»، وذكر من جملتها: البول مطلقاً من غير فصل. وحديث: «استنزهوا من البول». وقوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157]، ومعلوم أن الطباع السليمة تستخبثه، وتحريم الشيء لا لكرامته واحترامه ينجس له شرعاً، ولأن معنى النجاسة موجود فيه، وهو الاستقذار الطبيعي لاستحالته إلى فساد، وهي الرائحة المنتنة، فصار كروثه وكبول ما لا يؤكل لحمه.

وأما حديث العرنيين، فقد ذكر قتادة أن النبيّ ﷺ أمر بشرب ألبانها دون أبوالها، فلا يصح التعلق به على أنه يحتمل أن النبي ﷺ عرف بطريق الوحي شفاءهم فيه ولا شفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء، كتناول الميتة عند المخمصة، والخمر عند العطش، وإنما لا يباح ما لا يستيقن بحصول الشفاء به. ثم عند أبي يوسف يباح شربه للتداوي لحديث العرنيين. وعند أبي حنيفة: لا يباح لأن الاستشفاء بالحرام الذي لا يتيقن حصول الشفاء به حرام، وكذا لا يعقل فيه الشفاء، ولا شفاء فيه عند الأطباء. والحديث محمول على أنه ﷺ عرّف شفاء أولئك فيه على الخصوص، انتهى.

قلت: وهذا بعد ما فيه من المجال للبحث من غير ما وجه ما يفيد أن نجاسته عندهما غليظة، فتأمله.

ثم على تقدير أن تكون غليظة يشكل بما تقدّم من تفسيرها على قول الإمام أبي حنيفة، وعلى قولهما أيضاً لوجود صورة التعارض ووجود الاختلاف، ثم لقائل أن يقول: وتظهر أيضاً ثمرة الخلاف في مسألة رابعة، وهي ما إذا أصاب اليدين، فعند محمد: يمنع جواز الصلاة مطلقاً. وعندهما: يمنع إن فحش. إذا قلنا بأنها خفيفة، وأن الخفة تظهر في البدن أيضاً كما في الثوب كما

وَأَمَّا بَوْلُ الهرَّةِ، فَفي ظاهرِ الرِّوايَةِ: نَجسٌ نَجاسةٌ غليظةٌ.

أشرنا إليه سالفاً، وإن زاد على قدر الدرهم مساحة إن كانت غليظة، والله أعلم.

الثاني: ما لا يؤكل لحمه من الطيور كما الصقر والباري والحدأة، وكان الواجب على المصنف أن يقيد به وقيَّد كونه نجساً نجاسة خفيفة رواية الفقيه أبي جعفر الهندواني - يعني عن أبي حنيفة - لأن في رواية الكرخي عنه أنه ظاهر. ثم ما ذكر المصنف من أن كلاً من بول ما يؤكل لحمه من الطيور، بل الصواب على ما عليه عامّة الكتب أنه نجس نجاسة غليظة عند محمد، وأنّ عن أبي يوسف أنه طاهر كقول أبي حنيفة في رواية الكرخي عنه. واختلف في كون أبي يوسف مع أبي حنيفة على رواية الهندواني، فقيل: هو مع أبي حنفة أيضاً، وعليه مشى فخر الإسلام. وقيل: مع محمد وعليه مشى نجم الدين النسفي ومَن تبعه. فلا جرم أن ليس في بعض النسخ: وقال محمد... إلى آخره، بل فيه مكانه: وفي رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه طاهر، انتهى.

أي: خرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور طاهر، وجه قول محمد أنه وجد معنى النجاسة فيه لإحالة الطبع إياه إلى خبث ونتن رائحة، فأشبه خرء غير المأكول من البهائم، ولا ضرورة إلى إسقاط اعتبار نجاسته لعدم المخالطة لأنها تسكن المروج والمفاوز بخلاف الحمامة ونحوها.

قلت: ويشكل عليه أن خلاف مثل أبي حنيفة فيه مؤثر في التخفيف عنده، وقد وجد ولعله لم يثبت عنده قول أبي حنيفة وأبي يوسف بطهارته. وجه رواية الهندواني: أن فيه ضرورة لذرقها من الهواء وتعذر التحامي عنه، فخفَّ حكمه؛ لأن عموم البلوى توجب التخفيف. وجه رواية الكرخي: أنه لما تعذر صون الثياب والأواني عنه لما ذكرنا من الضرورة وجب إسقاط النجاسة دفعاً للحرج، وفيه نظر. ثم شمس الأئمة السرخسي وشيخ الإسلام جواهر زاده على أنه طاهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وعليه مشى صاحب البدائع، وذهب صاحب الهداية وقاضي خان إلى أن الأصح أنه نجس نجاسة خفيفة عندهما، وعليه مشى في الكافي، وهوالأوجه.

ثم قيل: لو وقع في الإناء يفسده، لأنه يمكن صون الأواني عنه بالتغطية إذ هو معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة، بل تفريط بخلاف الثوب والبدن. وبه أخذ أبو بكر الأعمش، وقيل: لا يفسده للضرورة في الجملة.

[م] **وَأَمَّا بَوْلُ الهرَّةِ، فَفي ظاهرِ الرِّوايَةِ: نَجسٌ نَجاسةٌ غليظةٌ.**

[ش] ولا بأس بنقل ما حصرنا في هذه المسألة ثم نذكر ما يظهر لنا فيها، ففي فصل فيما يقع في البئر، من الفتاوى الخانية: وبول الهرة والفأرة وخرؤهما نجس في أظهر الروايات يفسد الماء والثوب. ثم في فصل في النجاسة التي تصيب الثوب منها: واختلف المشايخ في بول الهرة والفأرة

وأَمَّا خُرْءُ ما يُؤْكَلُ لحمَهُ مِنَ الطيورِ سِوَى الدَّجاجةِ والبَطِّ والإِوزِّ طَاهرٌ، كالحمامَةِ وَالعُصْفُورِ وَنَحْوِهما.

إذا أصاب الثوب، قال بعضهم: يفسد إذا زاد على قدرالدرهم، وهو الظاهر، وقال بعضهم: لا يفسد أصلاً. وعلى هذين القولين اقتصر في الخلاصة.

رجعنا إلى الخانية: وقال بعضهم: يفسد إذا فحش ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لا في سلب النجاسة، انتهى. وفي الولوالجية: السنور إذا بال في البئر يُنزَحُ ماؤها لأن بوله نجس بالاتفاق، ولهذا إذا أصاب الثوب أفسده إن كان زائداً على قدر الدرهم. وفي الملتقط: بول الهرة نجس نجاسة غليظة. وفي شرح الزاهدي: وخرء دود القز وخرء الفأرة وبولها نجس. وعن محمد: لا بأس ببولها وبول السنّور الذي يعتاد البول على الناس نجس نجاسة خفيفة، وبول السنّور الذي ليس له هذه العادة نجس نجاسة غليظة. أمّا النجاسة، فلشمول نصّ الاستنزاه عن البول لا مع ما فيه من الاستقذار الطبيعي الذي هو إمارة النجاسة. وأما التخفيف في السنور المعتاد للبول على الناس، فلعموم البلوى به مع تعذّر الاحتراز عنه أو عسره، وإيجابه للتخفيف أشبه من إيجابه لسلب النجاسة عنه. وأمّا كون نجاسة بول ما لم يعتد البول على الناس مغلظة، فلفقد هذا المعنى الموجب للتخفيف فيه. ومن هنا فصَّل بعضهم بين الذكر والأنثى، فقال: يُعفى عن بول الذكر لا الأنثى؛ لأن الذكر يرمي بوله لا الأنثى. وبعضهم بين بوله في زمان شقه وبين بوله في غير ذلك الزمان، وما ذكرناه أحسن.

ثم لو قيل بأن هذا التفصيل غير مخالف عند التحقيق لما في ظاهر الرواية بأن يكون ما فيها من كون نجاسة بول السنّور مغلظة موضوعاً في السنّور باعتبار حالة جنسه الأكثرية، فإن الأصل إعطاء الأحكام للشيء باعتبار ما هو العادة المستمرة فيه غالباً، لا باعتبار الحالة العارضة له أحياناً. وبالنسبة إلى بعض أفراده، فإنه يصير بمنزلة النادر الخارج عن الأصل بعارض. ثم لا يعد ما له من الخصوصية الزائدة على سائر الأفراد باعتبار ما عُرض له من العارض المقتضي لتلك الخصوصية مخالفة لما هو الوتيرة في الجنس أصالة لم يكن بعيداً وكيف لا، وفيه جمع بين ظاهر الرواية وبين القول بما يقتضيه الدليل من التخفيف، ولا يبعد أن يكون رواية أيضاً كما يشير إليه لفظ قاضي خان، ويتعيَّن أن يكون المراد بالرواية الشاذة القول بالطهارة، والله تعالى أعلم.

[م] **وأَمَّا خُرْءُ ما يُؤْكَلُ لحمَهُ مِنَ الطيورِ سِوَى الدَّجاجةِ والبَطِّ والإِوزِّ طَاهرٌ، كالحمامَةِ وَالعُصْفُورِ وَنَحْوِهما.**

[ش] والوجه فيه ظاهر، وقال الشافعي: خرء ما يؤكل لحمه مطلقاً نجس؛ لأن الطبع قد أحاله

وَلَوْ وَقَعَ في الماءِ لا يُفْسِدُه لِعُمومِ البَلْوى.

إلى فساد، فوجد معنى النجاسة فيه. ولنا الإجماع العملي للأمة على اقتناء الحمامات في المساجد، ولا سيما في المسجد الحرام، فإنها فيه مقيمة من غير نكير من أحد من العلماء، مع العلم بما يكون منها. والأمر بتطهير المساجد كما في حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أمر النبي ﷺ ببناء المساجد في الدور، وأن تنظف وتطيَّب، رواه ابن حبان في صحيحه، وأحمد، وأبو داود وغيرهم. وفي البدائع وغيرها: ورُوي عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن حمامة ذرقت عليه فمسح وصلى. وعن ابن مسعود مثل ذلك في العصفور، وبه تبين أن مجرد إحالة الطبع لا يكفي للنجاسة ما لم يكن للمستحيل بين، وحيث رائحة تستخبثه الطباع السليمة، وذلك منعدم هنا. وقد حكى مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة الإجماع على الطهارة أيضاً، انتهى مختصراً.

تَنْبِيهٌ:

ثم قيل: هذا في حمامة يقل علفها، أما التي يكثر علفها، فَتَثلِطُ ثَلْطاً، فما ينفصل منها يكون نجساً لخبث رائحته. لكن في شرح الجامع الصغير لقاضي خان: والأصح أن الكل طاهر.

وأمّا استثناء خرء الدجاج والبط والإوز، فقد تقدّم وجهه مع ما في الخانية وما عليها. وضبط الدجاج والبط والإوز بكسر الهمزة وفتح الواو اسم جنس، واحده إوزة، والوز لغة فيه كما حكاه في المغرب. قال ابن قتيبة: والعوام يقولون: وزة، وتعقب بأنها لغة بني تميم كما حكاها البطليوسي، والحمامة واحدة الحمام، وهو ما عب وهدر، والعبّ: شدة جرع الماء من غير تنفس، والهدر: ترجيع الصوت ومواصلته من غير تقطيع له، فيدخل القمري والدبسي واليمام وغيرها. والعصفور ـ بضم العين ـ وحكاه ابن رشيق بالفتح، وقيل: إنما سُمِّي عصفوراً لأنه عصى وفرّ.

[م] **وَلَوْ وَقَعَ في الماءِ لا يُفْسِدُه لِعُمومِ البَلْوى.**

[ش] أي: لو وقع في الماء القليل خرء ما يؤكل لحمه من الطير إلا ما استُثني لا ينجسه إذا كان الواقع قليلاً لعموم البلوى بإصابته بواسطة ذرقها من الهواء مع كثرة المخالطة والحرج بتغطية الأواني ونحوها بالنهار.

قلت: ثم هذا على قول القائلين بأنه طاهر من الأصل، فلا ينجسه أصلاً، سواء كان الواقع قليلاً أو كثيراً في ماء قليل أو كثير، وإنما يخرجه عن الطهور إذا غلب عليه وأخرجه عن حدّ الإطلاق كما هو الحكم في غيره مِنَ المياه المخالطة لها غير هذا من الأشياء الطاهرة، وممن حكى هذين القولين شيخ الإسلام في مبسوطه، وصاحب خزانة الأكمل فيها. ولعلَّ هذا القول الثاني أشبه. وظاهر البدائع والخانية ماشٍ عليه، ومِن هذا يُعرف أن ما في خزانة الأكمل: وأجمع أصحابنا أنه لو

وَكَذا بَعْرُ الفَأْرَةِ إِذا وَقَعَ في الدُّهْنِ لا يُفْسِدُه إِذا كانَ قَليلاً لِعُمومِ البَلْوى.

وَالبَيْضَةُ إِذا وَقَعَتْ مِنْ بَطْنِ الدَّجاجَةِ في الماءِ أَو المرَقِ لا يفْسُدُ، وَكَذَلِكَ السَّخْلَةُ أَو الإِنْفَحَةُ إذا خَرَجَتْ مِنْ شاةٍ مَيّتةٍ.

وقع في الإناء لم يفسد به الماء خلافاً للشافعي، انتهى. ليس على إطلاقه، بل يأتي فيه من البحث ما تنبَّهنا له، والحمد لله.

[م] **وَكَذا بَعْرُ الفَأْرَةِ إِذا وَقَعَ في الدُّهْنِ لا يُفْسِدُه إِذا كانَ قَليلاً لِعُمومِ البَلْوى.**

[ش] والظاهر أن القليل مفسر بما لم يغير ما وقع فيه، فيختلف مقداره باختلاف مقدار ذلك الشيء الواقع فيه، ففي محيط رضي الدين: بعر الفأرة إذا وقع في وقر حنطة وطُحنت أو في زق دهن لم يفسده ما لم يغيّر طعمه. ونقله في الذخيرة عن محمد بن مقاتل ومشى عليه غير واحد، منهم قاضي خان حيث قال: بعر الفأرة إذا وقعت في حنطة وطُحنت لا بأس بالدقيق إلا أن يكون كثيراً يظهر أثره بتغير الطعم وغيره، وهذه زيادة حسنة. ثم هذا أَوْلى مما في الذخيرة. وقال الحسن بن زياد: لو أن جعراً من جعر الفأرة وقعت في وقر حنطة لم يجز أكلها. قال في المغرب: جعر الفأرة ونحوها وهو للسَّبُعِ في الأصل، انتهى.

والفأرة: الحيوان المعروف. قال النووي: وقد غلط من قال من الفقهاء وغيره أن الفأرة لا تهمز أو فرَّق بين فأرة المسك وهي نافجتُهُ والحيوان، بل الصواب أن الجميع مهموز لكن يخفف بترك الهمزة، كما في نظائره كرأس وشبهه.

تتميـم:

في الفتاوى الخانية: خبز وُجد في خلاله بعر الفأرة إن كان البعر على صلابته يُرمى البعر ويؤكل الخبز. زاد في مختارات النوازل: وإن كان متفتتاً ما لم يتغير طعمه يؤكل أيضاً.

[م] **وَالبَيْضَةُ إِذا وَقَعَتْ مِنْ بَطْنِ الدَّجاجَةِ في الماءِ أَو المرَقِ لا يفْسُدُ، وَكَذَلِكَ السَّخْلَةُ أَو الإِنْفَحَةُ إذا خَرَجَتْ مِنْ شاةٍ مَيّتةٍ.**

[ش] اعلم أن البيضة والسخلة وهي تقال للغنم ساعة تضعه أُمّه؛ سواء كان من الضأن أو المعز، ذكراً كان أو أنثى إذا وقعت في الماء أو المرقة أو الثوب. ففي الوقائع: إحداهما فيه اختلاف المشايخ، فقيل: لا تفسد رطبتين كانتا أو يابستين ما لم يعلم أن عليهما قذراً؛ لأن رطوبة المخرج ليست بنجسة، ولهذا قالوا: مجرى البول طاهر حتى يطهر موضع المني بالفرك. وممَّن قال بهذا

....

نصير بن يحيى، ومشى عليه قاضي خان، وهو ظاهر إطلاق المصنف. قالوا: وهو قياس قول أبي حنيفة، كما سنذكره.

وقيل: إن كانتا رطبتين أفسدتا ذلك حتى لو حمل الراعي السخلة كما سقطت من أُمها وهي مبتلة وأصاب بللها الثوب أكثر من قدر الدراهم منعت جواز الصلاة أو وقعت في الماء أفسدته لأنهما خرجتا من مخرج نجس بعدما انتقلت من معدنهما، وإن كانتا يابستين لا يفسدان ذلك لأنهما إذا يبستا فقد طهرتا. قالوا: وهذا القياس يوافق قياس قولهما، وعلى هذا مشى في الخلاصة مقتصراً عليه.

وأما الإنفحّة ـ بكسر الهمزة وفتح الفاء وتخفيف الحاء وتشديدها ـ وفي الملتقط: السخلة إذا خرجت من أُمّها فتلك الرطوبة طاهرة لا يتنجس بها الثوب ولا الماء إذا وقعت فيه، وكذا البيضة لا ينجس. وعندهما ينجس، وهو الاحتياط. انتهى.

وفي القاموس: وقد تكسر الفاء، وقد يقال: مَنْفَحَة ومِنْفَحة شيء يُستخرج من بطن الجدي الراضع أصفر يعصر في صوفة مبتلّة فيغلِّظ الجبن، ولا يكون إلا لكل ذي كرش، يقال: هي كرشه إلا أنه ما دام رضيعاً سُمِّي ذلك الشيء أنفحة، فإذا فطم ورعى في العشب، قيل: استكرش؛ أي: صارت أنفحته كرشاً. فقال أبو حنيفة: هي طاهرة مطلقاً. وقالا: هي نجسة إن كانت مائعة ويتعذر طهرها، وظاهرة إن كانت جامدة ويغسل ظاهرهما وينتفع بها، وعلى هذا الخلاف. وفي المائعة لبن الميتة لهما أن الوعاء ينجس بالموت؛ لأنه متصل بالميت وله روح، فيحله الموت فينجس ما في الوعاء لمجاورته كما لو جُعل في إناء نجس. وأمّا ما كان جامداً مقتصرة على ظاهره فتزال بالغسل، وله أن كلاً من النفحة والموت لا يحله الموت، فلا يتنجس بالموت ولا يتنجس بنجاسة الوعاء؛ لأنها كانت في معدنه، والشيء ما دام في معدنه لا يتنجس بمجاورة النجس. وكيف لا؟ وقد قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾[النحل:66]، فوصف اللبن مطلقاً بالخلوص والسبوغ مع خروجه من بين فرث ودم، وذا آية الطهارة، فلا جرم أن انعقد الإجماع على أنه طاهر إذا انفصل منها في حال الحياة.

تَنْبِيهٌ:

وقد عرفت من حمله هذا أن نفس الوعاء الذي سيصير كرشاً نجس بالاتفاق، وأن المراد بالإطلاق بكون الإنفحة طاهرة عنده متنجسة عندهما إذا كانت مائعة، وهو ما اشتمل عليه الوعاء المذكور فقط. ثم هذا كله إذا كانت الإنفحة من شاةٍ ميتة كما ذكره المصنف. أما إذا كانت من ذكية، فهي طاهرة مطلقاً بالإجماع.

أَمَّا الماءُ المستعمَلُ نَجِسٌ نَجاسةٌ غَليظةٌ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: نَجاسةٌ خَفيفةٌ، وَعِندَ محمَّدٍ: طَاهِرٌ غير طَهُورٍ، وَبِهِ أخذَ أكثرُ المشايخِ.

[م] **أَمَّا الماءُ المستعمَلُ نَجِسٌ نَجاسةٌ غَليظةٌ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَعِنْدَ أَبي يُوسُفَ: نَجاسةٌ خَفيفةٌ، وَعِندَ محمَّدٍ: طَاهِرٌ غير طَهُورٍ، وَبِهِ أخذَ أكثرُ المشايخِ.**

[ش] الكلام في الماء المستعمل في أربعة فصول تعرَّض المصنف لفصلين منها، أحدهما هذا ـ أعني بيان صفته من الطهارة والنجاسة ـ وهذا ـ والله أعلم ـ هو الحامل له على ذكره في هذا الفصل، وإلا فقد كان فصل المياه به أليق. ففي التحفة والبدائع ذكر في ظاهر الرواية أنه لا يجوز التوضيء به، ولم يذكر أنه طاهر أو نجس. وعن أبي حنيفة في صفته روايات نجس نجاسة غليظة، وهي رواية الحسن عنه، وبها أخذ الحسن، ووجَّهها على ما قالوا القياس على الماء المزيل للنجاسة الحقيقية، فإن نجاسته غليظة، فكذا هذا الماء المزيل للنجاسة الحكمية، بل يطريق أوْلى لأنه يعفى عن قليل الحقيقية، ولا يعفى عن قليل الحكمية.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا ما يعدم فيه من البحث ما فيه إنما تثبت نجاسته ما أُزيل به الحدث والاستعمال لا يبق فقط عليه كما ستسمع، ونجس نجاسة خفيفة، وهي رواية أبي يوسف عنه، وبها أخذ أبو يوسف ووجهها القياس المذكور أيضاً إلا أنه جعلت نجاسة خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر صيانة الثياب عنه، واختلاف العلماء في نجاسته وطاهرغير طهور، وهي رواية محمد بن الحسن عنه، وبها أخذ محمد، ووجهها أنه طاهر لاقى طاهراً، فمن أين اكتسب النجاسة؟ نعم، زالت عنه صفة الطهورية؛ لأن الماء متى استُعمل في محل انتقل حكم المحل إليه. ثم حكم أعضاء المحدث والخبث إذا لم يكن عليها نجاسة حقيقية جواز الصلاة معها حتى لو صلّى حاملاً لها جازت صلاته، ولا يجوز صلاتهما ما لم يزيلاحدثهما، فتحول هذا الحكم إلى الماء، فيجوز الصلاة معه ولا يجوز الصلاة به لو توضأ به. ويشهد له ما في الصحيح عن جابر، قال: جاءني رسول الله ﷺ يعودني وأنا مريض لا أعقل، فتوضأ وصبَّ عليّ وضوءه. وفي التحفة والبدائع: ثم مشايخ بلخ حققوا الخلاف على الوجه الذي ذكرنا، ومشايخ العراق قالوا: إنه طاهر غير طهور بلا خلاف بين أصحابنا. زاد في البدائع: حتى رُوي عن القاضي أبي حازم العراقي أنه كان يقول: نرجو أن لا تثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن أبي حنيفة، وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر. وفي محيط رضي الدين والتحفة: وهو الأشهر عن أبي حنيفة، والأقيس. وفي الاختيار: وهو اختيار أكثر المشايخ لأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتبادرون إلى وضوء رسول الله ﷺ، فيمسحون وجوههم به، ولو كان نجساً لمنعهم كما منع الحجام من شرب دمه، انتهى. وقال نجم الدين الزاهدي: وقد صحب الروايات عن الكل سوى الحسن أن الماء المستعمل طاهر، وعليه

والمستعمَلُ كُلُّ مَا أُزيلَ بِهِ حَدَثٌ أَوِ اسْتُعْمِلَ في البَدَنِ عَلى وَجْهِ القُرْبَةِ.

الفتوى. وكذا قال غيره: أن الفتوى عليه، فلا جرم أنْ قال المصنف ما قال، ووقع في بعض النسخ أيضاً: الفتوى على قول محمد تأتي الفصلين بيان تفسير الماء المستعمل وهو سابق في الاعتبار على بيان الفصل الأوّل؛ لأن الحكم على الشيء فرع تصوّره، إلا أنه وقع للمصنف وغيره تقديم الفصل الأول عليه اهتماماً به، وإلى هذا أشار المصنف بقوله:

[م] والمستعمَلُ كُلُّ مَا أُزيلَ بِهِ حَدَثٌ أَوِ اسْتُعْمِلَ في البَدَنِ عَلى وَجْهِ القُرْبَةِ.

[ش] والتحقيق في هذا الفصل أن الماء المستعمل ما رفع حدثاً، سواء كان معه نية قربة أو لا وما يقرب به سواء رفع حدثاً أو لا، وما سقط به الفرض عن عضو يغمسه فيه من غير حاجة إلى غمسه، فالماء الذي رفع الحدث مع نية القربة ما انفصل من أعضاء المحدث المتوضىء بدون النية، والماء الذي تقرب به بدون رفع الحدث من غير نية القربة ما انفصل من أعضاء المتوضىء بالنية. ثانياً وهو متوضىء والماء الذي سقط به الفرض عن عضو يغمسه فيه لا لحاجة تدعوه إلى غمسه الذي في الإناء الذي إذا أدخل المحدث يده أو رجله فيه لا لحاجة، ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث، فسقوط الفرض عن اليد مثلاً يقتضي أن لا تجب إعادة غسلها مع بقية الأعضاء، ويكون ارتفاع الحدث موقوفاً على غسل الباقي، وإنما قيّدنا بقولنا: لا حاجة إلى غمسه لأنه لو دعت حاجة إلى غمس اليد في الإناء لإخراج الكوز الساقط فيه وليعرف حرارة الماء ونحو ذلك يسقط الفرض ولا يصيرُ الماء مستعملاً إلا بنية القربة. وعند زفر والشافعي: لا يصير مستعملاً إلا بإزالة الحدث. وفي البدائع: وهذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصاً، ولكن مسائلهم تدلّ عليه، والصحيح قول أبي حنيفة وأبي يوسف، انتهى.

وقال القدوري: كان شيخنا أبو عبد الله يقول: الصحيح عندي من مذهب أصحابنا أن إزالة الحدث توجب استعمال الماء ولا معنى لهذا الخلاف إذ لا نصَّ فيه، وإنما لم يأخذ الماء حكمَ الاستعمال في مسألة طلب الدلو لمكان الضَّرورة؛ إذ الحاجة إلى الانغماس في البئر لطلب الدلو مما يكثر، ولو احتاجوا إلى نزح كل ماء البئر كل مرة تحرجوا حرجاً عظيماً، فصار كالمحدث إذا غرف الماء بكفّه لا يصير مستعملاً، بلا خلاف. وإن وجد إسقاط الفرض لمكان الضرورة، وستأتي هذه المسألة في الكتاب، وقد كان ذكرها هنا أليق.

وبقي هنا فصلان لم يتعرض لهما المصنف:

أحدهما: متى يصير مستعملاً فيه اختلاف، والصحيح عندنا أنه متى زايل العضو كان مستعملاً، سواء استقرَّ في مكان أو لم يستقرّ؛ لأن سقوط الاستعمال حال تردده على العضو للضرورة، ولا

امْرَأَةٌ غسلَتْ القِدْرَ أَوِ القِصاعَ أَوْ يَدَيْهَا من الوسَخِ أوِ العجينِ لا يَصيرُ الماءُ مستَعْمَلاً.

وَكُلُّ إهابٍ دُبغَ فقَدْ طَهُرَ وجازَتْ الصَّلاةُ مَعَهُ، إلا جِلد الآدميِّ وَالخِنْزيرِ.

ضرورة بعد الانفصال.

ثانيهما: في بيان حكمه، وحكمه أنه لا يطهر الأحداث ولكنه يزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن عن أبي حنيفة ومحمد، ويكره شربه ولا يحرم ويعجن به، نقله الزاهدي عن محمد.

فــرع:

قال في البدائع: وعلى هذا الأصل يبنى أن التوضىء في المسجد مكروه عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لا بأس به إذا لم يكن عليه قذر، فمحمد مرَّ على أصله أنه طاهر، وأبو يوسف على أصله أنه نجس. وأما عند أبي حنيفة، فعلى رواية النجاسة لا يشكل. وأما على رواية الطهارة، فلأنه مستقذر طبعاً، فيجب تنزيه المسجد عنه، كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم. وفي الخانية: وإن توضأ في إناء في المسجد جاز عندهم.

[م] **امْرَأَةٌ غسلَتْ القِدْرَ أَوِ القِصاعَ أَوْ يَدَيْهَا من الوسَخِ أوِ العجينِ لا يَصيرُ الماءُ مستَعْمَلاً.**

[ش] أما القدر والقصاع ونحوها من الأعيان الطاهرة؛ كالبقول والثمار والثياب والأحجار، فلأن الجمادات لا يلحقها حكم العبادات، ولا توصف بحدث فيُزال. وأما يد المرأة، فلعدم القربة والحدث، لأن الفرض أنها لم تنوِ بذلك قربة، وهي غير محدثة أحد الأحداث، من الحدث الأصغر والأكبر وما في معناه من الحيض والنفاس بعد الانقطاع. أما لو نوت بذلك قربة بأن غسلتها من الطعام أو للطعام لقصد إقامة السنّة كان ذلك الماء مستعملاً، سواء كانت طاهرةً أو غير طاهرة، وكذا لو كانت محدثة أحد الأحداث المذكور بالشرط المذكور في الحيض والنفاس لسقوط الفرض بذلك.

[م] **وَكُلُّ إهابٍ دُبغَ فقَدْ طَهُرَ وجازَتْ الصَّلاةُ مَعَهُ، إلا جِلد الآدميِّ وَالخِنْزيرِ.**

[ش] الإهاب ـ بكسر الهمزة ـ اسم للجلد قبل أن يُدبغ، كما ذكره أهل اللغة. وفي الفائق: وإنما سُمِّي إهاباً لأنه أُهبة للحي وبناء للحماية له على جسده، كما يقال له: المسك لإمساكه ما وراءه، فإذا دُبغ صار أديماً أو صرماً أو جراباً.

والأصل في هذه المسألة ما عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «أيما إهاب دُبغ، فقد طهر» أخرجه النسائي، وابن ماجه، والترمذي وصححه. وعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول

وَذَكَرَ في الشرْحِ: كُلُّ حَيوانٍ إِذا ذُبِحَ بالتَّسْمِيَةِ طَهُرَ جِلْدَهُ ولحمُهُ وَشَحْمُهُ وَجميعُ أَجْزائِهِ، سِوَى الخنزيرِ؛ سواءٌ كانَ مأكولَ اللَّحْمِ أَوْ غيرُ مَأكولِ اللَّحْمِ.

اللهﷺ: «دباغ جلود الميتة طهورها» أخرجه ابن حبان في صحيحه من هذين النصين. وإن كان يتناول جلد الآدمي والخنزير إلا أن جلد الخنزير يرخص من عمومه لما تقدّم من ظاهر نصّ القرآن.

وأما جلد الآدمي، فعلَّل تخصيصه منه بالكراهة، وهو غير موجب لذلك، فلا جرم أن في الحاوي القدسي: وجلد الآدمي يطهر أيضاً ـ يعني بالدّباغ ـ لكن لا يجوز استعماله لحُرمته. وفي محيط رضي الدين وغيره: أما جلد الإنسان إذا دُبغ يندبغ لكن يحرم سلخه ودبغه والانتفاع به احتراماً له كما لا يحل الانتفاع بشعره.

قلت: وقد حكى ابن حزم إجماع المسلمين على ذلك، ومن المشايخ من تردد في قبوله الدباغ، وأجاب بالطهارة على تقدير الاندباغ؛ كصاحب التحفة، وصاحب البدائع. وفي شرح الزاهدي، وفي شرح السرخسي لمختصر القدوري وغيره: وجلد الآدمي لا يحتمل الدباغ، ولو احتمله يطهر لكن يُحرم الانتفاع به لكرامته، لا لنجاسته. انتهى.

فعلى هذا، فالصواب عدم استثنائه هنا، وقد كان الوجه أن يقول المصنف: فجازت الصلاة معه أو وجازت. وفي نسخة مكان (معه) لفظ عليه، وكان في اقتصاره على قوله: فقد طهر كفاية، وكأنه قصد بالتصريح جواز الصلاة معه أو عليه التعريض بنفي ما هو المشهور عند المالكية من أن جلد الميتة إذا دُبع طَهُر طهارة مقيدة يجوز استعماله في اليابسات والماء وحده، ولا يباع ولا يصلى به ولا عليه، كما ذكره ابن الحاجب وغيره. فإن هذا التقييد غير ظاهر الوجه وخلاف إطلاق النصّ.

[م] **وَذَكَرَ في الشرْحِ: كُلُّ حَيوانٍ إذا ذُبِحَ بالتَّسْمِيَةِ طَهُرَ جِلْدَهُ ولحمُهُ وَشَحْمُهُ وَجميعُ أَجْزائِهِ، سِوَى الخنزيرِ؛ سواءٌ كانَ مأكولَ اللَّحْمِ أَوْ غيرُ مَأكولِ اللَّحْمِ.**

[ش] يريد بالشرح: شرح الإمام الإسبيجابي على ما في مختصر الطحاوي، وكان الذي شجعه على إرادته بهذا اللفظ ذكره في ديباجة الكتاب التقاطه منه ثم بالنسبة إليه مرة قبيل فصل في المياه، ومن قبل فصل في نواقض الوضوء، ولكن العهد بهذه القرينة بعيد.

ومن ثمة وقع في بعض النسخ: وذكر في شرح الإسبيجابي، وقد كان في قوله فيما مضى: وأما إذا ذُبح بالتسمية... إلى آخره ما يُغني عن هذا، وقد ذكرنا ثمة ما يلحق هذا العموم من التخصيص بالنسبة إلى الجلد، وما في اشتراط التسمية وباقي الشروط للذكاة الشرعية، وما في هذه الذكاة من خلاف. وجملة: ممّا يتبع في ذلك من الفوائد، وأن طهارة اللحم والشحم اختيار طائفة من المشايخ

وَجِلْدُ الآدمِيِّ إِذا وَقَعَ مِقْدارُ ظفرٍ في الماءِ يُفْسِدُ الماءَ.

وَفي الخاقَانِيَّةِ: كُلُّ مَا كانَ سُؤْرُهُ نَجِساً لا يَطْهُرُ لحمُهُ وَشَحْمُهُ وَجِلْدهُ بِالذَّكاةِ.

ورُوِيَ عن محمَّدٍ: جِلْدُ الكَلْبِ أَوِ الذِّئْبِ يَطْهُرُ بِالدَّبْغِ ....

دون آخرين، فستذكره بالمراجعة.

[م] **وَجِلْدُ الآدمِيِّ إِذا وَقَعَ مِقْدارُ ظفرٍ في الماءِ يُفْسِدُ الماءَ.**

[ش] وإن كان دونه لا يفسده، صرَّح به غير واحد من أعيان المشايخ، فمنهم من عبّر بأنه إن كان كثيراً أفسده، ون كان قليلاً لا يفسده، وأفاد أن الكثير ما كان مقدار الظفر، وأن القليل ما دونه. ثم في محيط الشيخ رضي الدين تعليلاً لفساد الماء بالكثير لأن هذا من جملة لحم الآدمي، وقد بان من الحي فيكون نجساً إلا أن في القليل تعذر الاحتراز عنه، فلم يفسد الماء لأجل الضرورة، وفيه قبل هذا: قال محمد: عصب الميتة وجلدها إذا يبس فوقع في الماء لا يفسده؛ لأن باليبس زالت عنه الرطوبات النجسة، انتهى. ومشى عليه في الملتقط من غير عزو إلى واحد، فعلى هذا ينبغي تقييد جلد الآدمي الكثير في هذه المسألة بكونه رطباً.

ثم لا يخفى أن فساد الماء به بعد ذلك مقيّد بكونه قليلاً كما سيذكره المصنف، لذلك إذاً كرَّر هذه المسألة فيما سيأتي.

[م] **وَفي الخاقَانِيَّةِ: كُلُّ مَا كانَ سُؤْرُهُ نَجِساً لا يَطْهُرُ لحمُهُ وَشَحْمُهُ وَجِلْدهُ بِالذَّكاةِ.**

[ش] وعليه أن هذا في الفتاوى الخانية بدون اللحم والشحم في سياق النقل عن الناطفي كما قدّمناه، لكن إذا كان بالذكاة لا يطهر جلده، فلأن لا يطهر شحمه ولحمه بها أولى، وقد ذكر ثمة من قال هذا ومشى عليه من التعقب، وأن صاحب البائع حكى اتفاق أصحابنا على أن غير مأكول اللحم غير الخنزير يطهر جلده بالذكاة، فراجعه.

[م] **ورُوِيَ عن محمَّدٍ: جِلْدُ الكَلْبِ أَوِ الذِّئْبِ يَطْهُرُ بِالدَّبْغِ.**

[ش] ففي الفتاوى الخانية: وذكر الناطفي عن محمد أنه إذا صلى على جلد كلب أو ذئب قد دُبِغَ جازت صلاته، وعن أبي يوسف ضد هذا، فعن العيون روى ابن سماعة عن أبي يوسف: أنه لا خير في جلد الكلب والذئب وإن دُبِغا، ولا تلحقهما الطهارة. وفي الخلاصة: وقال أبو يوسف: لا يطهر جلد الكلب إذا دُبع ولا تلحقه الذكاة، قال: ولا أعرف قولاً عن أبي حنيفة، انتهى.

فما عن محمد يفيد أن الكلب والذئب ليسا بنجسي العين، ويريد قول القائل من المشايخ ما

وَعَصبُ الميتَةِ وَعَظْمُها وقَرْنها ورِيشُها وصُوفُها وَظِلْفُها طَاهرٌ إذا لم يَكُنْ عَلَيْها دُسُومَةٌ.

كان سؤره نجساً غير الخنزير إذا دُبِغَ يطهر جلده بالذكاة. وما عن أبي يوسف يفيد أنهما نجسا العين، ولم أقف على أن الذئب نجس العين عند أحدٍ من أهل المذهب إلا في هذه الرواية، وكان وجهها مع شذوذها فيه شبهه بالكلب في الصورة كما قال محمد في الفيل أنه نجس العين لشبهه بالخنزير، وكِلا هذين الوجهين ضعيف. وأما أن الكلب ليس بنجس العين عند محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فخلاف ظاهر كلامه. ففي البدائع: نصَّ محمد في الكتاب وقال: وليس الميت بأنجس من الكلب والخنزير، فدلَّ أنه نجس العين، انتهى. وسبقه إلى التنبيه على هذا شمس الأئمة السرخسي. وفي الذخيرة: وتجريد القدوري: أن عين الكلب نجس عند أبي يوسف ومحمد، حتى لو وقع في البئر وخرج حياً ينجسها، وإن انتفض وأصاب الثوب أكثر من قدر الدرهم لم تجز الصلاة فيه. وعن أبي حنيفة في الكلب إذا وقع في الماء ثم خرج حياً لا بأس به. وفي القنية: واختلف في نجاسة الكلب. والذي صحَّ عندي من الروايات في النوادر والأمالي أنه نجس العين عندهما، وعند أبي حنيفة ليس بنجس العين، انتهى. ومشى عليه في الحاوي القدسي، ونقل في النهاية عن شمس الأئمة السرخسي: والصحيح من المذهب عندنا أن عين الكلب نجس، وإليه يشير محمد كما قدّمناه. وعن مبسوط شيخ الإسلام: أن في طهارة جلده عن أصحابنا روايتين، وأن الظاهر من المذهب أنه لا يطهر، انتهى. وهو قول الحسن بن زياد على ما في النهاية أيضاً. وفي الذخيرة: وهو اختيار الفقيه أبي الليث، وعليه مشى قاضي خان في فتاواه، وفيها وفي غيرها أيضاً فروع عليه سيذكرها المصنف وفي الذخيرة، وذكر في شرح أحمدجي أن الكلب ليس بنجس العين، وهو اختيار الصدر الشهيد. وفي التحفة ومحيط الإمام رضي الدين والبدائع: والصحيح أنه ليس نجس العين. وفي موضع آخر من البدائع: وهذا أقرب القولين إلى الصواب، انتهى. ومشى عليه غير واحد من المشايخ.

[م] وَعَصبُ الميتَةِ وَعَظْمُها وقَرْنها ورِيشُها وصُوفُها وَظِلْفُها طَاهرٌ إذا لم يَكُنْ عَلَيْها دُسُومَةٌ.

[ش] والأكمل أن يقول: إذا لم يكن عليها ولا متصل بها رطوبة نجسة ولا دم مسفوح؛ لأن المعهود فيها في حالة الحياة الطهارة، فكذا بعد الموت، لأن الموت إنما يؤثر النجاسة فيما يحله الحياة، والحياة لا تحل هذه الأشياء، فلا يحلها الموت، فوجب الحكم ببقاء الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل له. على أنه إذا سلم أن نحو العصب والعظم يحله الحياة، فيحله الموت كما هو ظاهر النصّ، وهو الأشبه. وإن كان المشهور عن مشايخنا أنه لا يحله كل من الحياة والموت، فنفس الموت ليس بمنجس، وإنما المنجس الموت بسبب اختلاط الدم المسفوح والرطوبة النجسة، فهو غير موجود في هذه الأشياء أصالة، وليس الكلام إلا فيما كان كذلك.

ثم قد ورد من السنّة ما يدل على هذا، فعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول:

....

«﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ [الأنعام: 145] إلا كلّ شيء من الميتة حلال، إلا ما أكل منها. فأما الجلد والقرن والشعر والصوف والسن والعظم، فكله حلال؛ لأنه لا يذكى». وعن أُم سلمة زوج النبيﷺ: سمعت رسول اللهﷺ يقول: «لا بأس بمسك الميتة إذا دُبغ، ولا بأس بصوفها وشعرها وقرونها إذا غُسل بالماء» رواهما الدارقطني وتكلّم في بعض رجال سندهما.

وأخرج أبو داوُد، والطبراني، وأحمد عن ثوبان مولى رسول اللهﷺ، أنهﷺ قال له: «يا ثوبان، اشترِ لفاطمة قلادة من عصب، وسوارين من عاج». وروى البيهقي عن أنس: كان النبيﷺ إذا أخذ مضجعه من الليل وضع طهوره وسواكه ومشطه، فإذا هَبَّهُ اللهُ من الليل استاك وتوضأ وامتشط، قال: فرأيت النبيﷺ يمتشط بمشط من عاج.

وقد ذكر غير واحد من أهل اللغة: العاج عظم الفيل، الواحدة عاجة. وفي المحكم: العاج أنياب الفيلة، ولا يسمى غير الناب عاجاً، انتهى. وخطى الخطابي في تفسيره: العاج بالذَّبْلِ. ثم يشهد لهذه الجملة بالاعتبار ما في الصحيحين ومسند الإمام أحمد قولهﷺ في شاة ميمونة: «إنما حرم أكلها»، وفي لفظ: «لحمها»، فحصر الحُرمة في الأكل أو اللحم، فدلَّ على أن ما عداه لا يحرم الانتفاع به، فدخلت سائر الأجزاء المذكورة وما شابهها. وقال الشافعي: هذه الأشياء كلها نجسة إلا أن النووي قال: صحَّ رجوع الشافعي عن تنجيس شعر الآدمي ووافقنا على الصوف والشعر والوبر مالك وأحمد، ووافقت المالكية على المشهور عندهم الشافعي في القرن والعظم والظلف والظفر وفيما هو شبيه العظم مما حله الدم.

والرطوبة من الريش، وأما ما هو شبيه الشعر منه وهو الزغب المكتنف للقصبة فهو عندهم كالشعر، وأما ما بعد التشبه بالعظم منه، فلهم فيه قولان: الطهارة وعدمها كما في أطراف القرون، فإن عندهم فيه قولاً آخر وهي أنها طاهرة دون أصولها. هذا وفي غاية البيان: وقال القدوري في شرحه: وأما العصب ففيه روايتان، إحداهما: أنه طاهر لأنه عظم غير متصلب، فهو كسائر العظام. والرواية الأخرى: أنه نجس بدلالة أن فيه حياة، والحس يقع به، فينجس بالموت، انتهى. فما في الكتاب ماشٍ على الرواية الأولى كما في المختار وغيره. وأما صاحب النهاية، فبعيد أن ذكر أن فيه روايتين اقتصر على الثانية، فهو جنوح منه إلى اختيارها، وقد ظهر مما قدمنا أن المراد بالعظم والعصب اليابسان كما وقع عليه التقييد لهُما به هكذا في الحاوي القدسي وغيره، وسنذكر من الرواية زيادة على ما قدّمناه عن محمد على ما يشهد أيضاً بهذه الإرادة.

ثم في المعرب: والغصب بفتحتين الأصغر من أطناب المفاصل، والعقب الأبيض منها

وَأَمَّا جلدُ الفيلِ، فَيَطْهُرُ بالدِّباغَةِ وَعَظْمُهُ طاهرٌ يجوزُ بَيْعُه إلَّا عِنْدَ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ورُوِيَ عن محمَّدٍ: امْرأةٌ صَلَّتْ وفي عُنُقِها قِلادَةٌ فيها سِنُّ أَسَدٍ أَوْ ثَعْلَبٌ أَوْ كَلْبٌ جازَتْ صلاتَها، بِخِلافِ الآدميِّ والخِنزيرِ.

الصاد مع الضاد، والجمع أعصاب وأعقاب، انتهى. والظلف ـ بكسر الظاء المعجمة ـ للبقرة والشاة والظبي بمنزلة القدم للإنسان. وقد ظهر أيضاً أن المراد بالظلف اليابس وقد وقع التصريح به في الرواية، ففي الملتقط: وقال أبو حنيفة: لا بأس من الميتة بالحافر والظلف إذا يبس، انتهى. وعلى هذا قياس أشباهه من المخلب والمنقار ونحوهما، فليتنبه لذلك والله أعلم.

[م] **وَأَمَّا جلدُ الفيلِ، فَيَطْهُرُ بالدِّباغَةِ وَعَظْمُهُ طاهرٌ يجوزُ بَيْعُه إلَّا عِنْدَ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.**

[ش] فإنَّ عنده لا يطهر جلد الفيل إلا بالدباغ، ولا يجوز بيع عظمه، ولو كان جافاً. وقد ذكروا في وجهه لأنه شابه الخنزير في الشكل وحرمة الأكل، فلا ينتفع بشيء من أجزائه كما فيه، وضعفه غير خافٍ وقد أسلفنا آنفاً وجه قولهما من السنّة، وأيضاً ظهر التعامل بين الناس في الانتفاع به من غير نكير، فدلَّ على طهارته، فلا جرم أنْ كان هذا هو الأصح كما ذكره رضي الدين في المحيط وغيره، إلا أن رضي الدين لم يذكر قول أبي حنيفة، وذكره غير واحد مع أبي يوسف.

[م] **ورُوِيَ عن محمَّدٍ: امْرأةٌ صَلَّتْ وفي عُنُقِها قِلادَةٌ فيها سِنُّ أَسَدٍ أَوْ ثَعْلَبٌ أَوْ كَلْبٌ جازَتْ صلاتَها، بِخِلافِ الآدميِّ والخِنزيرِ.**

[ش] كذا بهذا اللفظ في الفتاوى الولوالجية، لكن من غير عزوٍ إلى محمد، والمعنى بخلاف ما إذا كان فيها سنّ آدمي أو خنزير يزيد على قدر الدرهم، فإنه لا يجوز صلاتها؛ لأن عظم ما يقع عليه الذكاة لا يكون نجساً، وهذه الحيوانات المذكورة يقع عليها الذكاة، فيكون عظمها طاهر بخلاف الآدمي والخنزير.

قلت: لكن هذا في عظم الآدمي غير المختار، ولم يوجد في بعض النسخ قوله: بخلاف الآدمي والخنزير. ففي البدائع عن أصحابنا في حكم الأجزاء التي لا دم فيها من الآدمي روايتان، في رواية: نجسة لا يجوز بيعها والصَّلاة معها إذا كان أكثر من قدر الدرهم وزناً أو عرضاً على حسب ما يليق به، ولو وقع في الماء القليل يفسده. وفي رواية: طاهرة، وهي الصحيحة؛ لأنه لا دم فيها، والنجس هو الدم، ولأنه يستحيل أن تكون طاهرة من الكلب نجسة من الآدمي المكروه إلا أنه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراماً للآدمي، كما إذا طحن من الآدمي أو عظمه مع الحنطة لا يباح تناول الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجساً، بل تعظيماً له كيلا يصير متناولاً من أجزاء

....

الآدمي، كذا هذا. انتهى. وسبقه إلى أن الأصح في هذه الأجزاء من الآدمي[1] صاحب التحفة، وفي الخانية والخلاصة: ولو قلع إنسان سنّه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مكانهما وصلّى أو صلى وسنّه أو أذنه في كمّه تجوز صلاته في ظاهر الرواية، انتهى. وفي محيط رضي الدين: لا يجوز عند محمد إذا كانت أكثر من قدر الدرهم. وقال أبو يوسف: يجوز، وهو الأصح؛ لأن العظم لا يحله الموت، فلا يتنجس بالموت، انتهى.

قلت: وهذا كما ترى إنما يخص السنّ وعبارة غيره: لأن بالسنّ لحم لا تحله الحياة، فلا يتنجس بالموت. والظاهر أن الجواب في السنّ ما قال أبو يوسف، وفي الأذن ما قال محمد؛ لأن غير العظم مما أبين من الآدمي الحي مما يتألم بقطعه، وهو كالميتة في الحكم لما في سنن أبي داود، والترمذي، وابن ماجه وغيرها: ما قُطِع من البهيمة وهي حية فهو ميت. وحسّنه الترمذي، ولا شكّ أن الأذن مما لم يتألم بقطعها الآدمي الحي، فإنها مما تحلها الحياة، وأنها غير عارية عن اللحم، فلا جرم أن قال الفقيه أبو الليث في العيون: بهذا القول نأخذ وأقرَّه عليه غير واحد من المتأخرين. وفي الفتاوى الولوالجية: ولا بدّ من الأخذ بهذا القول حتى يمكننا التقصي عن مسألة جلدة الإنسان إذا وقع في الماء، فإنه يفسده إن كان كثيراً، والأذن فوقه، انتهى. وما ذكرته من التوجيه هو التعليل الوجيه، وقد نبَّهت على ما يقتضيه النظر من التقييد بالرطب في المسألة المذكورة.

وهذا وفي الذخيرة وغيرها: وعن أبي يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إذا كان سنّه وأنبته تجوز صلاته، وإن أنبت سنّ غيره لا تجوز صلاته. قال: بين السنين فرق، إلا أنه لم يحضرني، انتهى.

فعلى هذا لا يجوز في سن غيره إذا كان أكثر من قدر الدرهم بالاتفاق، وإنما محل الخلاف سن نفسه إذا كان أكثر من قدر الدرهم وزناً، وعلى هذا مشى الشيخ نجم الدين النسفي، وأفاد صاحب المجمع وجه الفرق لأبي يوسف بين سنّ غيره وسنّ نفسه، وصرَّح بأن الأصح جواز الصلاة مطلقاً، فقال: وقد فرَّق أبو يوسف بين سنّه وسن غيره أن سنَّ نفسه إذا استحكمت في مكانها فكأنها لم تزل، وسنّ غيره قد أبينت من حيّ، وقد قالﷺ: «ما أبين من الحيّ فهو ميت»، لكن هذا الخلاف مبنيّ على رواية شاذة في تنجيس عظام الناس، وظاهر المذهب وهو الرواية الصحيحة أن عظام الناس طاهرة، وعلى هذا لا يتصور الخلاف، فإن أمسك سناً ظاهراً له أو لغيره في فيه جازت صلاته، سواء كان مقدار الدرهم أو أكثر، والله أعلم.

(1) غير مقروءة في المخطوط.

وَذَكَرَ الشَّيْخُ الأسبَانكتِي في شرحِهِ: السِّنْجابُ إذا أُخْرِجَ مِنْ دارِ الحربِ وعُلِمَ أَنَّهُ مَدْبوغٌ بودَكِ الميتَةِ لا تَجوزُ الصَّلاةُ به، مَا لم يُغسَل. وَإِن عَلِم أَنَّهُ مَدْبوغٌ بشيءٍ طاهرٍ جازَ، وَإِنْ لم يُغْسَل. وَإِنْ شَكَّ، فَالأَفْضَلُ أَنْ يُغْسَلَ.

[م] **وَذَكَرَ الشَّيْخُ الأسبَانكتِي في شرحِهِ: السِّنْجابُ إذا أُخْرِجَ مِنْ دارِ الحربِ وعُلِمَ أَنَّهُ مَدْبوغٌ بودَكِ الميتَةِ لا تَجوزُ الصَّلاةُ به، مَا لم يُغسَل.**

[ش] ودك الميتة ـ بفتح الواو والدال المهملة ـ دهنها، ثم هذا موافق لما في الخلاصة. وإذا دُبغ الجلد بالدهن النجس يغسل بالماء ويطهر والتشرب عفواً، انتهى. يعني: وكان الجلد مما ينعصر بالعصر، وسيذكر المصنف هذه المسألة أيضاً فيا سيأتي.

ثم هذا تفريع على قول أبي يوسف خاصة، وحينئذ لا بدَّ من التخفيف في كل مرة كما ذكروا ذلك عنه وعلَّلوه بأنه لما تعذر العصر أقمنا التخفيف مقامه؛ لأنه مؤثر في تقليل النجاسة. قالوا: والمراد بالتخفيف أن يصير بحال لا تبتل منه اليد لا صيرورته يابساً جداً. وأما عند محمد: فلا يطهر أبداً كما صرَّح به في محيط رضي الدين، والبدائع. ومن ثمة قال في الخانية والولوالجية: الجلد المدبوغ إذا أصابته النجاسة إن كان صلباً لا ينشف النجاسة لصلابته يطهر بالغسل في قولهم، وإن كان ينشف النجاسة إن أمكن عصره يغسل ثلاثاً ويعصر في كل مرة فيطهر، وإن كان لا يمكن عصره عند أبي يوسف يغسل ثلاثاً ويجفف في كل مرة فيطهر، وإن كان لا يمكن عصره عند أبي يوسف يغسل ثلاثاً ويجفف في كل مرة فيطهر. وعند محمد: لا يطهر أبداً. ثم في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والبدائع: وما قاله محمد أقيس، وما قاله أبو يوسف أوسع للناس. وحكى في فتاوى الحجة هذا الخلاف بين أبي حنيفة ومحمد ذاكراً أبا حنيفة مكان أبي يوسف.

[م] **وَإِن عَلِم أَنَّهُ مَدْبوغٌ بشيءٍ طاهرٍ جازَ، وَإِنْ لم يُغْسَل. وَإِنْ شَكَّ، فَالأَفْضَلُ أَنْ يُغْسَلَ.**

[ش] ووجهه ظاهر، فإن الأصل الطهارة ولم يثبت غيرها ولاحقاً في أن الأخذ بما هو الوثيقة عند الشك في موضع الشك أفضل إذا لم يؤدِّ إلى حرج، وهنا كذلك. ومن هنا قالوا: لا بأس بلبس ثياب أهل الذمة والصلاة فيها إلا الإزار والسراويل، فإنها تكره الصلاة فيها وتجوز. وأما الجواز، فلأنّ الأصل في الثياب الطهارة، فلا تثبت النجاسة بالشك، ولأن التوارث جارٍ فيما بين المسلمين في الصلاة بالثياب المغْنُومَةِ من الكفرة قبل الغسل. وأما الكراهة في الإزار والسراويل، فلقربهما من موضع الحدث، وعسى لا يتنزّهون، فصار شبيه يد المستيقظ ومنقار الدجاجة المخلاة. وذكر في بعض المواضع في الكراهة خلافاً على قول أبي حنيفة، ومحمد: يكره، وعلى قول أبي يوسف: لا يكره، كذا في البدائع. وممن مشى على حكاية الكراهة بين أبي يوسف وبينهما في هذا الولوالجي

وَالدِّباغةُ عَلى ضربينِ: حَقيقيَّةٌ وحُكْميةٌ، فالحقيقيَّةُ أَنْ تُدْبَغَ بشيءٍ طَاهرٍ كَالعَفَصِ وَالسَّبْخَةِ وَغَيرهما.

وَلَوْ أَصابَهُ الماءُ بَعْدَ الدِّباغَةِ الحقيقيَّةِ فَابْتَلَّ لا يعودُ نَجِساً.

في فتاواه وعلل لأبي يوسف بأنه مع كون الأصل الطهارة ليس في حالة الكفر ما يوهم نجاسة ثيابهم.

قلت: ولا شكّ أن ما قالاه أوجه. وفي البدائع: وقال بعض مشايخنا: وكذلك الجواب في ثياب الفسقة من المسلمين؛ لأن الظاهر أنهم لا يَتَوقُّون إصابة الخمر ثيابهم في حال الشرب، انتهى. وفيه نظر، بل الظاهر هنا الجواز من غير كراهة؛ إذ ليس هذا الاحتمال في ثيابهم كالاحتمال في إزار أهل الذمة وسراويلهم، بل غاية ما هنا أن تكون ثياب الفسقة بالنسبة إلى هذا الاحتمال كثياب أهل الذمّة التي ليست بسراويل ولا إزار بالنسبة إلى هذا الاحتمال بعينه. وقد اتفق الجواب فيها على عدم الكراهة، فلا جرم أن قال صاحب الهداية على ما قال شيخنا رحمة الله عليه أنه الأصح أنه لا يكره لأنه لم يكن من ثياب أهل الذمة إلا السراويل مع استحلالهم الخمر، فهذا أوْلى، انتهى. وفي البدائع أيضاً: وقالوا في الديباج الذي ينسجه أهل فارس لا تجوز الصلاة فيه لأنهم يستعملون فيه البول عند النسج ويزعمون أنه يزيد في بريقه، ثم لا يغسلون فإن الغسل يفسده، فإن صح أنهم يفعلون ذلك فلا شك أنه لا تجوز الصلاة معه. ثم الظاهر أنَّ التي هنا من جملة ما ذكره الإسانكتي في شرحه في هذا، وإن كان كله متجهاً وهو مذكور في غيره كما بينّا، فهذا الشيخ لم أقف على ذكره إلا هنا، ولم أتحقق نسبته كيف هي ولا شرحه على ماذا، وفي مشايخ المذهب كثرة تكاد تفوت حصرهم بسببها، ولعل ما ذكره صاحب الطبقات قليل من كثير رحمهم الله وإيانا أجمعين.

[م] **وَالدِّباغةُ عَلى ضربينِ: حَقيقيَّةٌ وحُكْميةٌ، فالحقيقيَّةُ أَنْ تُدْبَغَ بشيءٍ طَاهرٍ كَالعَفَصِ وَالسَّبْخَةِ وَغَيرهما.**

[ش] كالقرظ ـ بفتح القاف وبالراء وبالظاء المعجمة ـ هو ورق السلم ـ بفتح السين المهملة واللام ـ نبت بنواحي تهامة وقشور الرمّان. والعفص بتقديم الفاء على الصاد المهملة تقدَّم أنه ثمرة شجرة البلوط، وهي مما يدبغ به، وما في بعض النسخ: كالعصف بتقديم الصاد المهملة على الفاء الظاهر أنه تحريف، فإنه ورق الزرع وليس مما يُدبغ به. والمراد بالسبخة التراب الذي فيه ملوحة ولا ينبت شيئاً، وتقدَّم ضبطها بالتحريك وسكون الباء.

[م] **وَلَوْ أَصابَهُ الماءُ بَعْدَ الدِّباغَةِ الحقيقيَّةِ فَابْتَلَّ لا يعودُ نَجِساً.**

[ش] لعدم المقتضى للتنجيس بعد الطهارة.

وَأَمَّا الحكميَّةُ أَنْ يخرجَ مِنْ حُكْمِ الفسادِ إِمَّا بالتَّتريبِ أَوْ بِالتَّشْمِيسِ أَوْ بِإلقائِهِ في الرِّيحِ، فَلَوْ أَصابَهُ بعدَ الدِّباغَةِ الحكميَّةِ ماء، فَعَنْ أَبي حَنيفةَ رِواياتانِ؛ في روايةٍ: يَعُودُ نَجِساً، وَفي روايةٍ: لا يَعودُ نَجِساً.

وَكَذا الثَّوْبُ إِذا أَصابَهُ منيٌّ فَفُرِكَ ....

[م] وَأَمَّا الحكميَّةُ أَنْ يخرجَ مِنْ حُكْمِ الفسادِ إِمَّا بالتَّتريبِ أَوْ بالتَّشْمِيسِ أَوْ بِإلقائِهِ فِي الرِّيحِ، فَلَوْ أَصابَهُ بعدَ الدِّباغَةِ الحكميَّةِ ماء، فَعَنْ أَبي حَنيفةَ رِواياتانِ؛ في روايةٍ: يَعُودُ نَجِساً، وَفي روايةٍ: لا يَعودُ نَجِساً.

[ش] فالدّباغ الحقيقي والحكمي مستويان في كون كلٍّ منهما مطهراً، وإنما يختلفان في أن محل الأول وهو المدبوغ دباغاً حقيقياً إذا أصابه الماء بعد ذلك لا يعود نجساً في رواية، ويعود نجساً في رواية أخرى. على أنه قد وقع تصحيح الرواية القائلة بأنه لا يعود نجساً، وهي به خليقة كما سنذكر عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأن الشافعي موافق على أن الدباغ الحقيقي مطهر وغير موافق على أن الدباغ الحكمي مطهر، بل ذهب إلى أن الدباغة لا تكون إلا بحرِّيف ينزع فضول المدبوغ، وهي رطوباته التي يفسده بقاؤها ويطيبه نزعها. ووجه قول أصحابنا أنه إذا كان المقصود بالدباغ إزالة النتن والفساد الناشىء عن الرطوبات الفاسدة وإخراجه من أن يكون صالحاً للأكل، وقد حصل هذا بغير الحريف، فلا مُوجب لاشتراط الحريف.

ويبقى بعد هذا علاوة على ما رواه الدارقطني عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «استمتعوا بجلود الميتة إذا هي دُبغت تراباً كان أو رماداً أو ملحاً» أو ما كان بعد أن يريد صلاحه فلا يضر كون في سنده معروف بن حسان، وهو مجهول. ثم ممن آثر عنه كما قال أصحابنا إبراهيم النخعي، ففي آثار محمد بن الحسن: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد، عن إبراهيم قال: كل شيءٍ منع الجلد من الفساد، فهو دباغ.

تَنْبِيهٌ:

وأما ما جفّ ولم يستحل فلا يطهر بالاتفاق.

[م] وَكَذا الثَّوْبُ إِذا أَصابَهُ منيٌّ فَفُرِكَ.

[ش] ثم أصابه ماء، ففيه روايتان: في رواية: يعود نجساً، وفي رواية: لا يعود نجساً.

والأَرْضُ إذا جَفَّتْ.

وَكَذا البِئْرُ إِذا تَنَجَّسَتْ فَغَارَ ماؤُها ثُمَّ عادَ.

وَفي فَتَاوى قَاضي خَان: الأَظْهَرُ في البِئْرِ أَنْ تعودُ نَجِساً، وذَكَر في المحيطِ: الأَظْهَرُ أَنْ لا تَعُودَ نَجِساً.

[م] **والأَرْضُ إذا جَفَّتْ.**

[ش] أي: وكذا الأرض إذا أصابتها نجاسة ثم جفت وذهب أثرها ثم أصابها ماء روايتان، في رواية: تعود نجسة، وفي رواية: لا تعود نجسة.

[م] **وَكَذا البِئْرُ إِذا تَنَجَّسَتْ فَغَارَ ماؤُها ثُمَّ عادَ.**

[ش] فيها روايتان، في رواية: تعود نجسة، وفي رواية: لا تعود نجسة.

[م] **وَفي فتَاوى قَاضي خَان: الأَظْهَرُ في البِئْرِ أَنْ تعودُ نَجِساً، وذَكَر في المحيطِ: الأَظْهَرُ أَنْ لا تَعُودَ نَجِساً.**

[ش] غور الماء: ذهابه في الأرض. ثم الوجه الظاهر أن يقول كما قيل أوّلاً؛ لأن البئر مؤنثة سماعي، وكأنه ذكرها بتأويل المكان؛ كقول الشاعر:

ولَا أَرْضَ أَبْقَلَ أَبْقالَها

وهو ظاهر من صنيع رضي الدين في محيطه كما ستقف على لفظه، وفيه نظر؛ لأن مثله شاذ يحفظ ولا يقاس عليه، ويمكن أن يوجه بأن الضمير المستتر في يعود مذكر عائد على الماء، ويوجه بأنه إما لاحظ في الكلام مضافاً محذوفاً تقديره: الأظهر في ماء البئر، فأعاد الضمير عليه. وإما بأنه تجوز بالبئر عن مائها ثم عاملها معاملة المتجوز بها عنه، وما ذاك إلا لأن المقصود ببيان الحكم بالذات هو الماء، فوقع قوله: نجساً موقعه إلا أنه يعكره أن المسوق لبيان حكمه الكلام إنما هو البئر حقيقة على وجه يلزم من إعطاء الحكم بالطهارة والنجاسة لها تعدية إلى ما هو حال بها، حتى إنه على القول بالطهارة تجوز الصلاة على أرضها إذا جفت بعد الغور، وقبل العود. وايضاً ظاهر إسناد العود إلى الماء يفسد ظاهراً أن الماء العائد هو نفس الماء الغائر، وفيه نظر ظاهر كما سنذكره، فتأمله.

ثم ما عزاه إلى الخانية غلط، فإن الذي في الخانية بين تنجس ثم غادر الماء بعد ذلك الصحيح أنه طاهر، ويكون ذلك بمنزلة النزح، وكذا بين وجب فيها نزح عشرين دلواً فنزع عشرة فلم يبق فيه

....

الماء ثم عاد بعد ذلك لا ينزح منه شيء، انتهى. وأما ما عزاه إلى المحيط، فالله أعلم به.

نعم أفاد في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ أنه الأظهر من غيرعزوٍ إلى أحد، ولا في كتاب، والذي في محيط الشيخ رضي الدين بين وقعت فيها نجاسة فنضب ماؤها وجفت ثم عاد الماء، في رواية: يطهر بالجفاف لأنه صار بمنزلة النزح؛ لأن نجاسته بنجاسة الماء، فإذا ذهب الماء حُكم بطهارته. وفي رواية عن محمد أنه لا يطهر بالنزح؛ لأنه عين ذلك الماء، انتهى.

ولا يخفى أن هذا التعليل في حيز المنع على أنه لو ثبت أنه عينه لم يقع التخلف لأحد عن القول بنجاسته، وأوْلى منه ما في وجهه في البدائع من أن ما نبع يحتمل أنه ماء جديد، ويحتمل أنه الماء النجس، فلا يحكم بطهارته بالشك، ثم يطرقه ويترجح عليه ما ذُكر في وجه الطهارة من أن تحت الأرض ماءً جارياً فيختلط الغائر به، فلا يحكم كون العائد نجساً بالشك ثم في التجريد جعل القول بعدم العود نجساً قول محمد، والقول بالعود نجساً قول أبي يوسف، فلعلّ عن محمد روايتين، وبالطهارة قال شداد، ونصير بن يحيى. وبالتنجيس قال محمّد بن سلمة، ومشى عليه في النوازل والملتقط والفتاوى الولوالجية، ورجحه في المفيد. وفي البدائع: وهذا أحوط، والأول أوسع. ثم أن المصنف اقتصر على ذكر ترجيح يتعارض في روايتي الطهارة والنجاسة في بعض ما ذكره من المستطردات وكأنه لم يقف على تصحيح يتعلق بإحدى الروايتين فيما هو المذكور بالذات ولا في بقية المستطردات. لكن عن النصاب رُوي عن أبي يوسف في جلد الميتة: إذا يبس بالشمس أو بالتراب صار دباغاً حكمياً ولو وقع في الماء لا يفسده في أصح الروايتين.

قلت: وهو حسن، فإنه بعد فرض حصول معنى الدباغة فيه قد انقلب طاهراً كما كان، ثم الفرض انتفاء المقتضي لنجاسته ثانياً، فدعوى أنه يعود نجساً لا دليل عليها، بل الدليل يدل على انتقائها. ونصّ رضي الدين في المحيط على أن الأصح في مسألة جفاف الأرض، ومسألة فرك المني، ومسألة الخف إذا أصابه نجاسة فجفت ثم أصابه ماء أن الأرض والثوب والخف طاهرة، قال: لأنه لما حكم بطهارته بالجفاف صار بمنزلة غسله، ولو غسل محلاً نجساً وجفَّ ثم ابتلَّ لا يعود نجساً، فكذا هذا. انتهى. وهذا يخص الأرض، وسنذكر وجه الباقي واختار صاحب الهداية في مسألة فرك المني الطهارة، وفي مسألة جفاف الأرض النجاسة، ومشى عليه في الحاوي القدسي وعلله صاحب الهداية بأن النجس لا يطهر إلا بالتطهير والفرك تطهير كالغسل، ولم يوجد في الأرض تطهير.

قلت: ولا يخفى تسلط المنع عليه، فإن النجس قد يطهر بدون التطهير الذي هو صنع العباد، فإن الخمر تطهر بانقلابها خلاً من غير صنع العباد، والأرض فيما نحن فيه تطهر بيسها مع ذهاب

....

أثر النجاسة كما أفاده ما استدلَّ هو وغيره به من أثر ذكاة الأرض يبسها، بل إذ قد كان هذا من قولهﷺ كما ذكره في الهداية كان هذا منه من قبيل إبطال النص بالمعنى، وهو أعلى كعباً من أن يرتكبه. وصحح قاضي خان عكس ما اختاره صاحب الهداية، فقال في مسألة الفرك: الصحيح أنه يعود نجساً، وفي مسألة جفاف الأرض الصحيح أنه لا يعود نجساً، والأظهر أن الأرض والثوب لا يعودان نجسين في كلتيهما كما مشى عليه في المبتغى. وفي شرح الكنز للزيلعي: إذا فرك يحكم بطهارته عندهما، وفي أظهر الروايتين عن أبي حنيفة نقل النجاسة ولا يطهر حتى لو أصابه ماء عاد نجساً عنده لا عندهما، ثم ذكر أخواتها من ذلك الخف وجفاف الأرض والدباغة ومسألة البئر، وقال: فكلها على الروايتين. قال شيخنا: وظاهره كون الظاهر النجاسة في الكل، والأَوْلى اعتبار الطهارة في الكل كما اختاره شارح المجمع في الأرض، وهي أبعد الكل؛ إذ لا صنع فيها أصلاً ليكون تطهيراً لأنه محكوم بطهارتها شرعاً بالجفاف على ما فسر به معنى الذكاة في الآبار، وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنيجس بخلاف المستنجي بالحجر ونحوه لو دخل في الماء القليل نجس على ما قالوا؛ لأن غير المائع لم يعتبر مطهراً في البدن إلا في المني على رواية، والجواز بغيره لسقوط ذلك المقدار عفواً لا لطهارته، فعنه أخذ وأكون قدر الدرهم في النجاسات عفواً، انتهى. وسيأتي لهذا مزيد إيضاح عند تعرف المصنف له إن شاء الله تعالى.

تَنْبِيهٌ:

ثم الظاهر أن في تقييد الاختلاف في عود هذه الأشياء نجسة بإصابتها الماء اتفاقي، فإن الذي يظهر أن الخلاف المذكور ثابت أيضاً فيما إذا أصابها شيء من المياه المقيدة وما شابها، والله أعلم.





فصـــل

وَإِذا وَقَعَتْ في البِئْرِ نَجاسَةٌ نُزِحَتْ، وَكانَ نَزْحُ مَا فِيها مِنَ الماءِ طَهارَةٌ لها.

[م] فصـــل

وَإِذا وَقَعَتْ في البِئْرِ نَجاسَةٌ نُزِحَتْ، وَكانَ نَزْحُ مَا فِيها مِنَ الماءِ طَهارَةٌ لها.

[ش] قال في الهداية: بإجماع السلف، وقال في غاية البيان: أراد بالسلف الصحابة والتابعين، انتهى. وسنذكر عن قريب إن شاء الله تعالى ما حدّه وما عليه وما يمكن أن يدفع به ذلك على ما فيه. ثم هذه العبارة المذكورة عبارة القدوري في مختصره، قيل: وأسند فيها النزح إلى البئر وأُريد بالبئر مجازاً من باب إطلاق اسم المحل على الحال كما في جرى الميزاب والنهر. وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأوْلى أن يسند إلى النجاسة بناء على أن المراد بها نحو القطرة من البول والخمر والدم، لكن نزح تلك القطرة لا يتحقق إلا بنزح جميع الماء، فكان حكم المسألة ذلك. وبهذا يكون الشيء مستوفياً حكم الواقع من كونه نجاسة أو حيواناً توجب نزح البعض أو الكل، انتهى. وسبقه إلى الإشارة إلى هذا المعنى صاحب غاية البيان، لكن بدون هذا التوجيه. ثم نزح الماء أن يقل حتى لا يمتلىء الدلو منه أو أكثره، كذا في شرح الزاهدي.

واعلم أن هذه المسائل المذكورة في الآبار مبنية على اتباع الآثار، وإلا فقد كان القياس إما أن لا تطهر أبداً كما نقل عن بشر المريسي لعد إمكان التطهير لاختلاط النجاسة بالأوحال والجدران والماء ينبع شيئاً فشيئاً فنظم ويحفر غيرها في موضع آخر. وإما أن لا تنجس إسقاطاً لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز منها أو بطهرها كما نقل عن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنه قال: اجتمع رأيي ورأي أبي يوسف على أن ماء البئر في حكم الماء الجاري بنزح دلاء أخذاً بالآثار. ومن الطريق أن يكون الإنسان في يد النبي ﷺ وأصحابه كالأعمى في يد القائد، فلا جرم أن المشايخ تركوا في ذلك القياس وأخذوا بما ورد في ذلك من الأثر؛ لأنه في المقادير كالخبز تبعاً لسلفهم الماضين وسنوردك ذلك شيئاً فشيئاً بمعونة الله ربّ العالمين.

تَنْبِيهٌ:

ثم قد عُرف مما قدَّمناه فائدة تقييد قوله: وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها قوله: من الماء، وهو دفع توهم توقف طهارتها على إخراج الأوحال وغسل الأحجار ونحو ذلك.

وَإِنْ وَقَعَتْ فِيها فَأْرَةٌ أَوْ عُصْفُورةٌ أَوْ نَحْوَهما ثُمَّ مَاتَتْ يُنْزَحُ مِنْها عِشْرُونَ دَلْواً إلى ثَلاثينَ.

[م] وَإِنْ وَقَعَتْ فِيها فَأْرَةٌ أَوْ عُصْفُورةٌ أَوْ نَحْوَهما ثُمَّ مَاتَتْ يُنْزَحُ مِنْها عِشْرُونَ دَلْواً إلى ثَلاثينَ.

[ش] قالوا: والعشرون وجوباً وما زاد إلى الثلاثين استحباباً بالحديث أن النبي ﷺ قال في الفأرة: «إذا وقعت في البئر فماتت فيها أنه ينزح منها عشرون دلواً أو ثلاثون دلواً»، وأو لأحد السببين وكان الأقل ثابتاً بيقين وهو معنى الوجوب والأكثر نؤتي به لئلا يترك اللفظ المروي، وإن كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب.

فإن قيل: قد قال أبو زيد الدبوسي في الأسرار بعد روايته لهذا الحديث مرفوعاً بسنده من طريق أنس رفعه شاذ، والصحيح أنه موقوف، فالجواب أن الموقوف في مثله كالمرفوع لأنه على خلاف مقتضى القياس، وقد ذكر في البدائع أنه رُوي عن علي أيضاً مثله.

فإن قلت: تعارضه ما أخرجه الطحاوي بسنده عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال في بئر وقعت فيه فأرة فماتت: «تنزح ماؤها»، وعنه أيضاً أنه قال: «إذا سقطت الفأرة أو الدابة في البئر فانزحها حتى يغلبك الماء».

قلت: يمكن الجمع بينهما بأن يكون محمل هذا عنه ما إذا ماتت وانتفخت وتفسخت ونحن قائلون بذلك كما سيأتي، ويتعين هذا الجمل دفعاً للتعارض لأنه واجب ما أمكن، وقد أمكن بهذا الوجه، لكن هذا كله بعد ثبوت الأول ثبوتاً كافياً للآخرين، والله تعالى أعلم بذلك.

تَنْبِيهٌ:

واعلم أن تقييد المسألة بذلك بموت الفأرة أو العصفورة في البئر اتفاقي، فإنه لو مات كل منهما خارج البئر ثم وقع في البئر كان الجواب فيها الجواب المذكور بعينه.

نعم في خزانة الفتاوى: والفأرة اليابسة لا تنجس الماء؛ لأن اليبس دباغة، انتهى. فهذا يفيد كون الجواب المذكور في الفأرة الواقعة بعد موتها في البئر إذا لم تكن يابسة.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له: في هذا نظر، فإن الظاهر مما أفادوا من أنه إنما تقام الذكاة مقام الدباغة فيما يحتمل الدباغة أن المراد الدباغة الحقيقية، وأن الدباغة الحكمية إنما تنوب مناب الحقيقة إذا كانت الحقيقية متأتية فيها، وقد تقدم أن جلد الفأرة لا تحتملها، فلا تتأتى فيه أيضاً الدباغة الحكمية. على أنه لو سلّمنا أن جلدها يحتمل هذه الدباغة وإن لم يحتمل الحقيقية فمجرد اليبس والجفاف بدون استحالة ليس بدباغ كما تقدم.

وَإِنْ ماتَتْ فِيها حَمامَةٌ أَوْ دَجاجةٌ أَوْ سِنَّوْرٌ يُنْزَحُ مِنْها أَرْبعونَ دَلْواً أو خَمسونَ.

على أنا لو سلمنا أن اليبس المذكور كافٍ لزوال الرطوبات النجسة حينئذ كما نقلناه فيما سلف عن محمد في جلد الميتة إذا يبس طهر بهذه العلة، فهذا إذا لم يبتل. ففي الذخيرة: وسئل هو ـ يعني الشيخ نجم الدين النسفي ـ عن فأرة ميتة كانت يبست وهي في الخابية جعل في الخابية الزيت، فظهرت على رأس الخابية؟ فأجاب: إن الزيت نجس. وهكذا أجاب شيخ الإسلام علي الإسبيجابي. قال نجم الدين النسفي: الفأرة الميتة إذا يبست، وإن قالوا أنها تطهر حتى لو صلى وفي جيبه فأرة ميتة يابسة تجوز صلاته، لكن إذا أصابها بلل حتى ابتلَّت تعود نجسة في أصح الروايتين عن أبي حنيفة بمنزلة الأرض النجسة إذا يبست وذهب أثرها ثم أصابها الماء، انتهى.

على أن الأوجه أنها نجسة مطلقاً، فإنها مشتملة على اللحم النجس. والقول بأن لحم الميتة إذا يبس يطهر بعيد، ووقع في بعض النسخ سقوطه قوله: ثم ماتت، وهو سهو من قلم الكاتب؛ لأن الفأرة لو وقعت في البئر حية من غير هرب من الهرة ثم أخرجت كذلك لا يجب فيها هذا النزح، بل يستحب فيها نزح عشرة دلاء أو عشرين كما سيأتي. ولو وقعت العصفور في البئر حية ثم أُخرجت كذلك لا يجب نزح شيء منها ولا يستحب.

[م] **وَإِنْ ماتَتْ فِيها حَمامَةٌ أَوْ دَجاجةٌ أَوْ سِنَّوْرٌ يُنْزَحُ مِنْها أَرْبعونَ دَلْواً أو خَمسونَ.**

[ش] وفي مختصر القدوري وغيره: ما بين أربعين إلى ستين، ونُقل هذا عن محمد في بعض تصانيفه. لكن ما في الكتاب هو المذكور في الجامع الصغير. فلا جرم أن نصَّ في محيط رضي الدين، والتحفة، والبدائع على أنه ظاهر الرواية. وقال في الهداية: وهو الأظهر، لأنه آخر تصانيف محمد بن الحسن، ففيه دلالة الاستقرار عليه في الرجوع عن غيره إليه، قالوا: والأربعون وجوباً وما زاد استحباباً. وقد أخرج الطحاوي بسنده إلى حماد بن أبي سليمان أنه قال في دجاجة وقعت في البئر فماتت: ينزح منها قدر أربعين دلواً أو خمسين، ثم يتوضأ منها. وإلى إبراهيم النخعي في البئر يقع الجراد أو السنور يدلوا أربعين دلواً. وإلى الشعبي في الطير والسنّور ونحوهما يقع في البئر قال: ينزح منها أربعون دلواً. قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الإمام: وإسناده صحيح. هذا ولقائل أن يقول: ينبغي المستحب ما زاد على الأربعين إلى السبعين؛ لما روى الطحاوي بسنده عن عبد الله بن سبرة الهمداني، عن الشعبي، قال: سألناه عن الدجاجة تقع في البئر فيموت فيها، قال: ينزح منها سبعون دلواً لأن الأكثر يؤتى به لئلا يترك؛ اللفظ المروي كما تقدَّم في نزح الزائد على العشرين إلى الثلاثين، والله أعلم.

وَإِنْ مَاتَتْ فِيهَا شَاةٌ أَوْ آدَمِيٌّ أَوْ كَلْبٌ يَنْزَحُ مِنْها جميعُ الماءِ.

[م] وَإِنْ مَاتَتْ فِيهَا شَاةٌ أَوْ آدَمِيٌّ أَوْ كَلْبٌ يَنْزَحُ مِنْها جميعُ الماءِ.

[ش] كما في الفأرة هنا أيضاً تقييد المسألة بموت أحد هذه الحيوانات في البئر اتفاقي، فإنه لو مات خارجها ثم رُمي فيها كان جوابها الجواب المذكور بعينه أيضاً لأمر كل واحد من ابن عباس، وابن الزبير رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا بنزح زمزم لما وقع فيها الزنجي ومات من غير نكير أحد من الصحابة والتابعين لذلك، فحلَّ محلّ الإجماع. ومن هنا ـ والله أعلم ـ حكى صاحب الهداية إجماع السلف على نزح البئر من النجاسة، وقال في غاية البيان: أراد بالسلف الصحابة والتابعين لأن الموجب لنزحها بموت الزنجي فيما يظهر إنما هو ما استلزمه موته من انفصال بلة نجسة منه عادة وشيوعها في الماء، وكان الإجماع على وجوب نزحها بموت الزنجي فيها إجماعاً دلالة على وجوب نزحها بما يقع فيها من نجاسةٍ تشيع في أجزاء الماء؛ أيّ نجاسة كانت. ولكن على هذا أن يقال: فعلى هذا ينبغي أن تجب بدلالة هذا الإجماع نزح البئر بمجرد موتِ الفأرة فيها فضلاً عن موت السنور ونحوه فيها؛ لأن ذلك يستلزم أيضاً شيوع بلة النجاسة في الماء؛ لأن الله تعالى أجرى العادة أن الحيوان عند خروج روحه تنفتح مسامه وتسيل رطوباته ويفتح فاه طلباً للنجاة، فيدخل الماء ويخرج برطوبة نجسة. ومعلوم أن تلك الرطوبة المخالطة للماء لا يستقر في جزء معين من الماء، بل تسري في أكثر أجزائه أو جميعها بحسب اضطرابه وتحريكه، وهذا فيما يظهر ـ والله أعلم ـ وجه ما ذكره الزاهدي أن عن أبي يوسف في السؤر الكل، انتهى.

وقد نقلوا عن محمد: إذا وقع في البئر ذنب فأرة أو قطعة منه ينزح جميع الماء لأن موضع القطع لا ينفك عن بلة نجسة، فتجاوز آخر الماء فيفسدها. ومشى على هذا غير واحد من المتأخرين من غير تعقب، وهو مقيد بما إذا لم يكن على موضع القطع شمعة أو نحوها كما صرَّح به بعضهم. وقد ذكر في البدائع في وجه: فصارت كهيئة القذر المنزوح لتفاوت مقدار الحيوان الميت في البئر سبباً لو تم صلح أن يكون جواباً عن هذا الإشكال رأينا أن نذكره وما عليه، قال رَحِمَهُٱللَّهُ: والأصل في البئر أنه وجد فيها قياساً، فذكر ما قدَّمناه عن بشر. وعن محمد: ثم قال: إلا أنا تركنا القياسين بالخبر والأثر وضرب من الفقه الحنفي فذكر ما ذكرناه من الحديث المرفوع والأثر الموقوف على علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، ثم قال: وأما الفقه الحنفي، وهو أن في هذه الأشياء ماء مسفوحاً وقد انتشرت في أجزائها عند الموت وقد جاوزت هذه الأشياء الماء، والماء ينجس ويفسد بمجاورة النجس إياه؛ لأن الأصل أن جاور النجس نجس بالشرع، قال ﷺ في الفأرة تقع فتموت في السمن الجامد: «يغور ما حولها ويلقى وتؤكل البقية»، فقد حكم ﷺ بنجاسة جار النجس.

وفي الفأرة ونحوها ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره أصحابنا وهو عشرون دلواً أو ثلاثون

....

دلواً لصغر حشتها، فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء؛ لأن ما وراء هذا القدر لم يجاوره الفأرة بل جاور ما جاورة الفأرة، والشرع ما ورد بتنجيس جار جار النجس لأن جار جار النجس لو حكم بنجاسته حكم بنجاسة ما جاور جار النجس، ثم هكذا إلى ما لا نهاية له، فيؤدي أن قطرة من البول أو الفارة لو وقعت في بحر عظيم لتنجس جميع مائه لاتصال بين أجزائه، وذلك فاسد. وفي الدجاجة والسنور وأشباه ذلك المجاورة أكثر لزيادة ضخامة في جُثَّتِها، فقدر بنجاسة ذلك القدر. والآدمي وما كان مثل جثَّته فيوجب تنجس جميع الماء في العادة لعظم جثته، وكذا إذا تفسخ شيء من هذه الواقعات أو انتفخ لأن عند ذلك تخرج البِلَّة منها لرخاوة فيها فتجاور جميع أجزاء الماء، وقبل ذلك لا تجاوز إلا قدر ما ذكرنا لصلاته فيها، ولهذا قال محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إذا وقع في البئر ذنب فأرة ينزح جميع الماء، وعلله ـ أعني صاحب البدائع ـ بما ذكرناه، ولكن لا يخفى ما في هذا الفقه الخفي من الضعف الجلي لأن الفرض أن ماء البئر عندهم ماء قليل. ومعلوم أن الماء ليس بشيء كثيف يمنع كثافته سريان النجاسة الواقعة فيه من محلها الذي حلت به إلى غيره كما في السمن الجامد ليقع الاقتصار في التنجيس على الجار المتصل دون غيره، بل هو مائع رقيق لطيف تعيّن لطافة رقة إجرائه مع الاضطراب العارض له بواسطة الأخذ منه على سراية النجاسة إلى سائر أجزائه، على أن ما يين كمية القدر النجس المنفصل من الفأرة ومن السنّور من التفاوت لا يتأتى ضبطه، ثم على تقدير أن القدر النجس المنفصل من السنور مثلاً أكثر من القدر النجس المنفصل من الفأرة، فهذا التفاوت غير موجب لتفاوت المنزوح في المقدار للاتفاق على إلغاء ذلك لاتفاقهم على عدم تفاوت وجوب نزح جميع الماء من القطرة من البول ومن الرطل منه مثلاً، بل هما في وجوب نزح الجميع سيان. ثم على تقدير تسليم تفاوت مقدار المجاور باعتبار ضخامة الجثة وصغرها، فتحديد تقدير ذلك في الفأرة بعشرين، وفي السنور بأربعين إذا لم يوجد سمعي يفيده، ولا عقلي يقتضيه. ثم باضطراب الماء عند نزح القدر المفروض نجاسته للمجاورة تحصل مخالطة ذلك للمجاور لبقية أجزاء الماء ويتعذر التمييز، فيجب نزح الجميع.

وأيضاً لا شك أن ماء البلة النجسة المنفصلة عن الفأرة من السريان الممكن فيما جاورته من الماء لا يقصر عمّا للبلة النجسة المنفصلة من ذنبها من السريان المذكور، فما يكون للذنب من الحكم يكون بعينه للفأرة. وقد خرج الجواب بقولنا لأن الفرض أن ماء البئر عندهم قليل كون الاعتبار المذكور يؤدي إلى تنجس البحر العظيم بوقوع قطرة من بول أو فأرة فيه لأن الماء الكثير قد قام الدليل على قطع هذا الاعتبار فيه لتلاشي القليل فيه من النجاسة بواسطة كثرته، ولا كذلك الماء القليل.

....

ثم إذا أنعمت النظر في فروع هذا الفصل ظهر لك زيادة توجب الرد فوق هذا الذي سنح لنا، فتأمل في ذلك، وغاية ما ظهر للعبد الضعيف غفر الله له في وجه التقصي عن هذا الإشكال أن يقال: دلالة الإجماع المذكور إنما هي قائمة فيما عدا موت الفأرة والسنّور ونحوهما في البئر بدلالة ما نُقل عن بعض الصحابة والتابعين من أنه إنما ينزح في كلٍّ منهما ولا معينة لا غير، فإن من البعيد جداً ارتكاب مخالفة أحد منهم الإجماع، فيكون محل الإجماع غير ما نُقل عنهم في نزح دلاء معينة لا غير، وهو أيضاً محل نظر فإن ما عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موقوفاً عليه من نزح دلاء معينة لا غير بموت الفأرة في البئر بعد ثبوته يعارضه إطلاق نزح الجميع بموتها فيه، والله تعالى أعلم بذلك.

كما أسلفنا ذُكر هذا فيما تقدم، فيتعيَّن العمل بهذا الموجب لنزح الجميع مطلقاً لظهور ثبوته في الجملة وموافقته لدلالة هذا الإجماع الكائن بعد وفاته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى غير ذلك مما للبحث فيه محال للمتأمل، والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

ثم إذا ثبت الحكم المذكور للبئر بموت الآدمي فيها ـ وهو نزحها ـ ثبت أيضاً لها دلالة في موت الشاة والكلب ونحوهما، ثم أمر ابن الزبير المذكور بنزح زمزم لموت الزنجي فيها رواه ابن أبي شيبة والطحاوي بسند صحيح عن عطاء، ولفظه عند الطحاوي: أن حبشياً وقع في زمزم فمات فأمر عبد الله بن الزبير فنزح ماؤها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا عين تجري من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم، وأمر ابن عباس. ورواه الدارقطني عن ابن سيرين، ولفظه: أن زنجياً وقع في زمزم ـ يعني مات ـ فأمر به ابن عباس فأُخرج وأمر بها أن تنزح، قال: فغلبتهم عين جاءت من الركن، قال: فأمر ابن عباس فَدُسَّتْ بالقباطي والمطارف حتى نزحوها، فلما نزحوها انفجرت عليهم. وأخرجه البيهقي عن قتادة، عن ابن عباس أن زنجياً وقع في زمزم فمات، فأمر به ابن عباس فأُخرج وسُدَّت عيونها، ثم نزحت إلا أن الأولَيْنْ مرسلان، وفي الثاني ابن لهيعة، والكل عند التحقيق غير قادح في المطلوب، فإن المرسل حجّة عندنا وعند جمهور أهل العلم ولا سيما مَن مثل ابن سيرين، وخصوصاً إذا اعتضد بمتصل، وابن لهيعة لا ينزل حديثه مع ثبوته من طريق غيره عن إفادة التقوية والاعتبار.

تَنْبِيهٌ:

ثم هنا تقييد المسألة بموت الشاة والكلب في البئر اتفاقي أيضاً، فإنه لو مات أحدهما خارجها ثم وقع فيها كان جوابها الجواب المذكور بعينه. وأمّا تقييدها بموت الآدمي فيها، فليس هو تقييد اتفاقي مطلقاً، بل في بعض دون بعض، فإنهم قالوا: لو وقع فيها سِقط لم يستهلّ أو كافر نُزح الماء

وَكَذا إِنِ اسْتُخْرِجَ الكَلَبُ أَوْ الخنزيرُ حَيّاً وَإِنْ لم يُصِبْ فَمُه.

كله، سواء وقع أحدهما قبل الغسل أو بعده. ولو وقع فيها مسلم ميت غير شهيد، صغيراً كان أو كبيراً، أو سِقط استهلّ، فإنْ كان قبل الغسل فكذلك، وإنْ كان بعده لا ينزح منها شيء. وفي الخانية: ولو وقع الشهيد في الماء القليل لا يفسده إلا إذا سال منه الدم، انتهى. أو غيره من النجاسات، فعلى هذا لو وقع في البئر ولم يكن به شيء من النجاسة منه ولا سال شيء منها في ماء البئر لا يفسده، وهو متجه ظاهر، فتنبَّه لذلك.

[م] **وَكَذا إِنِ اسْتُخْرِجَ الكَلَبُ أَوْ الخنزيرُ حَيّاً وَإِنْ لم يُصِبْ فَمُه.**

[ش] والأصح فاه، يعني: فكذا يجب نزح ماء البئر إذا وقع فيه كلب أو خنزير واستُخرج منه حياً، سواء وصل الماء إلى فيه أو لم يصل. أما إذا وصل، فظاهر. وأمّا إذا لم يَصِل، فإنْ كان خنزيراً فظاهر أيضاً. وأما إن كان كلباً، فما ذكره من نزح الجميع عزاه رضي الدين في المحيط إلى النوادر، ومشى عليه قاضي خان، وصاحب الملتقط فيه، والولوالجي في فتاواه.

والظاهر أنه بناءً على أنه نجس العين، كما أفاده القاضي في فتاواه، إلا أنه أردفه بقوله: أو لأن مأواه النجاسات. ثم قال: وسائر السِّباع بمنزلة الكلب، انتهى. وعزاه في النهاية إلى المحيط أيضاً، وقال: حتى إذا وقع سبع من السِّباع وأُخرج حياً ولم يصب فمه الماء ينزح ماء البئر كله بمنزلة الكلب، وأُلحق الكافر بالكلب في المحيط، انتهى. والتعليل لنزح ماء البئر كله بهذه العلة فيه نظر، ثم في كون سائر السِّباع بمنزلة الكلب في نزح ماء البئر وإن لم يصب الماء فاها يؤيّده ما في الذخيرة: قال محمد: ثم في الثعلب ونحوه من السباع ينزح ماء البئر كله إلا أنه غير ظاهر الوجه، وهو أحد القولين فيها، والقول الآخر أنه لا ينزح شيء كما سنذكره عن قريب هو الظاهر، فإنها ليست بنجسة العين والفرض من عدم العلم بنجاسةٍ عليها، فلا جرم أن في التحفة: والصحيح أنه لا يوجب التنجيس، انتهى.

وإلحاق الكافر بالكلب في هذا الحكم ليس على إطلاقه كما ستقف عليه عن قريب أيضاً، وعلَّل القاضي خان في شرح الجامع الصغير لنزح البئر بوقوع الكلب وإن خرج حياً لم يصب فاه الماء بهذا أيضاً، وبأنّ استه منقلب، ورأيت التعليل بهذا أيضاً في الذخيرة عن محمد. والتنجيس على هذا متجه، وفي النهاية وغيرها نقلاً عن المحيط: الكلب إذا وقع في الماء فأُخرج حياً إن أصاب فمه الماء يجب نزح جميع الماء، وإن لم يصب فمه الماء، فعلى قولهما: يجب نزح جميع الماء. وعن أبي حنيفة: لا بأس به، وقال: وهذا إشارة إلى أن عين الكلب ليس بنجس، انتهى.

وقد ذكرنا هذا أيضاً سالفاً من غيره، وأن الزاهدي قال: إنه الذي صحَّ عنده، ويوافق هذا

وَكُلُّ حَيوانٍ إِذا خَرَجَ حَيّاً وَقَدْ أَصابَ فَمُه يُنْظَرُ إِنْ كانَ سُؤْرُهُ طاهِراً لَا يُتَوَضَّأُ بِهِ احِتياطاً، وَإِنْ تَوضَّأَ جازَ.

المذكور عن أبي حنيفة، وأيضاً ما في البدائع والذخيرة. وكذا روى ابن المبارك عن أبي حنيفة في الكلب والسنّور وقعا في الماء القليل ثم خرجا أنه يعتجن بذلك الماء، انتهى. واللفظ للبدائع، وهذا يفيد أيضاً أنه ليس بمنقلب الأست، وتقدّم أن اختلاف المشايخ في التصحيح وأن الكثير على أنه ليس بنجس العين، وعلى هذا يكون الصحيح عند الكثير أنه لا ينزح إذا خرج حياً ولم يصب الماء فاه، كما هو معزوٌّ إلى أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

تَنْبِيهٌ:

ثم حيث قلنا بطهارة البئر لنزح الواجب منها سواء، فإن الواجب نزح دلاء معينة منها أو نزح جميع ما فيها من الماء بسبب وقوع حيوان من الحيوانات المذكورة فيها، فإنما ذلك بعد إخراج الواقع كما يشير إليه أمر ابن عباس في نزح زمزم لموت الزنجي فيها بتقديم إخراجه على نزحها، وما ذاك إلا لأن بقاء الواقع فيها آنفاً للسبب الموجب للنجاسة، فيصير ذلك بمنزلة تجدد سبب جديد لنجاستها، إلا أنه إذا كان الواقع غير ممكن الخروج فيما إذا كان موجب لنزح الجميع ولم يقدر على إخراج ذلك الواقع، فإنه يسقط اعتبار كونه فيه باقياً في تنجيسه، ثانياً دفعاً للحرج.

ومن المسائل المسطورة: عَظْم تلطخ بالنجاسة ووقع في البئر ولم يمكن إخراجه تطهر البئر بالنزح ولا يضرّ بقاء العظم فيها، والله أعلم.

[م] وَكُلُّ حَيوانٍ إِذا خَرَجَ حَيّاً وَقَدْ أَصابَ فَمُه يُنْظَرُ إِنْ كانَ سُؤْرُهُ طاهِراً لَا يُتَوَضَّأُ بِهِ احِتياطاً، وَإِنْ تَوضَّأَ جازَ.

[ش] وليس هذا على إطلاقه، فإن الحيوان الحي الذي سؤره طاهر غير مشكوك ولا مكروه إذا وقع في البئر ثم خرج منها كذلك وقد أصاب فاه الماء أو لم يصب قد يكون آدمياً وقد يكون غيره، فإن كان آدمياً فإن كان مستنجياً بالماء وليس على بدنه نجاسة حقيقية ولا حكمية، فإنْ كان قد انغمس فيها لطلب الدلو أو للتبرّد، فالماء طاهر وطَهُورٌ، ولا ينزح منه شيء. وفي البدائع وغيرها: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ينزح منها عشرون دلواً. وهذه الرواية لا تصح؛ لأن الماء يصير مستعملاً بزوال الحدث أو بقصد القربة، ولم يوجد شيء من ذلك، انتهى. وإن كان انغمس فيه لقصد إقامة قربة، ففي البدائع: صار الماء مستعملاً عند أصحابنا الثلاثة لوجود إقامة القربة. وعند زفر والشافعي: لا يصير مستعملاً لانعدام إزالة الحدث، وظاهر كلام التحفة أنه يجب نزح جميع الماء في ظاهر الرواية، وأنه الصحيح. وعن المفيد: أنه ينزح عشر دلاء على رواية الحسن. وعلى

....

المختار: لا يجب نزح شيء، انتهى. وهذا أوجه مما في التحفة والبدائع. نعم كونه ينزح عشر دلاء على رواية الحسن غير ظاهر، وسيتبين عن قريب كلاهما من لفظ البدائع وإن لم يكن مستنجياً أو كان مستنجياً بالحجر أو كان على بدنه نجاسة حقيقية نزح جميع الماء، سواء كان مع ذلك على بدنه نجاسة حكمية أو لم تكن لاختلاط النجاسة بالماء، وإن كان على بدنه نجاسة حكمية فقط بأن كان محدثاً أو جنباً أو حائضاً أو نفساء، فعلى قول من لا يجعل هذا الماء مستعملاً لا ينزح شيء؛ لأنه طهور، وكذا على قول من جعله مستعملاً، وجعل المستعمل طاهراً لأن غير المستعمل أكثر، فلا يخرج كونه طهوراً ما لم يكن المستعمل غالباً عليه، كما لو صبَّ اللبن في البئر بالإجماع.

وأما على قول من جعل هذا الماء مستعملاً وجعل المستعمل نجساً ينزح ماء البئر كله لو وقع فيها قطرة من دم أو خمر، كذا في البدائع. ولم يفصل بين أن يكون نوى القربة مع ذلك أو لم يَنْوِها؛ لأن هذا التفصيل جاز في المسألة على كِلا هذين التقديرين. غير أنه على تقدير عدم نية القربة لا يكون مستعملاً عند محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على القول باشتراط القربة لصيرورة الماء مستعملاً عنده لعدم هذه النية، ولا عند أبي يوسف لاشتراط الصبّ في إزالة النجاسة الحكمية، ولم يوجد. وعلى تقدير نية القربة إنما لا يكون مستعملاً أصلاً عند أبي يوسف لا غير،وبهذا يظهر أن المراد بما قدّمناه آنفاً من صيرورة الماء مستعملاً عند أصحابنا الثلاثة فيما إذا انغمس الطاهر ثياباً وبدناً مطلقاً لقصد قربة صيرورة الماء الملاقي له لا جميع ماء البئر، وإن كان ذكر في التحفة أنه يتنجس الماء في ظاهر الرواية. وفي الخلاصة: أفسده؛ لأنه تفريع على رواية نجاسة الماء المستعمل. وقد عرفتَ أن المختار الطهارة، فلا تكن من الغافلين عن ذلك.

وفي الفتاوى الخانية والخلاصة: لو وقعت فيه الحائض بعد انقطاع الدم وليس على أعضائها نجاسة، فهي كالرجل الجنب، وإن وقعت فيه قبل انقطاع الدم وليس على أعضائها نجاسة، وهي كالرجل الطاهر إذا انغمس للتبرّد لأنها لا تخرج عن الحيض بهذا الوقوع، فلا يصير الماء مستعملاً، انتهى.

قلت: وهذا التفصيل متعين في النفساء أيضاً، وقد صرَّح به في جامع الفتاوى أيضاً، فما في البدائع محمول على ما بعد الانقطاع فيهما، وذكروا عن الحسن عن أبي حنيفة أنه إن كان محدثاً ينزح أربعون دلواً، وإن كان جنباً ينزح كله. قال في البدائع: وهذه الرواية مشكلة لأنه لا يخلو ما إن صار هذا الماء مستعملاً أو لا، فإن لم يصر مستعملاً لا يجب نزح شيء لأنه بقي طهوراً كما كان، وإن صار مستعملاً فالماء المستعمل عند الحسن نجس نجاسة غليظة ينبغي أن يجب نزح جميع الماء. ورُوي عن أبي حنيفة أنه قال في الكافر: إذا وقع في البئر ينزح ماء البئر كله؛ لأن بدنه

....

لا يخلو عن نجاسة حقيقية أو حكمية حتى لو تيقنا بطهارته بأن اغتسل ثم وقع في البئر من ساعته لا ينزح منها شيء، انتهى. وإن نوى مع ذلك قربة نزحت على رواية نجاسة الماء المستعمل، ولم ينزح منها شيء على رواية طهارته التي هي المختارة. وهذا أَوْلى من إطلاق القول بأنه صار الماء مستعملاً ـ كما في البدائع ـ لما ذكرنا منها أيضاً أن غير المستعمل أكثر، فلا يخرج عن كونه طهوراً. وإن كان الحيوان المذكور غير آدمي، فإن علم بيقين أنَّ على بدنه شيء من نجاسة، فقد صار الماء نجساً لاختلاط النجاسة به، وإن لم يعلم ذلك فالماء طاهر وطهور. وفي البدائع: ورُوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف في الإبل والبقر أنه ينجس الماء لأنها تبول بين أفخاذها، فلا يخلو عن البول؛ غير أن عند أبي حنيفة: ينزح عشرون دلواً؛ لأن بول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة، وقد ازداد خفةً بسبب البئر، فينزح إذن ما ينزح من البئر، وذلك عشرون. وعند أبي يوسف: ينزح ماء البئر كله لاستواء النجاسة الغليظة والخفيفة في حكم تنجس الماء، انتهى.

وعلى ما عن أبي حنيفة من هذا الحكم المذكور مشى الحاوي القدسي، ووجه ما هو المشهور ما ذكره شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو أنه وإن كان الظاهر اشتمال أفخاذها على بولها لكن يحتمل طهارتها بأن سقطت عقيب دخولها ماء كثيراً، فهذا مع الأصل ـ وهو الطهارة ـ تظافرا على عدم النزح. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ والفتاوى الظهيرية: وكله بنحو شاة وإن أُخرجت قبل الموت. وعن أبي يوسف أنه لا ينزح شيء إذا لم يكن عليها بول، انتهى. وتعقب شيخنا الأول بأن القواعد تنبوا عنه ما لم يعلم يقيناً بتنجسها كما قلنا، انتهى.

وفي الفتاوى الظهيرية: وعن أبي حنيفة أنه ينزح عشرون دلواً، ومشى على هذا قاضي خان من غير عزوٍ إلى أحد، ونصَّ على أنه ليسكن القلب لا للتطهير حتى لو لم ينزح وتوضأ جاز. ثم قال: وذكر في الكتاب: الأحسن أن ينزح منها دلاءً ولم يقدر. وعن محمد: في كل موضع ينزح لا ينزح أقل من عشرين دلواً؛ لأن الشرع لم يَرِد بنزح ما دون العشرين، انتهى. وكذا في الذخيرة، وزاد فيها: وأبو يوسف يقول: النزح الواجب لا يكون أقلّ من عشرين، فأمّا المستحب فيكون أقل من عشرين ولا يكون أقل من عشرة، انتهى.

ثم في الخانية: وكذا لو وقع في البئر ما يؤكل لحمه من الإبل والبقر والغنم والطيور والدجاجة المحبوسة، انتهى. يعني: ينزح منها عشرون دلواً، ومثله في مختارات النوازل، ومشى في الحاوي القدسي على نزح عشرة من الشاة ونحوها، وسنذكر عنهم في بعض ما سؤره مكروه التقصير في النزح من عشر.

وَإِنْ كانَ سُؤْرُه نَجِساً يُنْزَحُ كُلُّهُ أَيْضاً، وَلَوْ كانَ سُؤْرُهُ مَكْروهاً يُنْزَحُ عَشرةُ دِلاءٍ وَنَحْوِها وَنَزْحِها احْتِياطاً، فَإِنْ كانَ سُؤْرُه مَشْكوكاً يُنْزَحُ كُله أَيْضاً، كَذا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ في الفَتاوَى.

[م] وَإِنْ كانَ سُؤْرُه نَجِساً يُنْزَحُ كُلُّهُ أَيْضاً.

[ش] لمخالطة اللعاب النجس للماء، فإن لم يصب الماء فاه، فإن كان من الأعيان التي ليست بنجس العين لا يجب نزح شيء منها إذا لم يعلم أنَّ عليها نجاسة على ما هو الصحيح كما تقدَّم، وإن كان خنزيراً أو كلباً على القول بأنه نجس العين يجب نزح جميع الماء أيضاً كما سلف.

[م] وَلَوْ كانَ سُؤْرُهُ مَكْروهاً يُنْزَحُ عَشرةُ دِلاءٍ وَنَحْوِها وَنَزْحِها احْتِياطاً.

[ش] والوجه الظاهر احتياط، ثم كذا في غير موضع منه البدائع والفتاوى الخانية، وهذا لفظها مشيراً إلى الدجاجة: وإن كانت مخلاة فوقعت في البئر وخرجت حية لا يتوضأ من تلك البئر استحساناً احتياطاً وثقة، وإن توضأ جاز كما لو شرب من إناء، وكذلك سكان البيت كالفأرة والهرة إذا وقعت وخرجت حيّة عند أبي حنيفة ينزح منها دلاء عشرة أو أكثر لكراهة السؤر، وإن لم ينزح فتوضأ جاز، انتهى. وفي شرح الزاهدي: وفي المكروه عن أبي حنيفة ينزح ستّ أو خمس. وفي البدائع: وذكر في فتاوى أهل بلخ إذا وقعت وزغة في بئر وأُخرجت حية يستحبّ نزح دلاء إلى خمس أو ستّ.

تَنْبِيهٌ:

وهذا في الفأرة والهرة ـ على ما عُزي إلى شرح الطحاوي والينابيع ـ إذا لم تكن الفأرة هاربة من الهرة، ولا الهرة هاربة من الكلب، أما لو هربت الفأرة من الهرة، أو الهرة من الكلب ينزح جميع الماء، سواء أخرجت من البئر حيّة أو ميتة؛ لأنها تبوّل من قرعها.

قلت: وعلى هذا ما في الخلاصة نقلاً من شرح الطحاوي: الفأرة إذا فرَّت من الهرة على قصعة ماء تنجس مطلقاً، وهو المختار. انتهى. لكن هذا غير قوي كما هو ظاهر للمتأمل، فلا جرم أن في محيط رضي الدين نقلاً من النوادر: هرة أخذت فأرة فوقعتا في البئر، فإن جرحتها الهرة ينزح ماء البئر كله، وإن لم تجرحها وماتت الفأرة وخرجت الهرّة حية ينزح عشرون دلواً، وإن ماتت الهرة وخرجت الفارة حية ينزح أربعون، وإن خرجتا حيتين لا ينزح شيء، انتهى. وعلى هذا الاعتماد.

[م] **فَإِنْ كانَ سُؤْرُه مَشْكوكاً يُنْزَحُ كُله أَيْضاً، كَذا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ في الفَتاوَى.**

[ش] كذا في البدائع: الماء لصيرورة الماء مشكوكاً، وهو غير محكوم بطهوريته على ما هو

وَإِنِ انْتَفَخَ الحيوانُ فِيها أَوْ تَفَسَّخَ يُنْزَحُ جميعُ مَا فِيها مِنَ الماءِ، صَغُر الحَيوانُ أَوْ كَبُر.

وَإِنْ وَجدوا فيها فَأْرَةُ مَيتةً وَلا يَدْرُونَ أَنَّها مَتَى وَقَعَتْ ولم تَنْتَفِخْ ولم تَنْفَسِخْ أَعادوا صَلاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِذا كانوا تَوَضَّأُوا مِنْها، وَغَسَلُوا كُلَّ شيءٍ أَصابَهُ مَاؤُها، وَإِنْ كانَتْ انْتَفَخَتْ أَوْ تَفَسَّخَتْ أَعادُوا صَلاةَ ثَلاثةِ أَيَّامٍ وَلَيالِيها عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَقالا: لَيْسَ عَلَيْهِم إِعادَةُ شَيءٍ حتَّى يَتَحقَّقوا مَتَى وَقَعَتْ.

الأصح كما سيأتي إن شاء الله تعالى بخلاف المكروه، فإنه غير مسلوب الطهورية، وإنما استحبوا فيه نزح دلاء كما في الحيوان المأكول اللحم الطاهر السؤر لما تقدَّم، ولو لم يصل الماء إلى فم الحمار والبغل، فمنهم من قال بنجاسة الماء وإن لم يكن على بدنه نجاسة، وهو ضعيف. وفي التحفة: والصحيح أنه لا يصير الماء مشكوكاً فيه. وأفاد قاضي خان أنه ينزح منه عشرون دلواً، كما في الشاة.

[م] وَإِنِ انْتَفَخَ الحيوانُ فِيها أَوْ تَفَسَّخَ يُنْزَحُ جميعُ مَا فِيها مِنَ الماءِ، صَغُر الحَيوانُ أَوْ كَبُر.

[ش] وهو كعظم وزناً ومعنى، وإنما وجب نزحه في كلتا الحالتين من كليهما الشيوع البلة النجسة المنفصلة في الماء.

[م] وَإِنْ وَجدوا فيها فَأْرَةُ مَيتةً وَلا يَدْرُونَ أَنَّها مَتَى وَقَعَتْ ولم تَنْتَفِخْ ولم تَنْفَسِخْ أَعادوا صَلاةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِذا كانوا تَوَضَّأُوا مِنْها، وَغَسَلُوا كُلَّ شيءٍ أَصابَهُ مَاؤُها، وَإِنْ كانَتْ انْتَفَخَتْ أَوْ تَفَسَّخَتْ أَعادُوا صَلاةَ ثَلاثةِ أَيَّامٍ وَلَيالِيها عِنْدَ أَبي حَنيفةَ، وَقالا: لَيْسَ عَلَيْهِم إِعادَةُ شَيءٍ حتَّى يَتَحقَّقوا مَتَى وَقَعَتْ.

[ش] وهو القياس، فإنه تيقن طهارة الماء فيما مضى، وشكَّ في نجاسته لأنه يحتمل أنها وقعت في الماء وهي حيّة فماتت فيه، وأنها وقعت ميتة بأن ماتت في مكان ثم ألقاها الريح أو بعض السفهاء أو الصبيان أو بعض الطيور على ما حُكي عن أبي يوسف أنه قال: كان قولي مثل قول أبي حنيفة إلى أني كنت جالساً في بستاني فرأيت حدأة في منقارها جيفة فطرحتها في بئر، فرجعت عن قول أبي حنيفة، فلا يحكم بنجاسته بالشك، وصار كما لو رأى في ثوبه نجاسة مغلظة أكثر من قدر الدرهم لا يعلم وقت إصابتها، فإنه لا يعيد شيئاً من الصلوات التي صلاها بذلك الثوب حتى يستيقن أنه صلى شيئاً منها بذلك الثوب وبه تلك النجاسة، فكذا هذا.

ووجه قول أبي حنيفة وهو الاستحسان أن وقوع الفأرة في البئر سبب لموتها، والموت متى ظهر عقب سبب صالح له يحال به عليه. وإن كان يحتمل أن يكون موته بسبب آخر؛ لأن الموهوم

....

لا يعتبر في مقابلة الطاهر بكون المجروح إذا لم يزل صاحب فراش حتى مات، فإن الموت يضاف إلى الجرح. وإن كان يتوهم موته بسبب آخر، فبطل اعتبار التوهم والتحق الموت في الماء بالتحقق، وإذا أُحيل بالموت على الوقوع في الماء وقد وُجدت منتفخة وآدمي ما ينتفخ به الميت ثلاثة أيام، فقدَّره به.

قلت: ولم يذكروا التوجيه له في ذلك إذا وُجدت متفسخة به لعله أما اعتماداً على جريان التوجيه المذكور في وجدانها منتفخة فيها إذا وجدت متفسخة بطريق أولى؛ لأن الفسخ لا يكاد يوجد قبل الثلاث عادة. وأما توقف عن القول بأن أدّى ما يتفسخ فيه ثلاثة أيام، فإنَّ الظاهر أن ذلك إنما يكون بعد الثلاث ولا سيما في الآبار الباردة وأيضاً التفسخ حالها يحصل بعد الانتفاخ بزمان متراخٍ في العادة، فكيف تقع المساواة بينهما؟

وعلى هذا إنْ تمَّ الجواب عنه لما كان بحيث يوجد التفسخ في الثلاثة لا فيما دونها، وإن كان الأكثر أنه إنما يوجد فيما فوقها قدر بالثلاثة لوقوع الشك فيما فوقها، والوهم فيما دونها، ولا يضرّ مساواة التفسخ للانتفاخ في هذا الحكم. وإن كان الانتفاخ مما يتقدّم التفسخ لعدم انضباط المدة الزائدة للتفسخ على مدة الانتفاخ، وإلا فلقائل أن يقول: ينبغي أن يتحرَّى في المتفسخة، فإنْ كان رأيه الثلاثة فما دونها اعتبر الثلاثة، وإنْ كان أكثر رأيه فوق الثلاثة عمل بمقتضى ذلك.

كما أن الصحيح في أن الصلاة على الميت الذي فرضه الصلاة عليه إذا دُفن من غير صلاة أنه يصلَّى عليه ما لم يغلب على الظن تفسخه وتقدير ذلك بثلاثة أيام حتماً؛ لأن ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان والأبدان كما نصَّ عليه كثير من المشايخ، إلا أن هنا لم يكن علينا بأس في قولنا فيما إذا كان أكبر رأيه دون الثلاثة أن يعتمد على الثلاثة لما فيه من الاحتياط بخلافه ثمة، فإنه ليس في الصَّلاة عليه إلى الثلاثة وقد غلب على الظن فيما دونها احتياطاً. ومن هُنا يُعلم أيضاً أنه لو قَبل بأنه إنما يقدّر في المنتفخة بالثلاثة إذا لم يكن أكبر رأيه ما فوق الثلاثة لكان حسناً، والله تعالى أعلم.

وإذا لم تكن منتفخة ولا متفسخة، فلا شكَّ أن زمان الموت سابق على زمان الوجود خصوصاً في الآبار المظلمة العميقة التي لا يعايَن ما فيها، وكذا نعلم يقيناً أن الواقع لا يخرج عادة بأول دلو فقدّره بيوم وليلة احتياطاً، لأنه أدنى المقادير المعتبرة؛ لأن ما دون ذلك ساعات لا يتأتى التحديد فيها، وهذا كله إنما هو عند عدم المعاينة لوقوع الحيوان ميتاً فيها كما هو المراد من صورة هذه المسألة. أما إذا وُجدت المعاينة لوقوعه ميتاً فيها، فحينئذ يعرف بالمشاهدة أن الموت غير حاصل بسبب الوقوع، فلا يثبت التنجيس إلا من وقتئذٍ، ولا كلام فيه.

....

وأما مسألة دون النجاسة في ثوبه، فالمذكور قولهما على ما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وأما عند أبي حنيفة، فقال المعلّى: على قياس قول أبي حنيفة إن كانت طرية أعاد صلاة يوم وليلة، وإن كان ميتاً يابسةً أعاد صلاة ثلاثة أيام ولياليها. وروى ابن رستم في نوادره عن أبي حنيفة أنه إن كان دماً لا، وإن كان ميتاً يعيد من آخر ما احتلم؛ لأن دم غيره قد يصيبه، والظاهر أن الإصابة لم ينعدم زمان وجوده، فأمّا منيّ غيره لا يصيب ثوبه، فالظاهر أنه منيّه، فيعتبر من وقت وجود سبب خروجه، حتى إن الثوب لو كان يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم والمني، ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من آخر ما بال، وفي الدم من آخر ما رعف، وفي المنيّ من آخر ما احتلم وجامع، كذا في البدائع. ولفظ محيط الشيخ رضي الدين: وذكر ابن رستم في نوادره: إن وجد في ثوبه منياً أعاد الصلاة من آخر نومة نامها فيه؛ لأنه تيقَّن بفساد ذلك وشكَّ فيما قبله، وإن رأى ما لا يعيد حتى يستيقن أنه صلَّى فيه، فإن كان الثوب قد يلبسه غيره والنطفة والدم سواء لا تلزمه الإعادة حتى يستيقن، انتهى.

سلَّمنا أن في النجاسة في الثوب لا يعيد شيئاً من الصلوات ما لم يستيقن أنه صلى به، وبه تلك النجاسة، كما ذكره الحاكم الشهيد، وهو رواية بِشْر المريسي عن أبي حنيفة على ما في البدائع، ومحمد عنه على ما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان. وذكر الشيخ رضي الدين في محيطه وغيره الإجماع على ذلك، وأنه الأصح لكن الفرق بينهما موجود، فإن الثوب شيء ظاهر، فكما أصابته النجاسة تطلع عليه صاحبه أو غيره فيقع العلم به، فإذا لم يقع العلم به لعدم شعوره وشعور غيره به علم أن إصابته للحال ولا كذلك البئر، فإنها غائبة مخفية عن الأعين لا يدرى ما فيها، والموضع موضع احتياط.

قلت: وقياس المعلى لم يظفر فيه بالقدح المعلى، فإنه من الظاهر أن النجاسة لا تبقى طرية في الثوب يوماً وليلة، وأنها تجفّ قبل ذلك فضلاً عن ثلاثة أيام، وأن ما نقله في البدائع عن مشايخنا أحسن. ويظهر أن محله ما إذا كان الثوب يلبسه هو خاصة. وأما إذا كان يلبسه غيره أيضاً على سبيل التناوب، فالأظهر اعتبار أكبر الرأي في ذلك لكلٍّ من اللابسين لا الوصول إلى القطع والتبيين كما يشهد به ما نقله في البدائع عن المشايخ رحمهم الله تعالى وإيانا أجمعين.

ثم هنا تنبيهات رأينا أن نذكرها زيادة في الإسعاف:

إحداها: أنَّا إنما ذكرنا المسألة مقصودة فيما إذا لم توجد معاينة وقوع الحيوان ميتاً في البئر، فقيَّدنا عيناً لما في شرح الزاهدي نقلاً من المنتقى: علم أنه وقع في البئر طير منذ ثلاث ولا يدري متى مات، فإن كان منتفخاً يعيد صلاة ثلاثة أيام عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وإلا فيوم وليلة عنده،

....

وعند أبي يوسف: لا يعيد شيئاً، انتهى. ولكن هذا لا يُعرى عن تأمل، فإنَّ بعض الطيور لا تلبث حياً في الماء الساعة الواحدة، بل يموت اختناقاً بالماء في الحال، فينبغي أن يحكم بموت ما كان من الطيور كذلك عقب الوقوع، وإن لم يظهر انتفاخه بعد مضيّ ثلاثة أيام من وقوعه، فيعيد في المسألة المذكورة صلاة ثلاثة أيام كان وضوؤها من تلك البئر سواء أخرج بعد مضيّ ثلاثة أيام منتفخاً أم لا، والله أعلم.

ثانيها: الغسل منها كالوضوء في حكم إعادة الصلاة، يعني المكتوبة والمندورة والواجبة وسنّة الفجر.

ثالثها: في البدائع: وعلى هذا الخلاف إذا عجن بذلك الماء يؤكل خبزه عندهما، وعند أبي حنيفة: لا يؤكل، وإذا لم يؤكل ما يُصنع به. قال مشايخنا: يطعم الكلاب لأن ما يتنجس باختلاط النجاسة به والنجاسة مغلوبة لا يباح أكله ويُباح الانتفاع به فيما وراء الأكل، كالدهن النجس ينتفع به استصباحاً إذا كان الطاهر غالباً، فكذا هذا. وفي الذخيرة: وعن أبي يوسف: إذا وجب نزح الماء كله من البئر فعجن من ذلك الماء لا يطعم بني آدم ولا بأس بإطعامه وإلقائه إلى الكلاب والسَّنانير، ولا بأس برشّ تلك المياه في الطريق. ورُوي عنه في غير هذه الصورة: يطعم ذلك العجين البهائم، ولا يسقى ذلك البهائم والماء لا بأس بصبِّه. وفي هذا التعليل إشارة إلى أن هذا العجين لا يلقى في الطريق والمفسدة في الصبّ في الطريق دون المفسدة في سقي البهائم. وفي خزانة الفتاوى: لا بأس بأن يسقى الماء النجس للبقر والغنم والإبل.

رابعها: قول المصنف: وغسلوا كل شيء أصابه ماؤها، عبارة القدوي في مختصره، وممن وافقه على ذلك قاضي خان، فقال في شرح الجامع الصغير: وما أصاب الثوب منه في الثلاثة أفسده. وقال الزيلعي شارح الكنز في شرح قول صاحبه: ينجسها منذ ثلاث ـ يعني في حق الوضوء ـ حتى يلزمهم إعادة الصلاة إذا توضؤوا منها. وأما في حق غيره، فإنه يُحكم بنجاستها في الحال من غير إسناد؛ لأنه من باب وجود النجاسة في الثوب حتى إذا غسلوا الثياب بمائها لا يلزم إلا غسلها على الصحيح، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله له: وهذا مما يقضي منه العجب، فإنه إذا كان يلزمهم غسل الثياب لكونها مغسولة بماء البئر فيما تقدم حال العلم باشتمال البئر على الفأرة بدون يوم وليلة إذا لم تكن منتفخة أو متفسخة، كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من باب الاقتصار على التنجس في الحال لا مستنداً إلى ما تقدَّم، فلا يتجه ما ذكره على قول أبي حنيفة؛ لأنه يجب على قوله مع غسل الثوب من غسله بمائها على الوجه الذي ذكرنا إعادة الصلوات التي تقدَّم ذكرها إذا صلاها بالثوب المذكور،

وَإِنْ وَقَعَتْ في البِئْرِ بَعْرَةٌ أَوْ بَعْرتانِ مِنْ بَعْرِ الإِبلِ أَوِ الغَنَمِ لم تَنْجُسْ.

ولا على قولهما لأنه لا يجب على قولهما غسل الثوب المذكور أصلاً كما هو ظاهر، فليتأمل.

ثم في شرح الزاهدي: وكان ركن الأئمة الصَّبَّاغي يفتي بقول أبي حنيفة فيما يتعلق بالصلاة وبقولهما فيما سواها. وفي غاية البيان: وما قاله أبو حنيفة احتياط في أمر العبادة، وما قالاه عمل باليقين ورفق بالناس.

[م] وَإِنْ وَقَعَتْ في البِئْرِ بَعْرَةٌ أَوْ بَعْرتانِ مِنْ بَعْرِ الإِبلِ أَوِ الغَنَمِ لم تَنْجُسْ.

[ش] اعلم أن المذكور في الجامع الصغير محمد عن يعقوب عن أبي حنيفة في بعرة أو بعرتين من بعر الإبل أو الغنم تسقطان في البئر: لا تفسد الماء، قالوا: وهذا استحسان، والقياس أن يفسد لوقوع النجاسة في الماء القليل. وقد ذكروا للاستحسان وجهين:

أحدهما: أن آبار الفلوات ليس لها رؤوس حاجزة، والمواشي تبعر حولها والريح تلقي ذلك فيها، فلو حكم بفساد المياه به لضاق الأمر على سكان البوادي، وما ضاق أمره اتسع حكمه.

ثانيهما: أن البعر لصلابته لا يختلط بشيء من أجزائه بأجزاء الماء، وفرَّعوا على الوجه الأول عدم التفرقة في ذلك بين الرطب، واليابس، والصحيح، والمنكسِر، والروث، والإخثاء في مكان يتحقق الضرورة فيهما كما في البعر.

وممن نصَّ على أن الرطب واليابس سواء الإمام أبو بكر محمد بن الفضل، وشمس الأئمّة السرخسي، وما في النوادر وإشارات الحاكم الشهيد أنه إن كان رطباً يتنجس، وإن كان يابساً لا يتنجس؛ لأن الرطب لا ينبعث بالريح لثقله ولصوقه بالأرض، فلا ضرورة. واليابس ينبعث بالريح لخفته، وإليه أشار الشيخ أبو منصور الماتريدي أيضاً مما يمنع كما سنذكره.

وممَّن نصَّ على أن الصحيح والمتكسر سواء شيخ الإسلام، ويشهد له ما عن أبي يوسف: القليل من الروث عفو. قال المحبوبي وغيره: وهو الأوجه، انتهى.

والتفرقة بين آبار الأمصار والفلوات لأن آبار الأمصار لها حواجز عادة، فلا تتحقق فيها الضرورة، وفرَّعوا على الوجه الثاني التنجيس بالرطب لاختلاط رطوبته بأجزاء الماء وبالمنكسر لأنه غير مستمسك، فيتداخل الماء فيه ويمتزج به. ونصَّ في المبسوط على أن التنجس بالمفتت من البعر ظاهر الرواية، وعلى هذا ما في بعض نسخ المتن: وإذا وقعت بعرة أو بعرتان من بعر الإبل والغنم في البئر، فأخرجت قبل التفتت لم تنجس، انتهى. ويطرقه أن ظاهر إطلاق الأصل والجامع الصغير عدم التنجيس، كما سنذكره.

والتسوية بين آبار الأمصار والفلوات في عدم التنجس بما لو يتنجس به آبار الفلوات من ذلك،

....

ومِمَّن نصَّ على أن الأصح التسوية بينهما في عدم الفساد بذلك الإمام التمرتاشي. ثم ظاهر الأصل والجامع الصغير عدم التفرقة في عدم التنجس بالواقع من ذلك بين أن يكون رطباً أو يابساً صحيحاً أو مكسراً لإطلاقهما ذلك من غير تفصيل، فلا جرم أن قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: وهو الصحيح، ونقله في الخلاصة عن شرح الطحاوي.

قلت: وكذا ظاهرهما عدم التفرقة بين آبار الأمصار والفلوّات، فليكن الصحيح أيضاً التسوية بينهما في ذلك إذا اشتركا في الضرورة، كما ستقف عليه.

ومن ثمة قال القاضي في فتاواه: ويستوي فيه الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر في المصر كان ذلك أو في المفازة. ثم هذا كله إذا كان الواقع قليلاً، فإن كان كثيراً رطباً، فاتفقوا على التنجس به. وإن كان كثيراً يابساً، فقال الحسن بن زياد: لا ينجس كأنه بناءً على توهم أن فيه ضرورة كما في القليل. وفي البدائع: والصحيح أنه ينجس؛ لأنها إذا كَثُرت تقع المماسّة بينهما، فيصل البعض بالبعض، فتفتت أجزاؤها فينجس، انتهى.

واختلفوا في حد الكثير، فقيل: الثلث كثير، لذكر الجامع الصغير: البعرة والبعرتين دون الثلاث، وكان ذلك إشارة إلى أن الثلاث كثير، ومِمَّن ذكر هذا التمرتاشي. وفي محيط رضي الدين: وهذا فاسد. قال في الكتاب ـ يعني الجامع الصغير ـ: إذا وقعت في البئر بعرة أو بعرتان لا تفسد ما لم يكن كثيراً فاحشاً، والثلاث ليس بكثير فاحش، انتهى.

وهذا وإن كان وجيهاً، فاللفظ المذكور ـ أعني قوله: ما لم يكن كثيراً فاحشاً ـ ليس في الجامع الصغير على ما هو رواية فخر الإسلام في شرحيه له، وقيل: هو أن يغطي ربع وجه الماء، وهو مرويّ عن محمد. وقيل: أن يغطي ثلث وجهه، وقيل: أن يغطي وجه جميعه، وقيل: أن لا يسلم دلو عن بعرة أو بعرتين، وهو في البدائع والخلاصة عن محمَّد بن سلمة. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان عن الفقيه أبي جعفر، فلعله عنهما في المبسوط: وهو الصحيح. وذكر غير واحد من المشايخ عن أبي حنيفة أنه ما يستكثره الناظر. قال في الهداية: وعليه الاعتماد. وفي البدائع: وهو الصحيح.

ثم إذا أحطت علماً بهذه الجملة التي لخصناها، فاعلم أن الذي يظهر أن تعليل عدم النجاسة في هذا الفصل بالضرورة هو الوجه كما سيذكره المصنف عن أكثر المشايخ لأنها مما يؤثر في النجاسة التخفيف أو العفو في مواضع الضرورة، وحينئذ فيما تحققت فيه الضرورة وذلك بتعسر الاحتراز منه مع الابتلاء به لا ينجس به، وما ليس كذلك ينجس به. ولا شكَّ أن الكثير مطلقاً مما لا يتعسر الاحتراز منه في آبار الفلوات والقرى وبعض آبار الأمصار، كالتي في مرابض الغنم والإبل وبعض أفنية الدُّور وساحاتها، ولا يتعسر الاحتراز منه في بعض آبار الأمصار كالتي في المنازل

وَإِنْ وَقَعَتْ في اللَّبَنِ وَقْتَ الحلْبِ فَأُخْرِجَتْ حينَ وقعتْ لم يَتَنَجَّسْ أَيْضاً.

ورُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفةَ: البَعْرَةُ إِذا كانَتْ يابِسَةً لم تُفْسِدِ الماءَ مَا لم يكثرها النَّاس لِعُمومِ البَلْوى.

نحو آخر، وليس مما يكون البعر حولها، فيكون الوجه على هذا نجاسة الآبار مطلقاً بالكثير من البعر مطلقاً إلا أن يكون يابساً ويخرج من ساعته قبل أن يتحلل منه شيء في الماء فإنه ينجس، وعدم نجاسة آبار الفلوات والقرى بالقليل منه مطلقاً، فإن الرياح كما تحمل الصحيح اليابس تحمل المنكسر منه بطريق أوْلى، وكذا يحمل شديدها الرطب منه ويلقيه فيها، وعدم نجاسة آبار الأمصار التي يتحقق فيها تعسر الاحتراز من القليل مطلقاً بوقوع القليل مطلقاً، ونجاسة ما لا يتحقق فيها يعسر الاحتراز من ذلك بوقوع القليل مطلقاً أيضاً، إلا أن يكون يابساً ويخرج قبل أن يتحلَّل منه شيء في الماء فإنه لا ينجس حينئذٍ أيضاً.

وعلى هذا التفصيل الكلام في الروث والأخثاء، ثم لو جعل قائل الحد الفاصل بين القليل والكثير أن ما غيّر أحد أوصاف الماء كان كثيراً، وما لم يغيّره يكون قليلاً، لكان له وجه، والله أعلم.

[م] **وَإِنْ وَقَعَتْ في اللَّبَنِ وَقْتَ الحلْبِ فَأُخْرِجَتْ حينَ وقعتْ لم يَتَنَجَّسْ أَيْضاً.**

[ش] ذكره رضي الدين في المحيط نقلاً عن المنتقى. وفي البدائع عن خلف بن أيوب، ونصير ين يحيى، ومحمد بن مقاتل الرازي: لعموم البلوى والضرورة؛ لأن من عادتها أنها تبعر عند الحلب. وقيَّد شيخ الإسلام في مبسوطه هذا الجواب بقيد آخر وهو لم يبق لها لون وهو متجه ويشهد له من الرواية ما في شرح الزاهدي: وعن أبي حنيفة: وقعت بعرة أو بعرتان في المحلب عند الحلب لا بأس إن أُخرجت قبل التفتت واللون للضرورة، كالأرواث والأخثاء في الكدس، فإنها معفوّة، انتهى.

فلا جرم أنَّ في الفتاوى الخانية: وإن تفتَّت البعر في اللبن يصير نجساً لا يطهر بعد ذلك. وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فلو أخر أو أخذ اللبن لونها ينجس؛ لأن الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لا فيما وراءه، وذلك بمرأى منه. ثم غير خافٍ أن الضمير في وقعت راجع إلى البعرة، وقد أوجدناك أن البعر بيِّن في الحكم كالبعرة. وفي الحاوي القدسي: ولم يذكر في تقدير العفو في البعر أكثر من اثنتين في الأصل.

[م] **ورُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفةَ: البَعْرَةُ إِذا كانَتْ يابِسَةً لم تُفْسِدِ الماءَ مَا لم يكثرها النَّاس لِعُمومِ البَلْوى.**

[ش] والوجه الظاهر أن يقال: البعر إذا كان يابساً لم يفسد الماء ما لم يستكثره الناس، فإن

وَفي الرُّطْبَةِ وَالمنكَسِرَةِ اخْتِلافٌ بينَ المشايخِ، وَبَعْضُهُم أَفْتى بِالتَّنَجُّسِ، وَبَعْضُهُم سَوَّى بينَ الرُّطَبِ وَاليابِسِ. وَالأَرْوَاثُ والأَخثاءُ بِمنزلَةِ المنكَسِرَةِ. وَأَكْثَرُ المشايخ عَلى أَنَّهُ يُعْتبرُ فِيهما الضَّرورة وَالبَلْوى إِنْ كانَ فيهِ ضَرورةٌ وَبَلْوى لا يُحكَمُ بِالنَّجاسَةِ للضَّرورَةِ.

البعرة في البئر ونحوها لا يتأتى فيها الاستكثار عادة، ولعله يريد فيما هو أعمّ من ذلك، فإنها لا تستكثر في ما ذكرناه وتستكثر في ماء قليل في إناء ونحوه في بعض الأمكنة، ولم أقف على هذه العبارة مرويّة عن أبي حنيفة، وإنما وقفت على أن حدَّ الكثير عنده ما يستكثره الناظر كما تقدّم.

[م] **وَفي الرُّطْبَةِ وَالمنكَسِرَةِ اخْتِلافٌ بينَ المشايخِ.**

[ش] أي: وفي تنجس البئر بوقوع البعرة الرطبة والبعرة المنكسرة والأبعار الرطبة والأبعار المنكسرة فيها اختلاف المشايخ.

[م] **وَبَعْضُهُم أَفْتى بِالتَّنَجُّسِ.**

[ش] أي: بعض المشايخ أفتى بتنجيسها، فكل منهما بناء على الوجه الثاني من الاستحسان كما بينَّاه آنفاً.

[م] **وَبَعْضُهُم سَوَّى بينَ الرُّطَبِ وَاليابِسِ.**

[ش] في عدم تنجسها بالقليل منهما قائلاً: إن الرطب شيء يمنع ما على ظاهره من رطوبة الأمعاء دخول الماء في أجزائه، فصار كاليابس.

قلت: ويردّ عليه أن هذه الرطوبة نجسة، فتشيع في الماء فتفسده وإن لم يتحلل من باطنه شيء ولا محيص إلا بالاسترواح إلى وجود الضرورة في الرطب أيضاً كما قدمناه. غايته أن الضرورة في اليابس أشدّ، وذلك لا يمنع إلحاقه به في الحكم.

[م] **وَالأَرْوَاثُ والأَخثاءُ بِمنزلَةِ المنكَسِرَةِ.**

[ش] أي: الأبعار المنكسرة في الاختلاف المذكور بعد أن يكونا غير يابسين صلتين لتحلحلهما حينئذ ورخاوتهما، فمن نجس بالبعر المنكر نجس بهما، ومن لم ينجس به لم ينجس بهما.

[م] **وَأَكْثَرُ المشايخِ عَلى أَنَّهُ يُعْتبرُ فِيهما الضَّرورة وَالبَلْوى إِنْ كانَ فيهِ ضَرورةٌ وَبَلْوى لا يُحكَمُ بِالنَّجاسَةِ للضَّرورَةِ.**

[ش] لأن للضرورة أثراً في إسقاط حكم النجاسة كما تقدّم، وإن لم يكن فيه ضرورة يحكم

وَالرَّوْثُ إِنْ كانَ صَلْباً فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ البَعْرِ.

وَإِنْ وَقَعَ خَرْءُ الحمامِ أَوِ العُصْفُورِ لم يَفْسُدْ، وَهَذا مَذْهَبُنا.

وَإِنْ وَقَعَ خرْءُ الدَّجاجِ أَفْسَدَهُ.

بالنجاسة. وممَّن مشى على هذا الشيخ رضي الدين في محيطه، فقال: والسرقين والرَّوث قليله وكثيره، رطبه ويابسه مفسد؛ لأنه بعد السقوط يتفتت ويتقشر في الماء فشابه قليله الكثير من البعر. وعند أبي يوسف: قليله اليابس لا يفسد للضرورة وهو الأوجه، لأن البلوى والضرورة في المتفتت أشد.

وأما أخثاء البقر، قيل: ينجس، وقيل: إن كل صلباً مستمسكاً فهو بمنزلة البعر، والمعتبر هو الضرورة، فإن كان في موضع يتحقق الضرورة فيها كما في البعر يكونا في الحكم سواء، وإلا فلا. وذكر في البائع مثله في الروث، ويظهر أن هذا هو الحق عند التحقيق، فليكن عليه التعويل. وظاهر أنه على هذا لا يلزم القائل التنجس بالبعر المنكسر التنجس بالروث والأخثاء إلا إذا اشتركا في عدم الضرورة، ولا القائل بعد التنجس بالبعر المتكسر عدم التنجس بالروث والأخثاء إلا إذا اشتركا في الضرورة.

[م] وَالرَّوْثُ إِنْ كانَ صَلْباً فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ البَعْرِ.

[ش] أي: اليابسة الصحيحة، وقد ذكرنا الآن أنه قد قيل في الأخثاء كذلك، فيلحقان بالبعر في عدم التنجيس بالقليل منه، وهذا بناء على الوجه الثاني من الاستحسان.

وأما على ما ذكرنا من أن الوجه في عدم التنجيس إنما هو الضرورة، وأنه الحق عند التنجيس، فيكونان مثل البعر في عدم التنجيس عند تحقق الضرورة فيهما، سواء كانا صلبين أو لم يكونا كذلك كما أشرنا إليه سالفاً.

[م] وَإِنْ وَقَعَ خَرْءُ الحمامِ أَوِ العُصْفُورِ لم يَفْسُدْ، وَهَذا مَذْهَبُنا.

[ش] أي: لم يفسد ماء البئر عندنا، وقال الشافعي: إن كان الماء دون القلتين أفسده، وإن كان قلتين فأكثر لم يفسده ما لم يتغير به. والمسألة فرع القول بطهارة الخرء المذكور عندنا ونجاسته عنده، وقد مرَّ الوجه من الطرفين.

[م] وَإِنْ وَقَعَ خرْءُ الدَّجاجِ أَفْسَدَهُ.

[ش] أي: أفسد البئر، وفي بعض النسخ: أفسده؛ أي: الماء لرخاوته وتحلل أجزائه يشيع في

وخَرءُ الخُفَّاشِ وَبَوْلِهِ لا يَفْسُد.

وَكَذا ذَرْقُ مَا لا يُؤْكَلُ لَحْمُه مِنَ الطَّيْر طَاهِرٌ عِنْدَهُما خِلافاً لمحمَّدٍ.

وَقالَ بَعْضُهم: رُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفةَ وَأَبي يُوسُفَ: ذَرْقُ سِباعِ الطَّيْرِ لا يُفْسِدُ الثَّوْبَ إِلَّا إِذا فَحُشَ، وَيُفْسِدُ ماءُ الأَواني وَإِنْ قَلَّ وَلا يُفْسِدُ ماءَ البِئْرِ.

الماء، وقد اتفق أصحابنا على نجاسته وعدم الضرورة في إصابته، فلا جرم إن كان مفسداً للماء موجباً لنزحه.

[م] **وخَرءُ الخُفَّاشِ وَبَوْلِهِ لا يَفْسُد.**

[ش] أي: لا يفسد ماء البئر لأن الفصل لبيان حكم ماء البئر إذا وقع فيها شيء من هذه الأصناف، وكما لا يفسد ماء البئر لا يفسد غيره من المياه والثياب كما سنذكره من بعد إن شاء الله، فإن المصنف سيذكر حكم هذه المسألة بطريق العموم بلفظ آخر في شرح مسائل لها تعلق بالشرط الثاني من شروط الصلاة .في الجملة.

والخفاش معروف، ويسمّى الوطواط.

[م] **وَكَذا ذَرْقُ مَا لا يُؤْكَلُ لَحْمُه مِنَ الطَّيْر طَاهِرٌ عِنْدَهُما خِلافاً لمحمَّدٍ.**

[ش] وقدَّمنا أن كونه طاهراً عند أبي حنيفة رواية الكرخي، وكونه طاهراً عند أبي يوسف رواية عنه، وأن الذي مشى عليه غير واحد من المشايخ، والوجه من الطرفين.

[م] **وَقالَ بَعْضُهم: رُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفةَ وَأَبي يُوسُفَ: ذَرْقُ سِباعِ الطَّيْرِ لا يُفْسِدُ الثَّوْبَ إِلَّا إِذا فَحُشَ، وَيُفْسِدُ ماءُ الأَواني وَإِنْ قَلَّ وَلا يُفْسِدُ ماءَ البِئْرِ.**

[ش] وهذا بعينه في فصل فيما يقع في البئر من الفتاوى الخانية من غير ذكر لنقل بعضهم ذلك عنهما، ولكنه فيما يظهر تفريع على الرواية القائلة بأن خرء ما يؤكل لحمه من الطيور نجس نجاسة خفيفة المأثورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف أيضاً على ما ذكره فخر الإسلام كما تقدّم، ولعلَّه إنما فرَّق بين الإناء والبئر على دعوى عدم تعذر الاحتراز منه في الإناء وتعذر الاحتراز منه في البئر. وقد قدمنا أنه قيل: إنه لا يفسد الإناء أيضاً، ويوافقه ما في الفصل المذكور من الخانية: ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لا يفسد الماء في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف لتعذر الاحتراز منه، انتهى. فشمل ماء الآبار والإناء وغيرهما بناءً على دعوى تعذر الاحتراز منه في ذلك كله.

ثم في فصل في النجاسة من الخانية أيضاً: ذرق سباع الطير والحدأة والبازي لا يفسد الثوب،

وَإِنْ بَالَتْ شاةٌ أَوْ بَقَرَةٌ تَتَنَجَّسُ إِلَّا عِنْدَ محمَّدٍ.

وَإِنْ قُطِرَ في البِئْرِ دَمٌ أَوْ خَمْرٌ نُزِحَ ماءُ البِئْرِ كُلِّه.

وَفي الذَّخيرَةِ: جُنُبٌ نَزَحَ دَلْواً فَصَبَّ على رَأْسِهِ ثُمَّ اسْتَقَى آخَرَ فَتَقَاطَرَ مِنْ جَسَدِهِ في البِئْرِ لَا يَتَنَجَّسُ للضَّرورَةِ.

انتهى. وظاهر هذا أنه تفريع على القول بطهارته. وأسلفنا أن الأصح عند القاضي وغيره أنه نجس نجاسة خفيفة عندهما، وأنه الأوجه.

ثم في المغرب: ذرق الطائر يذرق بالكسر والضم ذرقاً: سلخ، والذرق: السلاخ تسميته بالمصدر، انتهى. وفي طلبة الطلبة: ويزرق بالزاي مكان الذال لغة أيضاً، انتهى. فمن ثمة وقع في بعض نسخ الخانية بالزاي.

[م] **وَإِنْ بَالَتْ شاةٌ أَوْ بَقَرَةٌ تَتَنَجَّسُ إِلَّا عِنْدَ محمَّدٍ.**

[ش] أي: تتنجس البئر عندهما خلافاً لمحمد، وهذه إحدى المسائل التي تظهر ثمرة الخلاف فيها بينهما وبينه في كون بول ما يؤكل لحمه نجس نجاسة خفيفة عندهما، طاهرعنده كما تقدَّم.

[م] **وَإِنْ قُطِرَ في البِئْرِ دَمٌ أَوْ خَمْرٌ نُزِحَ ماءُ البِئْرِ كُلِّه.**

[ش] لما أسلفنا بيانه أوَّل الفصل، وإثبات التاء في قوله: قطرت مساهلة.

[م] **وَفي الذَّخيرَةِ: جُنُبٌ نَزَحَ دَلْواً فَصَبَّ عَلى رَأْسِهِ ثُمَّ اسْتَقَى آخَرَ فَتَقَاطَرَ مِنْ جَسَدِهِ في البِئْرِ لَا يَتَنَجَّسُ للضَّرورَةِ.**

[ش] يعني: على القول بنجاسة الماء المستعمل كما صرَّحت هي بذلك أيضاً، فإن لفظها: وفي نوادر ابن سماعة عن أبي يوسف: رجل جنب نزح دلواً من ماء من بئر فصبَّه على رأسه ثم استقى دلواً آخر فتقاطر من جسده في البئر، قال: هذا ليس بشيء، وإن كان المستعمل نجساً عنده، فكأنه أسقط اعتبار نجاسته ضرورة أن التحرز عنه غير ممكن، انتهى. وإلا فمعلوم أنه لا إشكال أصلاً على القول بطهارة الماء المستعمل كما هو الصحيح لتقع الحاجة إلى التعرض لهذا الجواب.

وقد عُرف من حكاية لفظ الذخيرة أن آخر في قول المصنف: (ثم استقى آخر) منصوب على أنه صفة المفعول به المحذوف لقوله: استقى، وهو لفظ (دلواً) غير أن الوجه الظاهر أن يقال: أخرى؛ لأن دلواً مؤنث سماعي، ولعله إنما قال آخر لأن المراد في نفس الأمر ماء آخر، فأطلق الدلو وأُريد به الماء من باب إطلاق المحل وإرادة الحال.

وَإِنْ وَقَعَ جُنبٌ أَوْ دَخَلَ آخَرُ فأُطْلِقَ الدَّلْوُ وَأُرِيدَ بِهِ الماءُ مِنْ بَابِ إطلاقِ المحلِّ وَإِرَادَةِ الحالِ، وَإِنْ وَقَعَ جُنبٌ أَوْ دَخَلَ لِطَلَبِ الدَّلْوِ، قَالَ أَبُو حَنيفَةَ: الرَّجُلُ جُنبٌ وَالماءُ نَجِسٌ. وَفي رِوايَةٍ: يخرجُ مِنَ الجنابَةِ إِذَا كانَ تَمضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَلَهُ أَنْ يَقْرَأَ القُرْآنَ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: الرَّجُلُ جُنبٌ، والماءُ طاهِرٌ. وَقالَ محمَّدٌ: كِلاهُما طَاهِرٌ هَذا إِذا لم يَكُنْ عَلى بَدَنِهِ أَوْ ثَوْبِهِ نَجاسَةٌ حَقيقِيَّةٌ.

[م] وَإِنْ وَقَعَ جُنبٌ أَوْ دَخَلَ آخَرُ فأُطْلِقَ الدَّلْوُ وَأُرِيدَ بِهِ الماءُ مِنْ بَابِ إطلاقِ المحلِّ وَإِرَادَةِ الحالِ، وَإِنْ وَقَعَ جُنبٌ أَوْ دَخَلَ لِطَلَبِ الدَّلْوِ، قَالَ أَبُو حَنيفَةَ: الرَّجُلُ جُنبٌ وَالماءُ نَجِسٌ. وَفي رِوايَةٍ: يخرجُ مِنَ الجنابَةِ إِذَا كانَ تَمضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، وَلَهُ أَنْ يَقْرَأَ القُرْآنَ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: الرَّجُلُ جُنبٌ، والماءُ طاهِرٌ. وَقالَ محمَّدٌ: كِلاهُما طَاهِرٌ هَذا إِذا لم يَكُنْ عَلى بَدَنِهِ أَوْ ثَوْبِهِ نَجاسَةٌ حَقيقِيَّةٌ.

[ش]يعني: إذا وقع الجنب في البئر غير مختار ولم يَنْوِ رفع الحدث ونحوه، أو دخل فيه مختاراً ولم ينوِ أيضاً رفع الحدث ونحوه، بل كان ذلك منه لطلب الدلو أو للتبرّد، فانغمس في الماء وليس على بدنه ولا على ثيابه نجاسة حقيقية، فهي المسألة الملقبة بجحط ـ بالجيم ثم الحاء ثم الطاء المهملة ـ أو نحط ـ بالنون ثم بالحاء والطاء المهملتين ـ وترتيب الإشارة بهذه الحروف على جواب المسألة على ترتيب علمائنا، فالجيم أو النون إشارة إلى نجاسة الرجل والماء، وهو مرويّ عن أبي حنيفة؛ غير أن في روايةٍ عنه: أن نجاسة الماء لإسقاط الفرض عن بعض الأعضاء بأوّل ملاقاة الدم له، ونجاسة الرجل لبقاء الحدث في بقية الأعضاء. ونصَّ الصدر الشهيد على أن هذا هو الصحيح، فظاهر المتن يفيد أن هذا هو الظاهر عنه، وعلى هذه الرواية لا يجوز له الصلاة ولا قراءة القرآن. وفي رواية أخرى عنه: أن نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل. وأما الجنابة، فإنها قد زالت عنه إذا كان قد تمضمض واستنشق. ونصَّ قاضي خان في فتاواه على أن هذا الأظهر. وصاحب الخلاصة على أنه الأصح، وعلى هذه الرواية يجوز له قراءة القرآن، ولا تجوز له الصلاة؛ لأنه لا مجنب بل لتلوّثه بالماء المستعمل.

والحاء إشارة إلى كون كل من الرجل والماء بحاله، أي الرجل باقٍ على جنابته، والماء باقٍ على طهوريته، وهو قول أبي يوسف. ونصَّ في الخلاصة على أن هذا رواية عن أبي حنيفة أيضاً.

والطاء إشارة إلى طهارة كل من الرجل والماء، وهو قول محمد، وستقف على وجهي هذين القولين على الأثر من هذا، وهذه المسألة هي المسألة التي استنبط منها الشيخ أبو بكر الرازي الاختلاف بين أبي يوسف ومحمد في علة استعمال الماء، فقال: عند أبي يوسف يثبت الاستعمال برفع الحدث وبالاستعمال تقرباً، ولم يوجد الأمران هنا.

....

أما الأوّل، فلأنه لو حكم بطهارته لحكم بكون الماء مستعملاً، ولو حكم باستعماله لكان نجساً بأوّل الملاقاة، فلا تحصل له الطهارة، فكان الحكم بطهارته مستلزماً الحكم بنجاسته. فقلنا: الماء بحاله، والرجل بحاله.

وأمّا الثاني، فلأن فرض المسألة فيمن انغمس للاغتسال. وعن محمد: ما لو ينوِ القربة لا يصير مستعملاً، وهي هنا منتفية بفرض المسألة، فخرج من الماء طاهراً لأنه قد ارتفع حدثه بأول الملاقاة، لأن الماء بطبعه طهور من غير نية، وبقي الماء طهوراً على ما كان عليه لأن الماء لم يتصف بالاستعمال، وصاركما إذا أدخل يده للاغتراف زال حكم الحدث عن اليد، ولم يصر الماء مستعملاً، وفيه نظر. فإنه يجوز أن يكون عدم صيرورة الماء مستعملاً في هذه الصورة عند محمد كما قدّمناه عن الشيخ أبي عبد الله الجرجاني، وأن يكون كون الرجل بحاله والماء بحاله عند أبي يوسف؛ لاشتراط الصب، فإنه شرط عنده في التطهير في غير الماء الجاري والملحق به في العضو وفي الثوب في رواية عنه: وماء البئر ليس بأحدهما، والله تعالى أعلم.

وقد بقي هنا تتميمات:

التتميم الأوّلُ: اعلم أن عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ روايةً أخرى في هذه المسألة غير ما تقدَّم، وهي أن الرجل طاهر والماء مستعمل. قال في الهداية: وهذا أوفق الروايات عنه؛ لأن جميع البدن في حكم عضو واحد في حكم الاستعمال، والماء ما دام على العضو لا يعطي حكم الاستعمال، فإذا انفصل الرجل عن الماء انفصل طاهراً وصار الماء مستعملاً، وحينئذ يبقى لهذا الماء من الحكم طهارة ونجاسة ما هو ثابت للماء المستعمل، وقد تقدّم بيانه.

غير أنه ينبغي أن يكون المراد بالماء الذي صار مستعملاً هو الماء الملاقي للرجل الذي زال به حدثه كما يفيده ما قدَّمناه من البدائع في شرح قول المصنف: (وكل حيوان إذا خرج حياً)... إلى آخره، لا جميع ماء البئر. ثم إنه يجب نزح جميع الماء على رواية نجاسة الماء المستعمل، ولا يجب نزح شيء منها على رواية نجاسة الماء المستعمل طهارته بل هو باقٍ على طهوريته.

وقد عرفت أن رواية الطهارة هي المختارة، وحينئذ يتفرع على هذه الرواية أنه يجوز لهذا الجنب المنغمس في البئر قراءة القرآن والصلاة أيضاً إذا تمضمض واستنشق عند أبي حنيفة ومحمد سواء فرعنا على رواية طهارة الماء المستعمل عن أبي حنيفة حتى يتخذه قوله مع قول محمَّد من كل وجه في هذه المسألة، أو فرعنا على رواية نجاسة الماء المستعمل عنه حتى يتخذ القولان بالنسبة

وَإِنْ كانَتْ يَتَنَجَّسُ الماءُ بِالإجماعِ.

إلى طهارة الرجل، وبهذا خالفت هذه الرواية وما يتفرع عليها لا غير الرواية القائلة بأن الماء نجس، والرجل نجس بنجاسة الماء المستعمل كما هو أحد التأويلين الماضيين، إلا أنه يرد على هذا التأويل أنه إذا كان الماء إنما يعطى له حكم الاستعمال بعد الاتصال، فهذا التأويل لا يصح ارتكابه، فيبقى النظر على التأويل الآخر فيما عن أبي يوسف في هذه الرواية الموافقة لما هو المروي عن محمد. ولا يخفى عند المتأمل أن هذه الرواية أظهر وجهاً وأوفق حكماً، فليكن التعويل عليها.

التتميمُ الثاني: غيرُ خافٍ أن كون موضوع المسألة في الجنب قيد اتفاقي من حيث أن المحدث والحائض والنفساء إذا خرجتا من الحيض والنفاس في هذا الحكم كالجنب كما تقدّم، وقيد معتبر من حيث إن الظاهر مطلقاً ثوباً وبدناً لو انغمس ولم ينوِ قربة لا يتغير الماء عن صفة الطهورية بالإجماع، سواء كان ذلك للتبرّد أو لطلب الدّلو أو لغيرهما.

التتميمُ الثالث: إنما قيَّدنا انغماسه فيها بكونه غيرنا، ولرفع الحدث لأنه لو انغمس فيها للاغتسال والمسألة بحالها لا يكون الرجل باقياً على جنابته إذا تمضمض واستنشق عند أبي حنيفة بلا خلاف، وباقي الجواب بحاله على ما ذكر واستخلص على ما ذكرنا أن كلاً من الرجل والماء طاهر عند أبي حنيفة ومحمَّد على ما هو الأظهر، حتى إنه لا يجب نزح شيء من البئر.

فإن قلت: كيف يكون الماء بحاله في هذه الصورة عند أبي يوسف، وقد نصَّ في البدائع على أنه لو انغمس الطاهر فيها بنيّة القُربة يكون الماء مستعملاً عند أصحابنا الثلاثة كما تقدّم؟

قلت: لأن الظاهر أنه لا أثر لها ههنا مع عدم زوال الحدث عنده، فليتأمل.

التتميمُ الرابع: ما أشار إليه المصنف بقوله:

[م] **وَإِنْ كانَتْ يَتَنَجَّسُ الماءُ بِالإجماعِ.**

[ش] أي: وإن كان على بدنه أو ثوبه نجاسة حقيقية يتنجس ماء البئر **بإجماع** أصحابنا لاختلاط النجاسة بالماء وشيوعها فيه غير مرة، هذا في خزانة الفتاوى. وفي الفتاوى عن أبي حنيفة وأبي يوسف: البئر لا ينجس كالماء الجاري، البئر إذا لم تكن عريضة وكان عمق مائها عشرة أذرع فصاعداً فوقعت النجاسة فيها **لا** يحكم بنجاستها في أصح الأقاويل، انتهى. وعزي هذا الأخير في القنية إلى شرح صدر القضاة، وذكر ابن وهبان أنه متوغل في الإغراب مخالف لما أطلقه جمهور الأصحاب.

وَلَوْ وقَعَتْ أَكْثَرُ مِنْ فَأْرَةٍ وَاحدةٍ عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّه قالَ: إِلى أَرْبَعٍ، يُنْزَحُ عِشْرونَ دَلْواً أَوْ ثَلاثونَ. وَإِنْ كانَتْ خَمْساً يُنْزَحُ أَرْبَعونَ أَوْ خَمْسُونَ إِلى تِسْعٍ. فَإِذا كانَتْ عَشراً، يُنْزَحُ مَاءُ البِئْرِ كُلّه.

[م] وَلَوْ وقَعَتْ أَكْثَرُ مِنْ فَأْرَةٍ وَاحدةٍ عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّه قالَ: إِلى أَرْبَعٍ، يُنْزَحُ عِشْرونَ دَلْواً أَوْ ثَلاثونَ. وَإِنْ كانَتْ خَمْساً يُنْزَحُ أَرْبَعونَ أَوْ خَمْسُونَ إِلى تِسْعٍ. فَإِذا كانَتْ عَشراً، يُنْزَحُ مَاءُ البِئْرِ كُلّه.

[ش]ولا يخفى أن حق العبارة: ولو وقع أكثر من واحدة إن كان خمساً، فإذا كان عشراً؛ أي: الواقع. ثم هذا عن أبي يوسف ذكره كثير من المشايخ كصاحب البدائع، وصاحب الاختيار، وذكروا أيضاً أنه رُوي عن محمَّد أنه قال في الفأرتين: ينزح عشرون، وفي الثلاث أربعون، وإذا كانت الفأرة كهيئة الدجاجة ينزح أربعون.

وعلى هذا ما في الولوالجية: والفأرتان كفأرة واحدة؛ لأن جثتهما لا تبلغ جثة الدجاجة، فلا يتغير التقدير. والثلاث كالدجاجة، لأن جثتها تبلغ جثة الدجاجة، فينزح أربعون دلواً أو خمسون. وفي الخانية: وقع في البئر فأرة أو فأرتان أو ثلاث فأرات ينزح عشرون دلواً أو ثلاثون دلواً؛ لأن الفأرة لا تكون فوق الجرذ. ثم في الجرذين لا ينزح أكثر من عشرين أو ثلاثين، وإن وقع فيها أربع فأرات، فعلى قول أبي يوسف الأربع كالثلاث، وعلى قول محمد: الأربع كالخمس، وفي الخمس ينزح منها أربعون أو خمسون، فكذلك في الأربع، انتهى.

ثم من المعلوم أن هذا كله إذا مات الواقع في البئر ولم ينتفخ ولم يتفسخ، أو وقع فيها ميتاً ثم أخرج قبل الانتفاخ والتفسخ، إلا إذا وقع حياً ثم أخرج حياً أو بعد ما مات وانتفخ أو تفسخ، كما تقدّم. ثم الحكم المذكور في هذه الفروع مما لا تعرى عما يفيد ضعف ما قدَّمناه عن البدائع من الفقه الحنفي في تفاوت كمية المنزوح لتفاوت مقدار الحيوان الميت في البئر أيضاً، فتأمَّله.

ثم هذا المقام جدير أيضاً بإيراد السؤال المشهور، وهي أن مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار، فإذا لم تكن في خصوص هذه الأحكام المذكورة لهذه الفروع آثار تقيدها لا ينبغي إثباتها بالقياس، ولا يكفي في خصوص هذا الموضع الجواب عنه بأنه لما استحكم هذا الأصل صار كالذي ثبت على وفاق القياس في حق التفريع كما في الإجارة وغيرها من العقود التي يأبى القياس جوازها إلا بعد تحقيق المناط الذي يصلح أن يكون علة للأحكام المذكورة على وجه سالم من القدح في عليّته لها، وهو عسر الثبوت، فليُتأمَّل.

وَإِنْ كانَتِ البِئْرُ مَعِيناً لا يُمْكِنُ نَزْحُها أَخْرَجُوا مِقْدارَ مَا كانَ فِيهَا مِنَ الماءِ، وَكَيْفَ يَقْدِرُ؟ قالَ بَعْضُهُمْ: يُحْكَمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ، فَيُنْزَحُ بِحُكْمِهِما.

[م] **وَإِنْ كانَتِ البِئْرُ مَعِيناً لا يُمْكِنُ نَزْحُها أَخْرَجُوا مِقْدارَ مَا كانَ فِيهَا مِنَ الماءِ.**

[ش] وقد كان القياس أن يقال: وإن كانت البئر معينة؛ لأن البئر مؤنثة سماعي كما تقدم، إلا أنهم ذكروها إما حملاً على اللفظ أو على قولهم معيناً فعيلاً بمعنى مفعول، وهو إذا كان كذلك ليستوي فيه المذكر والمؤنث، أو على تقدير ذات معين وهو الماء يجري على وجه الأرض.

ثم الحاصل أنه إذا وجب نزح جميع ماء البئر وكانت البئر لا تنزح لكونها ذات عين جارية، فكلما نزحوا شيئاً نبع غيره ينبغي أن يسدّ منابع الماء إن أمكن ثم ينزح ما فيها من الماء النجس، كما أمر ابن عباس بذلك في زمزم على ما تقدّم. وإن لم يمكن سدّ منابعه أخرجوا مقدارَ ما كان فيها من الماء حال الحكم بالتنجس؛ لأنه أمر ممكن.

[م] **وَكَيْفَ يَقْدِرُ؟**

[ش] كذا في النسخ التي وقعت عليها، والوجه اقترانه بواو العطف أو بغاية أو بثم وهو الأحسن، أي: ثم كيف يُعرف مقدار ما فيها من الماء ليحكم بطهارة البئر؟ قال بعضهم: يحفر حفيرة مثل عمق الماء وعرضه، فينزح حتى يملأ الخفين، وهذا إحدى الروايتين عن أبي يوسف، غير أنه مذكور فيها: وطوله، وكأنه سقط من قلم المصنف سهواً.

ثم قد كان التصريح بنسبته إلى أبي يوسف، والرواية الأخرى عنه أنه يرسل قصبة في الماء ويجعل مبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشر دلاء، ثم يرسل القصبة فيه ثانياً فينظر كما نقص الماء من العلامة فينزح لمثل ذلك عشر دلاء، حتى إذا كان طول الماء عشر قصبات فانتقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم أن كل الماء مائة دلو فينزح تسعون دلواً أخرى. ونصَّ قاضي خان في فتاواه على أن هذا أيسر الطرق في نزح جميع الماء، لكن في بعض شروح القدوري نقلاً من التهذيب: أنه لا يفتي به، انتهى. وعندي في إطلاق المنع من ذلك نظر، بل ذلك فيما لم يعلم كون محل الماء من الآبار على منوال واحد من أوله إلى آخره في سائر أجزاء المكان المذكور.

وأمّا إذا علم كون محل الماء على منوال واحد من أوله إلى آخره في سائر أجزاء مكانه المذكور، فينبغي أن يتعيَّن الفتوى به إذا لم يمكن سدّ منابعه، ووجهه ظاهر.

[م] **قالَ بَعْضُهُمْ: يُحْكَمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ، فَيُنْزَحُ بِحُكْمِهِما.**

[ش] يعني: يؤتى برجلين عدلين لهما بصارة بأمر الماء، فما ذكروا أن البئر مشتمل عليه من

وَعَنْ مُحَمَّدٍ: يَنْزَحُ مَائَتَيْ دلْواً إِلَى ثَلَاثُمائةٍ.

الدلاء أُخرج منها، وحكم بعد إخراج ذلك بطهارتها، وهذا مرويّ عن أبي نصر محمد بن سلام. ونصَّ في التحفة والبدائع على أنه الأوفق في الباب؛ لأنَّ ما يُعرف بالاجتهاد يرجع فيه إلى أهل الاجتهاد في ذلك الباب. وفي الهداية: وهذا أشبه بالفقه، قال في النهاية وغيرها: أي بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنّة، لأن الله تعالى اعتبر قول رجلين عدلين في قوله: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: 95]، وإنما اشترطت البصارة لهما في الماء لأن الأحكام إنما تستفاد ممن له علم بها، أصله قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]. ونصَّ صدر الشريعة على أنه الأصح، وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان، ثم قال في الكتاب: ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الماء في النزح لأنه متفاوت، فينزح حتى يظهر العجز وهو الصحيح، انتهى. واعتمد على هذا في الحاوي القدسي، وزاد: وهو مفوض إلى رأي المبتلي.

[م] وَعَنْ مُحَمَّدٍ: يَنْزَحُ مَائَتَيْ دلْواً إِلَى ثَلَاثُمائةٍ.

[ش] ثم عن النصاب: وفي الخلاصة: والفتوى على ثلاثمائة. ومشى عليه صاحب المختار، وفيه نظر، فإنه إذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الماء للحكم بنجاسته، فالقول بطهارة البئر بالاقتصار على نزح عدد مخصوص من الدلاء يتوقف على سمعي يفيده، وأين ذلك؟ بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه كما تقدّم. على أن المذكور في محيط رضي الدين وغيره عن محمَّد أنه ينزح منها مائتان أو ثلاثمائة. وفي رواية: مائة وخمسون؛ لأن ماء الآبار غالباً لا يتجاوز هذا. وفي البدائع: رُوي عن أبي حنيفة في غير رواية الأصول: أنه ينزح مائة دلو. ورُوي: ثلاثمائة دلواً، انتهى. وقد ذكر غير واحد من المشايخ أن اختلاف هذه التقديرات باختلاف الأماكن، ففي مثل آبار الكوفة المائة نزح لكلِّ الماء؛ لقلَّة مائها. وقال شمس الأئمة السرخسي: وآبار بغداد كثيرة الماء، فأفتى محمد بما شاهد، انتهى.

وهذا في الحقيقة من باب ذكر العدل البصير بأمر الماء في تلك الناحية أن آبارَها مشتملة على مقدار معين، فتتوقف الطهارة على نزحه لكونه جميع ما فيها غالباً، لا أن ذلك ضربة لازب في كل آبار سائر الجهات مطلقاً.

ثم الذي يتلخص أنه الأظهر من جملة ما تقدّم أنه إذا وجب نزح الجميع وكانت البئر معيناً لا ينزح، فإن أمكن سدّ منابع الماء من غير عسر سُدَّت وأخرج ما فيها من الماء. وإن عسر ذلك، فإن علم أن كون محل الماء منها على منوال واحد طولاً وعرضاً في سائر أجزائه أرسل في الماء قصبته وعمل ذلك بما قدَّمناه. وإن لم يقع العلم بذلك، فإن أمكن العلم بمقداره من عدلين لهما بصارة بمياه الآبار أخذ بقولهما، وإن تعذّر العلم بمقدار الماء من عدلين بصيرين بذلك نزحوا حتى يظهر

وَخُرْءُ البَطِّ وَالإِوزِّ بِمَنْزِلَةِ خُرْءِ الدَّجاجَةِ.

وذَرْقُ سِباعِ الطَّيْرِ لا يُفسِدُ الثَّوْبَ إِلَّا إِذا فَحُشَ وَيُفْسِدُ الأَواني وَإِنْ قَلَّ، وَلا يُفْسِدُ ماءُ البِئْرِ.

وَإِذا نَزَحَ لِوُقُوعِ الفَأْرَةِ عِشرونَ دَلْواً أَوْ ثَلاثُونَ طَهُرَ الدَّلْوُ وَالرَّشاء أَيْضاً.

وَمَوْتُ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ ....

لهم العجز عن النزح بحسب غلبة ظنهم، والله سبحانه أعلم.

ووجه أولوية هذا التفصيل غير خافٍ على الفقيه النبيل، وحسبنا الله ونِعم الوكيل.

[م] **وَخُرْءُ البَطِّ وَالإِوزِّ بِمَنْزِلَةِ خُرْءِ الدَّجاجَةِ.**

[ش] يعني: في كونه إذا وقع في البئر أفسدها؛ لأنه مثله في النجاسة. أما في البط، فبلا خلاف فيه بين أهل المذهب.

وأمّا في الإوز، فكما هو ظاهر إحدى الروايتين عن أبي حنيفة فيه، وقد مشى عليها غير واحد من مشايخ المذهب كما بينّاه فيما تقدم، ومثله أيضاً في تخلل الأجزاء وعدم الضرورة. ثم في النسخ التي وقفتُ عليها:

[م] **وذَرْقُ سِباعِ الطَّيْرِ لا يُفْسِدُ الثَّوْبَ إِلَّا إِذا فَحُشَ وَيُفْسِدُ الأَواني وَإِنْ قَلَّ، وَلا يُفْسِدُ ماءُ البِئْرِ.**

[ش] وهوتكرار محض لذكره سالفاً مع قرب العهد، وقد أسبغنا الكلام فيه ثمة.

[م] **وَإِذا نَزَحَ لِوُقُوعِ الفَأْرَةِ عِشرونَ دَلْواً أَوْ ثَلاثُونَ طَهُرَ الدَّلْوُ وَالرَّشاء أَيْضاً.**

[ش] بكسر الراء، وهو الحبل، وكذا البكرة ويد المستقي ونواحي البئر بطهارة البئر، مرويٌّ ذلك عن أبي يوسف؛ لأن نجاسة هذه الأشياء كانت بنجاسة ماء البئر حكماً، فيكون طهارتها بطهارة البئر حكماً نفياً للحرج كالدنّ إذا تنجس بنجاسة الخمر، ثم صارت خلاً حكم بطهارة الدنّ تبعاً، وكمن أخذ عروة الإناء يده نجسة، وكلما غسلها يأخذ عروة الإناء تطهر العروة مع طهارة اليد. وبهذا يُعرف أن وضع المسألة في طهارات المذكورات تطهر بعشرين دلواً أو ثلاثين من البئر بموت الفأرة فيها اتفاقي، وقد كان الأحسن أن يقال: وإذا نزح الواجب من البئر حتى حكم بطهارتها طهر الدلو والحبل والبكرة ويد المستقي.

[م] **وَمَوْتُ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ.**

لَا يَنْجُس الماءُ وَلا غَيرُهُ، كَالبقِّ وَالذباب وَالزَّنابِير وَالعَقَارِبِ، وَكَذا مَوْتُ مَا يَعيشُ في الماءِ، كالسَّمَكِ وَالضِّفْدَعِ وَالسَّرطَان.

[ش] بسكون الفاء؛ أي: دم سائل، وإنما قال سائلة باعتبار لفظ النفس، وإنما سمّى الدم نفساً لأن النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم.

[م] **لَا يَنْجُس الماءُ وَلا غَيرُهُ، كَالبقِّ وَالذباب وَالزَّنابِير وَالعَقَارِبِ.**

[ش] كما عن سلمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه ﷺ قال: «يا سلمان، كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت، فهو حلال أكله وشربه ووضوءه» رواه الدارقطني وغيره. وما تكلم في بعض رجال سنده، فغير صائر في كونه حجة عند التحقيق، ولا سيما مع ما في صحيح البخاري وغيره عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه كله ثم لينزعه، فإنَّ في أحد جناحيه داء، وفي الآخر شفاء». وفي سنن أبي داود: «إنه ينفي بجناحه الذي فيه الداء فليغمسه كله». ولو كان موته يوجب التنجيس لما وقع فيه لم يأمر ﷺ بغمسه فيه، لأن غمسه في الطعام والشراب الحارَّيْن يكونه موته منه من ساعته. وفي تنجيس الشراب أو الطعام تضييعه، والشارع لا يأمر بتضييع المال، بل قد صح النهي عن إضاعته.

هذا وقد ذكر ابن المنذر في كتاب الإجماع أن موت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا يفسده بالإجماع.

والبقّ واحدة بقة، وهو البعوض، وقد يسمّى به الفسفس في بعض الجهات، وهو حيوان كالقراد شديد النتن، وكلاهما ليس له دم سائل أصالة، وتقدّم الكلام في الذباب في شرح قول المصنف: وأمّا الذباب أو البعوض إذا مص وامتلأ فلا ينتقض. والزنابير جمع زُنبور ـ بضم الزاي ـ معروف.

[م] **وَكَذا مَوْتُ مَا يَعيشُ في الماءِ، كالسَّمَكِ وَالضِّفْدَعِ وَالسَّرطَان.**

[ش] وفي بعض النسخ: وكذا ما يعيش في الماء إذا مات في الماء كالسمك والضفدع والسرطان، انتهى: أي: لا ينجس الماء، ولا فرق بين أن يكون السمك غير طافٍ وبين أن يكون طافياً. وقال الطحاوي: موت الطافي منه يفسد الماء. قال شمس الأئمة السرخسي: وهذا غلط؛ إذ ليس الطافي أكثر فساداً من أنه غير مأكول، فهو كالضفدع والسرطان، ويدخل في هذا الكلب والخنزير المائيان. فلا جرم أن في الخلاصة وغيرها: الكلب والخنزير المائي إذا مات في الماء أجمعوا أنه لا يفسد الماء، وإنما كان موت هذه الحيوانات غير منجس لها ولا للماء قياساً على ما ليس له نفس سائلة بجامع عدم الدم المسفوح فيهما، والدم المسفوح هو النجس، ولهذا قلنا أيضاً:

وَإِنْ مَاتُوا في غَيْرِ الماءِ. أَمَّا السَّمَكُ، فَلا يُنَجِّسُه بِلا خِلافٍ. وَأَمَّا الضِّفْدَعُ إِذا مَاتَ في العَصِيرِ اخْتَلَفَ المتَأَخِّرونَ، وَأَكْثَرُهُمْ عَلى أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ. وَذَكَرَ الإِسْبِيجابي في شَرْحِهِ: مَا يَعِيشُ في الماءِ ممّا لا يُؤْكَلُ لَحْمُه إِذا ماتَ في الماءِ وَانْتَفَخَتْ وَتَفَسَّخَتْ، فَإِنَّهُ يُكْرَهُ شُرْبُ ذَلِكَ الماءِ.

لا فرق. وأيضاً بين الضفدع المائي والبري إذا لم يكن للبري دم. أما إذا كان له دم سائل، فإنه يفسده على الصحيح، والفرق بينهما أن المائي ما يكون بين أصابعه سترة دون البري.

والضفدع ـ بكسر الضاد والدال المهملة ـ ويجوز فتحها، حكاه الأزهري، وقال: لغة فصيحة. وحكى ابن دحية ضمها، وهو غريب.

[م] **وَإِنْ مَاتُوا في غَيْرِ الماءِ. أَمَّا السَّمَكُ، فَلا يُنَجِّسُه بِلا خِلافٍ. وَأَمَّا الضِّفْدَعُ إِذا مَاتَ في العَصِيرِ اخْتَلَفَ المتَأَخِّرونَ، وَأَكْثَرُهُمْ عَلى أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ. وَذَكَرَ الإِسْبِيجابي في شَرْحِهِ: مَا يَعِيشُ في الماءِ ممّا لا يُؤْكَلُ لَحْمُه إِذا ماتَ في الماءِ وَانْتَفَخَتْ وَتَفَسَّخَتْ، فَإِنَّهُ يُكْرَهُ شُرْبُ ذَلِكَ الماءِ.**

[ش]والفصيح: وإن مات ـ أي هذه الحيوانات المذكورة ـ وإثبات الفاء في قوله: أما السمك، وفي قوله: لا ينجسه وذكر الضمير في قوله: إذا مات حملاً على لفظ ما؛ لأنه مفرد مذكر، وأثبته في قوله: وانتفخت وتفسَّخت، حملاً على معناها؛ لأنّ ما من حيث المعنى تقع على المذكر والمؤنث؛ مفرداً ومثنى ومجموعاً، وقد كان الأوْلى التذكير؛ لأن الحمل على اللفظ أوْلى كما هو مذكور في علم العربية.

هذا وما ذكره المصنف من نفي الخلاف في عدم تنجس غير الماء من المائعات؛ كالخل واللبن والعصير بموت ما عدا السمك فيه في إطلاقه نظر من وجهين، أحدهما: أن الطحاوي إذا كان قائلاً بأن موت الطافي من السمك يفسد الماء، فهو قائل بأنه يفسد غيره مما يعيش السمك فيه من المياه المقيدة بطريق أوْلى، ونذكر الثاني عن قريب.

وأما الكلام في تنجس عين الماء من المائعات بما عدا السمك وعدم تنجسه، فاعلم أن محمداً علَّل تنجس الماء بموت الحيوان المائي فيه من الضفدع والسرطان ونحوهما بقوله: بأنَّ هذا مما يعيش في الماء، ففهم مشايخ بلخ من هذا التعليل أنه لا يمكن صون المياه عن موت هذه الحيوانات فيها؛ لأن معدنها الماء فلو أوجبَ موتها فيه التنجس لوقع الناسُ في الحرج، وفهم مشايخ العراق منه أنها إن كانت تعيش في الماء لا يكون لها دم؛ إذ الدموي لا يعيش في الماء المخالفة بين طبيعة الماء وبين طبيعة الدم، فلم تنجس في نفسها لعدم الدم المسفوح، فلا يوجب تنجس ما يجاوره ضرورة، وما يُروى في بعضها من صورة الدم فليس بدم حقيقة. ألا ترى أن السمك يحل بغير ذكاة،

وَأَمَّا الحيَّةُ البَرِّيَّةُ إِذا ماتَتْ في الماءِ يَفْسُدُ الماءُ، فَكذا الحيَّةُ المائِيَّةُ إِذا كانَتْ كَبيرةً لها دَمٌ سائِلٌ.

مع أن الذكاة شرعت لإراقة الدم المسفوح، وإذا شمس دمه يبيض، ومن طبع الدم إذا شمس يسود فيتفرع على هذا الاختلاف أن الحيوانات المذكورة تنجس غير الماء من المائعات إذا ماتت فيها.

قلت: وهذا يفيد أن موت السمك فيها ينجسها أيضاً؛ لإمكان صيانتها عن ذلك أيضاً، فإن نصُّوا على إخراجه وإلا فهو يعكر حكاية عدم الخلاف على عدم تنجيسه، وهذا ما تقدم الوعد به.

ولا ينجس غير الماء من المائعات أيضاً إذا ماتت فيها على قول مشايخ العراق؛ لانعدام الدم المسفوح فيها، ويشهد لمشايخ العراق ما روى هشام عن أصحابنا، وذكره الكرخي أيضاً عنهم أن كل ما لا يفسد الماء لا يفسد غير الماء. فلا جرم أن في البدائع: وهذا أشبه بالفقه. وفي الهداية والتحفة ومحيط رضي الدين وغيرها: وهو الأصح، لكن يحرم لكل هذه الحيوانات المذكورة لفساد الغذاء وخبثه، ثم يستوي الجواب بين المتفسخ وغيره.

وفي نجاسة الماء القليل وطهارته على القولين، إلا أنه يكره شراب المائع الذي يتفسخ فيه ذلك على القول بطهارة المائع ما كان أو غيره؛ لأنه لا يخلو من أجزائه، وهو غير مأكول، وهذا يفيد أن كراهة شربه تحريمية.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ صرَّح في التجنيس، فقال: يحرم شربه، انتهى. وعلى هذا يُحمل أيضاً ما نقله المصنف عن الإسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي، ويدخل في هذا الذي ذكره السمك الطافي إذا تفسخ في المائع ماءً كان أو غيره لا يؤكل عند أصحابنا. ثم ظاهر اقتصار المصنف على قوله: وأكثرهم على أنه يتنجس يفيدُ أنه المختار، وأن القليل على أنه لا يتنجس، وقد ظهر أن كِلا الأمرين ليس كذلك، فتنبَّه له.

[م] **وَأَمَّا الحيَّةُ البَرِّيَّةُ إِذا ماتَتْ في الماءِ يَفْسُدُ الماءُ.**

[ش] أي: إذا ماتت في الماء القليل تفسده؛ لأنها ذاتُ دمٍ سائل، والدمُ السائل نجس فينجس ما يخالطه.

[م] **فَكذا الحيَّةُ المائِيَّةُ إِذا كانَتْ كَبيرةً لها دَمٌ سائِلٌ.**

[ش] يعني: يفسد الماء القليل إذا ماتت فيه لما ذكرنا آنفاً، وهذا مرويٌّ عن أبي يوسف في غير رواية الأصول، وهو يوافق ما عنه في السمكة الكبيرة من أن لها دماً كما تقدّم، ويعكر عليه ما مضى من أن المائي لا دم له، وأن الدموي لا يعيش في الماء. ولعلَّ المراد حيّة مائية برية، فإن المائي هو

وَكَذا الوَزَغَةُ إِذا كَانَتْ كَبيرَةٌ لها دَمٌ سائِلٌ.

الذي لا يعيش إلا في الماء، ومتى فارقه مات من ساعته، والبري هو الذي لا يعيش إلا في البرّ، وما كان يعيش فيهما فهو مائي بري، وقد نصُّوا على أن ما كان يعيش فيهما؛ كالبطّ والأوز إذا مات في غير الماء ينجسه بلا خلاف؛ لأن له دماً سائلاً، والشرع لم يسقط اعتباره حتى لا يباح أكل المأكول منه بدون الذكاة. وإن مات في الماء القليل يفسده، قال قاضي خان: هو الصحيح من الرواية عن أبي حنيفة، والله سبحانه أعلم.

[م] وَكَذا الوَزَغَةُ إِذا كَانَتْ كَبيرَةٌ لها دَمٌ سائِلٌ.

[ش] يعني: تفسد الماء القليل إذا ماتت فيه لما ذكرنا أيضاً، وهي بفتح الواو والزاي والعين المعجمة، سام أبرص سُمِّيت بها لخفتها وسرعة حركتها، والجمع: وِزَغ وأوزاغ، كذا في القاموس. وفي شرح مسلم للنووي: قال أهل اللغة: الوزغ سام أبرص جنس وسام أبرص كبارة، انتهى. وعَكَس هذا المنذري، فقال: الوزغ هو الكبار من سام أبرص، فعلى هذا لا حاجة لقول المصنف: إذا كانت كبيرة بخلافٍ ما على ما في شرح صحيح مسلم على أن الذي يظهر أنه على كل حال لا حاجة مع قوله: لها دم سائل، إلى قوله: إذا كانت كبيرة، لا في هذه المسألة ولا في التي قبلها.





فَصْلٌ في الأَسْآرِ

وَسُؤْرُ الآدَمِيِّ طاهِرٌ، سَواءٌ كانَ مُسْلِماً أَوْ كَافِراً أَوْ جُنُباً أَوْ طَاهِراً.

[م] **فَصْلٌ في الأَسْآرِ**

[ش] وهو جمع سُؤُر ـ مهموز العين ـ البقية من الماء التي يبقيها الشارب في الإناء، ثم عمَّ استعماله فيه وفي الطعام، ثم الأسآر عندنا أربعة أنواع: الأوّل: طهور غير مكروه، والثاني: طهور مكروه، والثالث: نجس، والرابع: مشكوك. ولمّا كان الأحق بالتقديم هو الأول بدأ المصنف به، فقال:

[م] **وَسُؤْرُ الآدَمِيِّ طاهِرٌ، سَواءٌ كانَ مُسْلِماً أَوْ كَافِراً أَوْ جُنُباً أَوْ طَاهِراً.**

[ش] إلا أنه تابع المشايخ رحمهم الله في التعبير بطاهر حملاً له على المعنى الأكمل فيه، وهو الطهورية. وقد رأينا نحن أيضاً أن نوافقهم على ذلك بعد التنبيه عليه، فنقول:

سؤر الآدمي طاهر على أيِّ وصفٍ كان؛ من الإسلام والكفر والصغر والكبر والذكورة والأنوثة، وكونه خنثى والطهارة من الحدث بنوعيه الأصغر والأكبر وما جرى مجراه من حدثي الحيض والنفاس والتلبس بأحدهما، قال قاضي خان: وعليه إجماع المسلمين، انتهى.

قلت: وفيه نظر، فقد ذكرت المالكية اختلافاً في سؤر الكافر، ومن شرب الخمر إذا لم يتيقن طهارة فيهِ ولا نجاسته، فقيل: يُحمل على الطهارة، وقيل: على النجاسة، وقيل: يُكره ولا يُحمل على إحداهما. وفي توضيحهم ومذهب المدونة أنه لا يتوضأ بسؤر الكافر ولا بما أدخل يده فيه. قال في البيان: يحتمل لا يتوضأ وجد غيره أو لم يجد، ويتيمم إن لم يجد سواه. ويحتمل أن يريد لا يتوضأ به مع وجود غيره، فإن توضأ به مع وجود غيره أعاد في الوقت، وإن لم يجد غيره توضأ به على كل حال. والتأويل الأول أوْلى وأظهر، انتهى.

وحاصله: هل يتجنب الماء على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ وقد صرح المازري بهذين الاحتمالين ثم ثناهما على أن الغالب هل هو كالمتحقق أو لا؟ وبالتأويل الثاني قال ابن حبيب، إلى هنا كلام التوضيح.

نعم، الإطلاق المذكور مطّرد عندنا فيما إذا لم يكن في الشارب نجاسة عينية، كما ذكره في

الحاوي القدسي؛ أي: نجاسة حقيقية. فمن ثمة قالوا: لو شرب حمل ثم شرب من فوره من إناء ونحوه كان سؤره نجساً بخلاف ما إذا مكث ساعة ابتلع بزاقه فيها ثلاث مرات بعد لحس شفتيه بلسانه وريقه ثم شرب، فإنه لا ينجس.

ثم منهم مَن يطلق هذا الجواب من غير عزوٍ إلى أحد بخصوصه كما في محيط رضي الدين وغيرهم، ومنهم من يعزوه إلى أبي حنيفة خلافاً لهما، كما في البدائع مفرعاً ذلك على جواز إزالة النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن بغير الماء من المائع الطاهر ثلاث مرات من غير اشتراط صبّ عند أبي حنيفة خلافاً لهما، فإن عند أبي يوسف: وإن قال بجواز إزالة النجاسة المذكورة بذلك لكنه اشترط الصبّ، ومحمّد: وإن لم يشترط الصبّ لكنه لا يجوز التطهير عنده بغير الماء، وههنا لم يوجد الماء ولا الصبّ. ومنهم من يذكر أبا يوسف مع أبي حنيفة، ويذكر أنه أسقط أنهما اعتبار الصب للضرورة، وعليه مشى صاحب المحيط وصاحب الكافي وغيرهما في مسألة الهرة إذا أكلت فأرة الآتية عن قريب، وسنذكر عبارة المحيط إن شاء الله تعالى.

هذا ولا بدَّ أن يكون المراد أن فاه يطهر ولا يكون سؤره نجساً في الصورة المذكورة إذا لم تكن في بزاقه الكائن بعد ذلك أثر الخمر من طعم أو ريح، ومما يشهد بهذا ما في الفتاوى الخانية: شرب الخمر ونام فسالَ من فيه شيء على وسادته، إن كان لا يُرى فيه عين الخمر ولا ريحه ينبغي أن يكون طاهراً في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ويطهر الفم بريقه. ثم في بعض شروح القدوري: فإن كان شاربُ الشارب طويلاً ينجس الماء، وإن شرب بعد ساعات لأن الشعر الطويل لما تنجس لا يطهر اللسان، انتهى. وكأنه لأنه لا يمكن اللسان من استيعابه بإصابة بَله إياه بريقه ثم أخذ ما عليه من البلة النجسة مرةً بعد أخرى، وإلا فهو ليس دون الشفتين والفم في تطهيره بالريق تفريعاً على قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وجواز التطهير من النجاسة الحقيقية بغير الماء من المائع الطاهر.

[م] وَسُؤْرُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُه طَاهِرٌ؛ كَالإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالغَنَمِ.

[ش] والوجه طاهر، فإن اللعاب المخالط للماء متولّد من لحمٍ طاهر غير مستحيل إلى نتنٍ وفساد. نعم إذا كانت هذه الحيوانات جلالة، وهي التي تأكل الجَلَّةَ ـ بالفتح ـ وهي في الأصل البعرة، وقد يكنى بها عن العذرة، وهي هنا من هذا القبيل كما أشار إليه في المُغْرِب، أو كان ما يؤكل لحمه من الطيور دجاجة مخلاة، وهي التي لا تكون محبوسة عن جولان منقارها في النجاسة كان سؤرها حينئذ مكروهاً، كما سيأتي.

وَأَمّا سُؤْرُ الفَرَسِ، فَعَنْ أَبي حَنِيفَةَ أَرْبَعُ رِواياتٍ، في رِوايةٍ: نَجِسٌ، وَفي رِوايةٍ: مَشكوكٌ، وَفي رِوايةٍ: مَكْرُوهٌ، وفي رِوايةٍ: طَاهِرٌ. وَعِنْدَهما: طَاهِرٌ بِلا شَكٍّ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايخِ.

[م] وَأَمّا سُؤْرُ الفَرَسِ، فَعَنْ أَبي حَنِيفَةَ أَرْبَعُ رِواياتٍ، في رِوايةٍ: نَجِسٌ، وَفي رِوايةٍ: مَشكوكٌ، وَفي رِوايةٍ: مَكْرُوهٌ، وفي رِوايةٍ: طَاهِرٌ. وَعِنْدَهما: طَاهِرٌ بِلا شَكٍّ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايخِ.

[ش] فإن قلت: المذكور في غير ما شرح من شروح الهداية نقلاً من المحيط في سؤر الفرس عن أبي حنيفة أربع روايات، قال في رواية: أحب إليَّ أن يتوضأ بغيره، وهي رواية البلخي عنه. وفي رواية الحسن عنه: أنه مكروه كلحمه. وفي رواية قال: هو مشكوك فيه، كسؤر الحمار. وفي رواية كتاب الصلاة قال: هو طاهر، وهو الصحيح من مذهبه، انتهى. فلم يذكر عنه في شيء منها نجاسة سؤره.

قلت: ذكره في التحفة والبدائع أنه على رواية الحسن عن أبي حنيفة: نجس كلحمه، ويوافقه ما في الذخيرة والتتمة الصغرى. ورُوي عن أبي حنيفة: أن سُؤْر ما لا يؤكل لحمه بمنزلة بوله إذا كان أكثر من قدر الدرهم الكبير أفسد الصلاة، وهي رواية البغداديين عن أبي حنيفة وأبي يوسف. زاد في شرح الكنز للزيلعي: الفرس وغيره فيه سواء. فلعلَّ المصنف أحاط علماً بهذه الرواية، ورأى أنه لا يظهر فرق بين ما في المحيط من قوله: أحب إليَّ أن يتوضأ من غيره، وبينما فيه أيضاً من رواية الحسن عنه أنه مكروه كلحمه، وخصوصاً كراهة تنزيهية كما هو قول بعض المشايخ، فوافق في عدد الروايات دون لفظ المجلى على ما فيه. على أن غير واحد من المشايخ اقتصر على أن عن أبي حنيفة فيه روايتين: مكروه كلحمه، وطاهر. وذكر في المبسوط والتحفة والبدائع وغيرها أنه ظاهر الرواية، وإليه أشار قول المحيط المذكور. وفي رواية كتاب الصلاة قال: هو طاهر. ونصَّ قاضي خان وصاحب البدائع وغيرهما على أنه الصحيح؛ لأن كراهة اللحم لا لنجاسته، بل لتقليل إرهاب العدوّ له الكرّ والفرّ، وذلك منعدم في حق السؤر؛ بل في شرح الزاهدي: وسؤر الفرس طاهر بالإجماع في الأصح؛ لأن كراهة لحمه عنده احتراماً له.

وعلى هذا، فقد كان اللائق بالمصنف التعرض لبيان أن الطهارة هي ظاهر الرواية، وأنها الأصح؛ لأنها المتجهة رواية ودراية. ثم إلى هنا تم الكلام فيما هو طاهر غير مكروه، وإنما لم يتعرضوا لذكر عدم الكراهة كما نصُّوا على الطهارة مشياً على ما هو الأصل في الطهارة، واعتماداً على فهم ذلك من النصّ عليها في قسم له لا يقع التمايز بينهما إلا بها نفياً في أحدهما، وثبوتاً في الآخر. ثم شرع في بيان التقسيم الذي هو نجس وقدّمه على غيره نظراً إلى أن بين هذين القسمين كمال المقابلة الحاصلة من كمال التضاد، فقال:

وَسُؤْرُ الكَلْبِ وَالخنزيرِ، وَسُؤْرُ سِباعِ البَهائمِ نَجِسٌ.

وَسُؤْرُ سِباعِ الطَّيرِ وَمَا يَسْكُنُ في البُيُوتِ، مِثْلُ الحيَّةِ وَالعَقْرَبِ وَالفَأْرَةِ وَالوَزَغَةِ وِالهرَّةِ وَالدَّجاجَةِ المُخَلَّاة مَكْرُوهٌ.

[م] **وَسُؤْرُ الكَلْبِ وَالخنزيرِ، وَسُؤْرُ سِباعِ البَهائمِ نَجِسٌ.**

[ش] كالأسد والفهد والذئب لاختلاط سؤرها بلعابها **نجس** لتولّده من لحم نجس، ومذهب ابن القاسم، وهو روايته عن مالك في المدونة: طهارة سُؤْر الكلب. ثم قالت المالكية: إن ما كان مِنَ الحيوان عادته استعمال النجاسة سبعاً كان أو غيره، لها حالتان: الأولى: أن يرى على فيه نجاسة وقت شربه وحكمه، حينئذ إن تغيّر الماء حَكَم بنجاسته. وإن لم يتغيّر، فإن كان قليلاً ففيه أقوال ثلاثة، **أحدها** ـ وهو المشهور ـ: أنه طهور يكره استعماله مع وجود غيره. **ثانيها** ـ وهو ابن القاسم واختاره صاحب الرسالة ـ: أنه نجس. **ثالثها**: أنه مشكوك فيه؛ أي: لا يتحقق هل هو نجس أو طاهر. ثم ابن الماجشون يتوضأ به أولاً ثم يتيمّم لصلاة واحدة، وسحنون يتيمم أولاً ثم يصلي ثم يتوضأ ويصلي ثانياً، فيكون قد صلى صلاة متيقناً فيها السلامة من النجاسة، وإن كان كثيراً لم ينجسه.

ثم من قائل: إنه ليس في المذهب في الماء القليل حدّ، ومن قائل: إنه وقع لمالك أنه آنية الوضوء والغسل. وفي كلام عبد الوهاب أنه الحب والجرة، وقال بعض المتأخرين: إنه القلتان، وقال بعضهم: ليس له حدّ بمقدار بل بالعادة. الحالة الثانية: أن لا يرى على فيه نجاسة، وحكمه حينئذ إن عسر الاحتراز عنه كالهرّة والفأرة اغتفر للمشقة، وإن لم يعسر فثلاثة أقوال: الحمل على النجاسة نظراً إلى الغالب، والحمل على الطهارة نظراً إلى الأصل. والثالث: يطرح الماء دون الطعام؛ لأن الماء يستجار طرحه على النفوس، وهو مذهب المدونة، وذهب الشافعي إلى أن سؤر ما عدا الكلب والخنزير وفرع كل منهما ولو مع حيوان طاهر؛ طاهرٌ، وعن أحمد كقولنا وكقول الشافعي. واتفق الأئمة الثلاثة على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، وزاد الشافعي وأحمد: التعفير بالتراب مع ذلك، والأظهر عند الشافعية إلحاق الخنزير به في ذلك، والظاهر من المذهب عند المالكية عدم إلحاق الخنزير به، والمشهور من مذهب أصحابنا أن الإناء يغسل من ولوغ الكلب ثلاثاً كما سنذكره، وسياق الأدلة وتحقيق النظر فيها له موضع غير هذا.

[م] **وَسُؤْرُ سِباعِ الطَّيرِ وَمَا يَسْكُنُ في البُيُوتِ، مِثْلُ الحيَّةِ وَالعَقْرَبِ وَالفَأْرَةِ وَالوَزَغَةِ وِالهرَّةِ وَالدَّجاجَةِ المُخَلَّاة مَكْرُوهٌ.**

[ش] أما سباع الطير، كالبازي والعقارب والصقر ونحوها، فالقياس نجاسة السُّؤْر كسباع البهائم بجامع حرمة اللحم، وهو رواية عن أحمد. وظاهر قول مالك، فإن في المدونة: قال مالك:

....

وإن شرب من إناء فيه ماء ما يأكل الجيف من الطير والسباع والدجاج والأوز المخلاة وغيرها، فلا يتوضأ به. قال ابن القاسم: ويطرح ويتمّم من لم يجد سواه، انتهى.

وإنما قلنا بالطهارة استحساناً لأنها تشرب بمنقارها، وهو عظم جاف صقيل بخلاف سباع البهائم، فإنها تشرب بلسانها، وهو رطب بلعابها، ثم كان مقتضى الاقتصار على هذا أن يكون سؤْرَها موصوفاً بالكراهة، كما قال. قول الشافعي وأحمد في رواية عنه: إلا أن أصحابنا لم يقتصروا على ذلك بل لاحظوا ما هو صنيعها عادة في الغالب من أكلها الجيف وشبهها وانقضاضها من الهواء للشرب من الأواني ونحوها مع العسر في صونها عنها، وخصوصاً في البراري فقالوا بالكراهة لتوهّم النجاسة، ومن ثمة روى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: إن كان هذا الطاهر لا يتناول الميتة؛ ذكره الفقيه أبو الليث في شرح الجامع الصغير. ونقلوا أنه رُوي عن أبي يوسف أيضاً مثله، قال في الهداية: واستحسن المشايخ هذه الرواية، وفي النهاية: واستحسن المتأخرون رواية أبي يوسف، وأفتوا بها. انتهى.

تَنْبِيهٌ:

وقد ظهر من هذه الجملة أن الكراهة المذكورة حيث أطلقت فيما تقدّم كراهة تنزيهية إذا لم يشاهدها أكلت نجساً، ثم شربت من فورها من ذلك الماء القليل، وهو حسن. وأمّا الهرة، فكراهة سُؤْرها قول أبي حنيفة. وقال أبو يوسف: ليس بمكروه لما عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا قالت: كان رسول الله ﷺ تمرّ به الهرة، فيصغي لها الإناء فتشرب منه ويتوضأ بفضلها، رواه البزار والطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون. قال أبو يوسف: كيف أكره مع هذا الحديث.

واعلم أن المشايخ اختلفوا في أن كراهة سؤرها على قولهما هل هي تحريمية أو تنزيهية؟ قالوا: فرُوي عن الطحاوي ما يشير إلى التحريم، فإنه قال: سؤْر الهرة لحُرمة لحمِها، فالموجب للكراهة لازم غير عارض، وهذا لا يتمّ لإلغاء النبيﷺ اعتباره بحكمة بطهارة سؤرها فعلاً، كما روينا. وقولاً، حيث قال في حقِّها: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوّافين عليكم والطوافات» أخرجه أصحاب السنن، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وقال الكرخي: كراهة لأجل أنها لا تتحامى من النجاسة من الفأرة والجيفة وغيرهما، فلا يخلو فوها عن توهّم النجاسة. وهذا يدلّ على أن الكراهة تنزيهية، قالوا: وهو الأصح.

قلت: وهو ظاهر ما نقلوا عن محمَّد، أنه قال في كتاب الصلاة: أحبُّ إليَّ أن يُتوضأ بغيره، ولم يزد على هذا. ولهذا أصل صحيح وهو كراهة غمس اليد في الإناء للمستيقظ قبل غسلها، فإنه

فَإِنْ أَكَلَتِ الهِرَّةُ الفَأْرَةَ ثَمَّ شرِبَتِ الماءَ عَلى الفَوْرِ يَتَنَجَّسُ.

ثبت النهي عن ذلك لتوهُّم النجاسة كما تقدَّم، ويُحمل إصغاؤهﷺ الإناء لها على علمه بعدم ذلك التوهّم في حقها، والله أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وقد ظهر من هذه الجملة أن هذا كله إذا لم يشاهدها أكلت نجاسة من فأرة أو غيرها، وشربت من فورها من ذلك الماء القليل. أما إذا شاهدها كذلك، فسُؤْرها نجس كما سيذكره المصنف.

وقد حكى الزاهدي الإجماع عليه، وأمّا سواكن البيوت، فقال بعض مشايخنا: على القياس على سؤر الهرة يجب أن يكون هذه سؤر على الاختلاف مكروهاً عند أبي حنيفة، ومحمَّد غير مكروه، وعند أبي يوسف وقيل: بل سؤرها متفق على كراهته، وإنما نفى أبو يوسف كراهة سؤر الهرّة بالنصّ، وإليه يشير كلام صاحب الخلاصة.

تذنيب:

وهل هي كراهة تحريم أو تنزيه؟ فيه احتمال، ونصَّ في الخلاصة على أنها كراهة تنزيه في الأصح، كما في سؤر الهرة. وفي هذا المقام نكتة حسنة ذكرها شمس الأئمة الكردري، وهي أن الله سبحانه وتعالى علَّل سقوط الاستئذان بعلّة الطواف في قوله عزَّ مِنْ قائل: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ﴾ إلى قوله: ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النور: 58]. وقال النبيﷺ: سقوط نجاسة الهرّة بعلة الطواف أخذاً من تعليلهﷺ عدم نجاسة الهرة بذلك.

وأما الدجاجة المخلاة، وكذا الإبل والبقر والجلالة، فكراهة سؤرها لاحتمال نجاسة منقارها وفِيهَا لعدم تحاميها من النجاسة كما تقدَّم مثله في سباع الطير.

تَنْبِيهٌ:

وهل هي كراهة تحريم أو تنزيه؟

الظاهر أنها تنزيه بلا خلاف إذا لم يشاهدها أكلت نجاسة ثم شربت على فورها من ذلك الماء القليل، ولم يكن على منقارها ولا فيهّا أثر نجاسة محسوس. أما إذا كان أحدهما، فلا خلاف في نجاسة سؤْرَها. وقد أسلفنا من قريب تفسير المخلاة والجلالة.

[م] فَإِنْ أَكَلَتِ الهِرَّةُ الفَأْرَةَ ثَمَّ شرِبَتِ الماءَ عَلى الفَوْرِ يَتَنَجَّسُ.

وَإِنْ مَكَثَتْ سَاعةً وَلحسَتْ فَمَهَا، فَهُوَ مَكْروهٌ.

وَيُكْرَهُ أَكْلُ مَا بَقِيَ مِنَ الفَأْرَةِ.

[ش] يعني: إذا كان الماء قليلاً كما أشرنا إليه آنفاً، وهذا الفرع خرج مخرج التوضيح لبيان محل الخلاف المذكور في الكراهة للعلم بأن ذكر الفأرة اتفاقي، وإنما المراد: أكلت نجاسة ثم شربت في الحال من ذلك الماء القليل.

[م] **وَإِنْ مَكَثَتْ سَاعةً وَلحسَتْ فَمَهَا، فَهُوَ مَكْروهٌ.**

[ش] ولفظ البدائع: ولو أكلت الفأرة ثم شربت الماء، قال أبو حنيفة: إن شربت على الفور ينجس الماء، وإن مكثت ثم شربت لا يتنجس. وقال أبو يوسف ومحمّد: يتنجس بناء على ما ذكرنا من الأصلين في سؤر شارب الخمر. وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير، والشيخ رضي الدين في المحيط وغيرهما قول أبي يوسف مع أبي حنيفة، وهذا لفظ المحيط الذي تقدَّم الوعد به. وفي النوادر عن أبي حنيفة في هرة أكلت فأرة ثم شربت من الإناء على الفور يتنجس، وإن مكثت ساعة ثم شربت لا ينجس؛ لأنها غسلت فمها بلعابها، ولعابها طاهر؛ وهوقول أبي يوسف، لأن عنده النجاسة وإن كانت لا تزول إلا بالصبّ عليها. ولكن في مثل هذا يُحكَم بزوالها بدون الصبّ للضرورة، وقال محمَّد: ينجس الماء في الحالين، لأن عنده النجاسة لا تزول إلا بالماء، انتهى. وقد ظهر لك من هذا أن الحكم بكون سُؤر الهرة في هذه الصّورة مكروهاً إنما هو عند أبي حنيفة لا غير.

نعم، ينبغي أن لا ينجس على قول محمد إذا غابت غيبة يجوز مَعَهَا شربها من ماء كثير، وحينئذ يتأتى القول بكراهة سؤرها في هذه الصورة عنده أيضاً كما عند أبي حنيفة، والله أعلم.

[م] **وَيُكْرَهُ أَكْلُ مَا بَقِيَ مِنَ الفَأْرَةِ.**

[ش] أي: يكره تنزيهاً تناول ما بقي به آثار تناولها منه من خبز ونحوه، وكذا ما سقط من فمها مِن قطع الخبز وشبهه، كما نصُّوا على هذا في الهرة؛ لأن الظاهر أن ذلك لا يخلو من لعابها، فهو سؤر من الطعام. وقد ورد في حديث عن رسول الله ﷺ: «ستّ يورث النسيان: سُؤْر الفأرة، وإلقاء القملة وهي حية، والبول في الماء الراكد، وقطع القطار، ومضغ العلك، وأكل التفاح، ومحل ذلك اللبان الذكر». قال أبو الفرج بن الجوزي: هذا حديث موضوع، والمتهم به الحكم بن عبد الله، قال أحمد بن حنبل: كل أحاديثه موضوعة. وقال أبو حاتم الرازي: هو كذاب، انتهى.

وأما أنه يُكره أكل ما بقي من الطعام ممّا ليس بمائع كما ذكرناه، فلا وَهو واضح، ويزيده وضوحاً ما في صحيح البخاري من حديث ميمونة، أن النبيَّ ﷺ سُئِل عن فأرة سقطت في سمن، فقال: «اطرحوها وما حولها، وكلوا سمنكم»، وهو محمول على أنه كان جامداً بدليل ما في سنن

وَسُؤْرُ الحِمَارِ وَالبَغْلِ مَشْكُوكٌ.

وَعَرَقُ كُلِّ شَيءٍ مُعْتَبَرٌ بِسُؤْرِهِ، إِلَّا أَنَّ عَرَقَ الحمارِ مُعْتَبَرٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ في الرِّواياتِ المشهُورَةِ طَاهِرٌ، كَذَا ذَكَرَهُ القدُّورِي.

أبي داود إن كان جامداً، فألقوها: «وما حولها» وإن كان مائعاً فلا تقربوه.

[م] **وَسُؤْرُ الحِمَارِ وَالبَغْلِ مَشْكُوكٌ.**

[ش] ومنهم من يسميه مشكلاً، وأنكر الشيخ أبو طاهر الدباس تسميته مشكوكاً، وقال: لا يجوز أن يكون شيء من أحكام الله تعالى مشكوكاً فيه، بل سؤر الحمار طاهر لو غمس الثوب فيه تجوز الصلاة معه، إلا أنه يحتاط فيه، فأمر بالجمع بينه وبين التيمّم، انتهى. وقد ذكر غير واحد أن تسميته مشكوكاً أو مشكلاً لم يُرْوَ عن سلفنا أصلاً، وإنما وقعت لكثير من المشايخ المتأخرين، وهل هذا النزاع لفظي أو معنوي؟ فالذي يظهر أنه إن كان الشكّ في الطهارة فهو معنوي، وإن كان في الطهورية فقط فهو لفظي كما سيظهر عن قريب، وسيظهر أيضاً أن الأظهر كون الشك في الطهورية لا غير في شرح قول المصنف، والصحيح أن الشك في طهوريته وقد كان اللائق به أن يذكر هنا. وعلى هذا التقدير، فالخطب يسير.

ثم اعلم أن عرق كل حيوان مثل سؤره في النجاسة والطهارة، والحُرمة والكراهة كما ذكره الطحاوي والكرخي في مختصريهما؛ لأن السؤر يخالطه اللعاب، واللُّعاب والعرق متولدان من اللحم، فأخذا حكمه. ومن ثمة قال صاحب المجمع: ويعتبر السؤر بالمسير، ثم إذا أخذا حكمه وقد ذكرت أحكامه لأحدهما جاز أن يعتبر الآخر به في تلك الأحكام، وقد مشى المصنف على هذا المنوال، فإنه بعد أن ذكر الحكم الذي كان للمسير للسؤر بواسطة مخالطة اللعاب به، قال:

[م] **وَعَرَقُ كُلِّ شَيءٍ مُعْتَبَرٌ بِسُؤْرِهِ، إِلَّا أَنَّ عَرَقَ الحمارِ مُعْتَبَرٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ في الرِّواياتِ المشهُورَةِ طَاهِرٌ، كَذَا ذَكَرَهُ القدُّورِي.**

[ش] كذا عزواً إلى المحيط نقلاً عنه، وفي النهاية وغيرها: طاهر في الروايات الصحيحة الظاهرة. وفي الخانية: وعرقها طاهر في ظاهر الرواية لا يفسد الماء والثوب. وفي شرح الزاهدي: واتفقوا على طهارة عرقه. وحكى صاحب غاية البيان في شرح البزدوي الإجماع عليها. وكأنه بناءً على أنها هي التي استقرَّ عليها الحال، وإلَّا فقد صرَّحوا بأن في كل مِن سؤر الحمار والبغل وعرقهما بالنسبة إلى البدن والثوب ثلاث روايات عن الإمام، منهم قاضي خان، فقال في شرح الجامع الصغير: وفي لُعاب البغل والحمار وعرقهما إذا أصاب الثوب أو البدن عن أبي حنيفة ثلاث روايات، في رواية قدّره بالدرهم، وفي رواية قدّره بالكثير الفاحش، وفي رواية: لا يمنع وإن نجس،

وعليه الاعتماد، انتهى.

وأما بالنسبة إلى الماء، ففي الذخيرة والتتمة، وذكر في باب السهو من الأصل: أن عرق الحمار والبغل ولعابهما لا ينجس الثوب، وإن فحش. أطلق هذا الجواب ولم يضفه إلى أحد، ثم قال أبو يوسف ومحمد: إذا سقط من لعابهما أو عرقهما شيء في وضوء رجل، قليلاً كان أو كثيراً، يفسد الماء ولا يجزىء من توضأ به. وهكذا ذكر في باب الوضوء الجواب في لعاب ما لا يُؤْكل لحمه ولم يضفه إلى أبي أيوسف ومحمّد. وذكر في المنتقى عن محمَّد: أن لبن الأتان بمنزلة لعابه وعرقه يفسد الماء، ولا يفسد الثوب وإن كان مغموساً فيه، انتهى.

فإن قلت: لكن أيضاً في الذخيرة والولوالجية وغيرهما أراد بفساد الماء ههنا كونه غير طهور؛ لأن الماء بوقوع اللعاب فيه يصير سؤر الحمار وعرقه بمنزلة لعابه؟

قلت: فيه نظر، أما أولاً فلأنه غير المتبادر من إطلاقِ الفسادِ ولا قرينة تفيد أن المراد به ذلك هَهُنا، وخصوصاً عند القائلين بأن الشكّ في طهارة السؤر لا في طهوريته فقط. ومن ثمة فرع في الخانية وغيرها على كون الشكّ في طهارته أنه لو وقع في الماء القليل يفسده. وفرّع الإمام رضي الدين في محيطه على كون الشك في طهوريّته فقط أنه لو وقع في الماء يجوز التوضىء به ما لم يغلب عليه لأنه طاهر غير طهور، كالماء المستعمل عند محمَّد، انتهى. وكان الوجه أن يقول: ما لم يساوِهِ؛ لأن المائع الطاهر الموافِق للماء في أوصافه إذا خالطه لا يجوز الوضوء منه إذا ساواه في الأجزاء كما تقدّم تحريره في موضعه.

وأما ثانياً، فلأن هذا التأويل ينبو عنه الحكم المذكور، لأنه إذا كان كل من العرق واللعاب طاهراً، كيف يخرج الماء به عن الطهور به مع فرض أنه قليل، وأن الماء غالب عليه؟ فلعلَّ الأشبه على هذا ما أشار إليه في الكتاب بقوله:

[م] وَقالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ: نَجِسٌ، إلا أَنَّهُ جُعِلَ عَفْواً في الثَّوْبِ وَالبَدَنِ لِمَكانِ الضَّرورَةِ.

[ش]والمراد بشمس الأئمة الحلواني كما صرَّح به قاضي خان بما لفظه: وذكر شمس الأئمة الحلواني أن عرقهما نجس، وإنما جعل عفواً في الثوب والبدن، لِمَكان الضرورة، انتهى. وينبغي أن يكون اللعاب كذلك؛ لأنها توأمَان، والضرورة ثابتة فيه أيضاً في الثوب والبدن، فلا جرم أن في شرح الزاهدي: ورُوي أن سُؤْر الحمار غير معفوٌّ عنه في الماء دون الثوب والبدن، انتهى. والداعي لهذا القول ـ والله أعلم ـ الجمع بين التصريح بنجاسته وفساد الماء به وعدم فساد الثوب والبدن مع ما يساعده به الوجه من أن النجاسة فيهما قضية القياس لتولّدهما من لحم نجس، والمقتضي

وَلَبَنُ الأَتَانِ نَجِسٌ في ظَاهِرِ الرِّوايَةِ، وَعَنْ محمَّدٍ: أَنَّهُ طاهِرٌ، وَلا يُؤْكَلُ، وَهُوَ الصَّحيحُ.

لسقوطها على ما ذهب إليه بعض المحققين من المشايخ إنما هو الضرورة الناشئة من المخالطة مع عسر الاحتراز عن عدم الإصابة، وهي مقصورة على إصابتها الثوب والبدن لا الماء مطلقاً في حق العرق وما لم يقع الشرب منه في حق اللعاب، اللهمَّ إلا إذا تعدّى العرق إلى الماء بغسل الثوب، فإن حينئذ لنا أن نقول: ينبغي أن لا ينجس؛ لأنه غسل ما هو مَحْكومٌ بطهارته شرعاً بخلاف ما لو قطر من عرقه في الماء ونحوه كما صرَّح به في الذخيرة نقلاً عن أبي يوسف، بما لفظه: وروى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف أن الماء يتنجس بوقوع عرق الحمار فيه، انتهى.

قال شيخنا: وهذا مجمل ما في المنتقى في اعتقادي، انتهى. إلا أن فيه بعد هذا مجالاً للتأمّل.

[م] وَلَبَنُ الأَتَانِ نَجِسٌ في ظَاهِرِ الرِّوايَةِ، وَعَنْ محمَّدٍ: أَنَّهُ طاهِرٌ، وَلا يُؤْكَلُ.

[ش] كذا في النهاية نقلاً من المحيط. والأَتان ـ بفتح الهمزة وحُكي كسرها ـ الأنثى من الحمر الأهلية.

[م] وَهُوَ الصَّحيحُ.

[ش] كأنه أخذه ممّا وقع في بعض العبارات كما في الكافي في تعليل أن الصحيح كون الشك في سؤر الحمار في طهوريته؛ لأن عرقه ولبنه طاهران لكن يعارضه ما في مبسوط شمس الأئمة السرخسي وغيره من أن اعتبار سؤره كعرقه يدل على طهارته، واعتباره بلبنه يدل على نجاسته. ونصَّ أيضاً صاحب الكشف والتحقيق ومَنْ تابعه على أن اللبن نجس في أصح الروايتين. وفي النهاية: وذكر الإمام التمرتاشي عن البزدوي أنه يعتبر فيه الكثير الفاحش، وهو الصحيح. وعن عين الأئمة: أنه نجس نجاسة غليظة؛ لأنه حرام بالإجماع، بل ذكر صاحب النهاية أنه لم يرجح جانب الطهارة أحد إلا في رواية غير طاهرة عن محمَّد، انتهى. إلا أنه يشكل عليه ظاهر ما قدَّمناه من الكافي، لكن الدليل ناهض برجحان جانب النجاسة، فإنه متولّد من لحم نجس، ولا ضرورة في إصابته. ثم إن كان محمَّد يقول بطهارته في حق الثوب والبدن دون الماء كما هو ظاهر ما قدمناه عنه من المنتقى، فأقصى ما صلح له في ذلك أنه يقول بأن في إصابته الثوب والبدن ضرورة أسقطت النجاسة، ولا كذلك في الماء، وعليه في المنع الظاهر ما لا يخفى. وإن كان يقول أنه طاهر مطلقاً كما هو ظاهر ما في مبسوط شيخ الإسلام وغيره عنه، أنه قال: أربع لو غُمس فيه الثوب لم ينجس، وهي: سؤر الحمار، والماء المستعمل، ولبن الأتان، وبول ما يؤكل لحمه، انتهى. فيشكل عليه ما ذكرنا من الوجه، ويشكل عليه القول بعدم جواز أكله على ما في مبسوط شمس الأئمة، حيث قال: قيل لمحمَّد: لِمَ قلتَ بطهارة بول ما يؤكل لحمه، ولم تقل بطهارة روثه؟ قال: لما قلتُ بطهارة بوله

وَإِذا أَصابَ الثَّوْبَ مِنَ السُّؤْرِ المكرُوهِ لا يَمْنَعُ الصَّلاةَ، وَإِنْ فَحُشَ.

أبحثُ شربه؟ ولو قلت بطهارة روثه لأبحت أكله، وأحد لا يقول بها، انتهى.

فإنَّ مقتضى هذا أنه إذا كان قائلاً بطهارة اللبن يكون قائلاً بإباحة شربه وأكله، فتنبَّه لهذا.

[م] وَإِذا أَصابَ الثَّوْبَ مِنَ السُّؤْرِ المكرُوهِ لا يَمْنَعُ الصَّلاةَ، وَإِنْ فَحُشَ.

[ش] لأن السؤر المذكور طهور كما قدَّمناه. ثم إنما يُكره الوضوء به عند القدرة على ماء طهور غيره لا إذا لم يوجد غيره، كما صرَّحوا به.

فإن قلت: كيف يتم هذا وفي الكافي وغيره: والكراهة تثبت باحتمال النجاسة بخلاف الطاهر، أو سقوط حكم النجاسة لضرورة يمكن الاحتراز عنها في الجملة، انتهى. فإن سؤر المكروه على هذا لا ينفكّ عن أحد هذين الأمرين في جميع الأحوال.

قلت: المراد الفعل المذكور الذي هو الوضوء لا يوصف بالكراهة، ولا فاعله بارتكابها في حالة عدم الماء الطهور الذي هو ليس بالسؤر المذكور لجعل الشارع هذا الوصف في حقه في هذه الحالة معدوماً، وليس ذلك ببدعي، وإذا كانت حرمة الشيء تسقط للمضطر حالة الاضطرار كما هو ظاهر المذهب عن أصحابنا، فما الظن بالكراهة؟ نعم في سقوط الكراهة هنا على القول بأن الحُرمة لا تسقط في حال الاضطرار تأمُّل، مع أن الأظهر سقوطها هنا.

وإن قلنا: إن الحُرمة لا تسقط في حال الاضطرار لتضاءل دليل المنع المقيد من الوضوء عنه بالنسبة إلى دليل طلب الوضوء منه كما هو غير خافٍ بخلاف دليل المنع المفيد للحرمة في فضل الاضطرار، فتأمّله فإنه من بنات الأفكار.

ثم يتفرَّع على هذا قياس هذا أنه يُكره أن يصلى بالثوب الذي أصابه السؤر المكروه إذا كان قادراً على غيره أو غسله بطهور غير مكروه، وأن يصلي وقد أصاب بدنه ذلك وهو قادر على غسله بطهور ليس كذلك. وقد صرَّح بهذا فخر الإسلام، فقال في شرح الجامع الصغير: وممَّا يجب حفظه أن الهرة إذا لحست عضواً لم ينبغِ أن يستهان به فيصلي من غير غسل؛ لأن ذلك مكروه، انتهى. ووافقه على هذا المعنى قاضي خان وغيره، ويشهد له أيضاً ما في الذخيرة. وفي المنتقى عن محمد: صلَّى ومعه حية أو سنّور أو فأرة أجزأته وقد أساء، وإن كان ثعلب أو جرو كلب لم تَجُز صلاته. وذكر في جنس هذه المسائل أصلاً، فقال: كل ما يجوز التوضىء بسؤره تجوز الصلاة معه، وما لا تجوز الصلاة بسؤره لا تجوز الصلاة معه، وما لا يجوز التوضىء بسؤره لا تجوز الصلاة معه، انتهى. ومشى على هذا قاضي خان وغيره، ولكن لا يعزى عن تأمُّل وسنوضحه فيما سيأتي من شرح قوله: وإن لحست الهرة كفَّ رجل يُكره أن يدعها تفعل ذلك. ثم الوجه في كراهة ذلك ظاهر، فإن

وَإِنْ أَصابَ مِنَ السُّؤْرِ المشكُوكِ لا يَمْنَعُ أَيْضاً، وَرُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّه قالَ: يَمْنَعُ إِذا فَحُشَ ....

البقاء على أثر الماء من طهارة وغيرها بالنسبة إلى البدن والثوب في حالة الصلاة له حكم الابتداء، فكما يُكره فعل هذا ابتداءً يُكره البقاء على أثره بقاءً، والله أعلم.

[م] **وَإِنْ أَصابَ مِنَ السُّؤْرِ المشكُوكِ لا يَمْنَعُ أَيْضاً.**

[ش]على ما عليه الاعتماد كما قدَّمناه مِن شرح الجامع الصغير لقاضي خان، ولو قيل: بأنه يكره بأن يصلي بثوب أصابه ذلك وهو قادر على غيره أو غسله بطهور غير مكروه، وأن يصلي وقد أصاب بدنه ذلك وهو قادر على غسله بطهور غير مكروه قياساً على ما تقدَّم في السنّور المكروه لم يكن بعيداً.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّه قالَ: يَمْنَعُ إِذا فَحُشَ.**

[ش] ذكره في الذخيرة والتتمة عنه مرة بلفظ: وعن أبي يوسف أن لعاب البغل والحمار وعرقهما نجس نجاسة خفيفة حتى إن الكثير الفاحش على الثوب يُمنع جواز الصَّلاة. ومرة بلفظ: وفي الأمالي عن أبي يُوسُف: أنه لا يفسد حتى يكون كثيراً فاحشاً، ذكر مطلقاً من غير تفصيل وتقييد بالماء أو الثوب، انتهى. وقدّمنا من شرح الجامع الصغير أنه إحدى الروايات عن أبي حنيفة أيضاً.

قلت: ويكون وجه هذا القول على أصل أبي يوسف الاختلاف في طهارته ونجاسته على ما قالوا في بيان سبب الشك فيه، وهما حديث: «أكفآ القدور من لحوم الحُمر الإنسية لأنها رجس» كما في صحيح مُسْلمٍ وغيره، وحديث غالب بن أبجر: أصابتنا سنَةٌ فلم يكن في مالي شيء أُطعم أهلي إلا شيءٌ من حمر، وقد كان النبيﷺ حرَّم لحوم الحمر الأهلية، فأتيت النبيّﷺ، فقلت: يا رسولَ الله! أصابتنا السَّنة، ولم يكن في مالي ما أُطعم أهلي إلا سمان حُمُرٍ وإنك حرَّمت لحوم الحمر الأهلية، فقال: «أطعم أهلك من سمين حمرك، فإنما حرَّمتها من أجل جَوَالِّ القرية» لفظ أبي داود، فإنه ينشأ من حرمة اللحم إذا لم يكن للتكريم نجاسة السُّؤْر، ومن إباحته طهارته. وما عن ابن عمر مِن نجاسته، وما عن ابن عباس من طهارته كما في الكافي وغيره، إلا أنّ في كلٍّ نظر.

أما الأوّل، فلأنَّ حديث أبجر لا يقوى به على معارضة حديث إكفاء القدور منها، فإنه صحيح الإسناد والمتن لا اضطراب فيه، بخلاف حديث أبجر مع أن المحرّم مقدَّم على المبيح، وقد قالوا به في اللحم، فليكن السؤر كذلك.

وأما الثاني، فإنه مذكور في مصنف ابن أبي شيبة عن ابن عمر؛ أنه كان يكره سؤر الحمار. ومن ثمة عكس بعضهم، فحُكي عن ابن عمر الطهارة، وعن ابن عباس النجاسة، والله تعالى أعلم به.

وَالأَصَحُّ أَنَّ الشكَّ في طَهورِيَّتِهِ لا في طَهارَتِهِ.

ولكن يكفي أن يقال في هذا المقام أنه إنما قال بنجاسته نجاسة خفيفة لقيام الدليل عليها مع تحقق البلوى في إصابته، فيكون التخفيف يعارض الضرورة في إصابته كما في خرء ما يُؤْكَل لحمه من الطّيور عند أبي حنيفة على رواية الهندواني عنه، وحينئذ يقع الاتفاق بين توجيه هذه الرواية وبين بيان سبب الشك على ما ذكره شيخ الإسلام على نجاسة اللعاب في حدّ ذاته، وإنما الكلام في أنه يعارض الضرورة وقع التخفيف فيه، أو أنه لم يُؤثَر التنجيس أصلاً فيما يصيبه، وقد ذكرنا من التوجيه للأوّل ما ظهر لنا، وها نحن مفيضون في إيراد ما ذكره شيخ الإسلام من التوجيه للثاني، مع زيادة عليه، فنقول ما قال المصنّف:

[م] وَالأَصَحُّ أَنَّ الشكَّ في طَهورِيَّتِهِ لا في طَهارَتِهِ.

[ش] تبعاً لكثير من المشايخ على هذا، حتى قال في الكافي: وعليه الجمهور. وقد ذكر في بيان سبب ذلك وجوهاً قدّمنا ثلاثة منها وما عليها، والذي صوَّبه شيخ الإسلام ومشى غيره أيضاً أنه التردّد في تحقق الضرورة المسقطة للنجاسة، ثم قالوا في بيان ذلك ما معناه لأنه يربط في الأقنية ويشرب من الآنية، وهذا القدر مِنَ المخالطة مما يُظَنّ في بادىء الأمر أنه يسقط نجاسة السؤر التي هي مقتضى حُرمة لحمه النابتة لا للكراهة، كما في الهرة والفأرة. لكن عند التأمُّل يظهر أن الضرورة فيه دون الضرورة فيهما، فإنه لا يدخل المضايق ولا يعلو الغرف بخلافيهما، فتثبت الضرورة من وجه دون وجه، وحينئذٍ ليس من النظر إسقاط حكمها حتى يكون الحكم في لعابه كالحكم في لعاب سائر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها، ولا ضرورة في مخالطتها أصلاً، ولا جعل حكمها كحكم الضرورة الثابتة من كل وجه في مخالطة الهرّة والفأرة.

قال شيخ الإسلام: فاستوى ما يوجب النجاسة والطهارة وتساقطا للتعارض، فوجب المصير إلى الأصل، والأصل هنا شيئان: الطهارة في جانب الماء، والنجاسة في جانب اللعاب؛ لأن لعابه نجس وليس أحدهما بأوْلى من الآخر، فبقيَ الأمر مشكلاً نجساً من وجه طاهر من وجوه، فكان الإشكال عند علمائنا بهذا الطريق. انتهى من النهاية ملخصاً.

وهو يفيد أن الشك إمّا في طهارته، وأما الطهورية فلا شكّ في انتفائها كما هو قول بعض المشايخ. وأما فيهما معاً كما اختاره برهان الأئمة، لا في الطهورية فقط، وأن الطهارة لا شكَّ في ثبوتها كما اختاره كثير من المشايخ وصححوه، بل هذا يحتاج إلى توجيه غير هذا.

وغاية ما يمكن في ذلك أن يقال: فلما وجب تقرير الأُصول على ما كانت عليه قبل التعارض المذكور، ولم يكن بد من إذن عدول عن الأصل في الماء واللّعاب ضرورة فَرَضَ عدم القول

وَإِنْ أَصابَ مِنَ السُّؤْرِ النَّجِسِ يَمْنَعُ إِذا زَادَ عَلى قَدْرِ الدِّرْهَمِ ....

بنجاسة الماءِ وضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضىء، وضرورة عدم إهدار أحد الدليلين بالكلية التزم الحكم بسبب الطهورية عن الماء، فإنه الأقل بخلاف القول ببقاء الطهورية فيه أو بعروض نجاسته بسبب مخالطته اللعاب. ثم ممَّا وقع الإلزام به للقائلين بأن الشكّ في الطهارة لا في الطهورية فقط أنّه بعدما توضأ بسُؤْر الحمار إذا وجد طهوراً لا يجب عليه غسل رأسه، ولَوْ كان الشكّ في طهارته لوجب غسله احتياطاً لتوهّم النجاسة، وإنَّما عيَّن الرأس لأن غيره من الأعضاء يطهر بصبِّ الماء عليه حقيقةً وحكماً.

تَنْبِيــهٌ:

ثم مِنْ مشايخنا مَنْ جعل هذا الجواب في سُؤْر الأتان، وقال في سؤر الفحل نجس؛ لأنه يشمّ البول فتنجس شفتاه. وفي البدائع: وهذا غير شديد؛ لأنه موهوم لا يُغلب وجوده، فلا يؤثر في إزالة الثابت، فلا جرم أن قال قاضي خان: والأصح أنه لا فرق بينهما.

تتميــــم:

ثم بعد إحاطة العلم بهذه الجملة بقي الكلام في توجيه الشك في سؤر البغل، وظاهر كلامهم طرد ما في سؤر الحمار فيه، قال في الهداية: والبغل من نسل الحمار، فيكون بمنزلته، انتهى. ونظر فيه الإمام السروجي في غايته بأن البغل متولّد من الحمار والفرس، فعلى قول أبي حنيفة لا يحتاج إلى جعله من نسل الحمار، بل من نسل أيِّهما كان كافياً في التحريم. وأما على قولهما، فمشكل، فإن المنظور إليه الأُم مأكولة اللحم حلّ أكل ما تولَّد منها. وإن كان الأب غير مأكول اللحم، قال الزيلعي: فينبغي أن يكون مأكولاً عندهما. وظاهراً عند أبي حنيفة اعتباراً للأم، انتهى.

قلت: ويمكن أن يقال: إن هذا التعليل المذكور من صاحب الهداية خرج على مذهب أبي حنيفة خاصة فيما إذا كان أبوه حماراً وأُمه فرساً تغليباً لجانب التحريم على الإباحة احتياطاً، ووقع الاقتصار على هذا تنبيهاً على أن كون سؤره مشكوكاً إذا كان أبوه فرساً وأُمه أتاناً يكون بطريق أَوْلى.

نعم، قد كان الأحسن أن يقال: لأنه متولّد من الفرس والحمار كما ذكره غيره، ثم تعقب بما يفيد أن هذا على إطلاقه قول أبي حنيفة. أما على قولهما، فإنما يكون مشكوكاً إذا كانت الأم أتاناً.

[م] وَإِنْ أَصابَ مِنَ السُّؤْرِ النَّجِسِ يَمْنَعُ إِذا زَادَ عَلى قَدْرِ الدَّرْهَمِ.

[ش] أي: وإن أصاب المصلي أو ما يلابسه من ثوب أو غيره شيء من السؤر النجس من سباع البهائم أو كلب أو خنزير، فصلَّى مع ذلك كان مانعاً من صحّة الصلاة إذا كان زائداً على

وَالأَصْلُ فِيهِ أَنَّ النَّجاسَةَ الغَلِيظَةَ إِذا كانَتْ قَدْرَ الدِّرْهَم أَوْ دُونَهُ، فَهِيَ عَفْوٌ لا يَمْنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ عِنْدَنا، وَعِنْدَ زُفَر والشَّافعيّ: يَمْنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ. وَإِنْ قَلَّتْ.

قدر الدرهم، وكان المصلّي قادراً على إزالته لاشتراط الطهارة من مثله في صحة الصلاة حينئذ بأن السؤر المذكور نجس نجاسة غليظة، والمانع منها في صحّة الصلاة عندنا المقدار الذي يكون بجملته زائداً على قدر الدرهم؛ غير أن هذا يحتاج إلى بيان تخريج كونه نجساً نجاسة غليظة على ما تقدّم من التأصيل لها، والذي يظهر في تخريجه على أصل أبي حنيفة أن يقال لاستفادة نجاسته من النصّ على تحريم لحومها مع كون التحريم لا للكراهة، وهو ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ من «النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع» مع عدم نصّ يعارضه في ذلك.

فإن قلت: بل وُجد وهو ما في سنن ابن ماجه، عن أبي سعيد الخدري؛ أن النبيَّﷺ سُئِل عن الحياض التي بين مكّة والمدينة تَرِدُها السباع والكلاب والحمر عن الطهارةِ منها؟ فقال: «لها ما حملت في بطونها، ولنا ما بقي شراب وطهور». وما أخرجه الدارقطني وغيره عن جابر، قيل: يا رسول الله! أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ فقال: «نعم، وما أفضلت السباع كلها».

قلت: ممنوع لانعدام المساواة في الثبوت، فإنَّ الحديثين المذكورين في إسنادهما ضعف. وفي البدائع وغيرها وتأويل الحديثين أنه كان قبل تحريم لحم السباع أو السؤال وقع عن المياه الكثيرة، وبه نقول أن مثلها لا ينجس، انتهى. وهو يدفع تمام الاحتجاج بها على طهارة سؤرها، إلا أن سؤرها نجس نجاسة خفيفة، فتأمله.

وأما تخريج كونه نجساً نجاسة غليظة على أصلهما، ففيه نظر؛ لوجود خلاف مالك في الكلب كما تقدم، بل وفي الخنزير وسائر السباع على ما في البدائع وغيرها. ثم لما استُفيد من الحكم يكون الأكثر من قدر الدرهم من السؤر النجس مانعاً من صحّة الصلاة أن الدرهم وما دونه لا يمنع أفصح المصنف بما يفيد ذلك بطريق كلي يكون هذا الحكم المذكور في هذه المسألة فرعاً من فروعه، ومما يفيد ذلك بطريق أن السؤر المذكور نجاسة غليظة، وأن محل هذا التفصيل هو النجاسة الغليظة، فقال:

[م] **وَالأَصْلُ فِيهِ.**

[ش] أي: الأصل الذي يتفرع عليه في باب إصابة النجاسة المصلي أو ما يلابسه من ثوب أو غيره جواز الصلاة مع شيءٍ منها، وعدمه.

[م] **أَنَّ النَّجاسَةَ الغَلِيظَةَ إِذا كانَتْ قَدْرَ الدِّرْهَم أَوْ دُونَهُ، فَهِيَ عَفْوٌ لا يَمْنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ عِنْدَنا، وَعِنْدَ زُفَر والشَّافعيّ: يَمْنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ. وَإِنْ قَلَّتْ.**

[ش] وإن كانت أكثر من قدر الدرهم يمنع بالاتفاق على ما فيه من تفصيل بالنسبة إلى مذهب

وَيَنْبَغِي أَنْ يَغْسِلَ وَإِنْ كانَتْ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، حتَّى أَنَّ الثَّوْبَ إذا أَصابَتْهُ مِنْ ذَلِكَ النَّجاسَةِ الغَليظَةِ أَقَلّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ وَلم يَغْسِلْها ثُمَّ أَصابَتْهُ مِقْدارَ مَا لَوْ جُمِعَتْ تِلْكَ النَّجاسَةُ الغَلِيظَةُ تَصيرُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ مَنعَتْ جَوازَ الصَّلاةِ بالإِجماعِ.

الشافعي كما سنشير إليه قريباً، وطوى المصنف ذكر هذا الشق اكتفاءً بذكره ما يفيده في صورة إصابة السؤر النجس، ثم السؤر المذكور نجس نجاسة غليظة عندنا، فيكون المانع منه عند علمائنا الثلاثة مقداراً يزيد على قدر الدرهم، لا إذا كان دونه. وعند زفر: يمنع منه ما دونه أيضاً. وعند الشافعي كذلك إذا كان سُؤْر كلب أو خنزير أو ما يفرع منهما أو من أحدهما، ولو مع طاهر كسائر النجاسات، إلا أن في دعوى أن النجاسة تمنع.

وإن قلت عند زفر والشافعي نظر، فإن ما لا يأخذه الطرف كوقع الذباب حُكي في عفوه الإجماع. وفي البدائع: أما النجاسة القليلة، فإنها لا تمنع جواز الصلاة، سواء كانت خفيفة أو غليظة استحساناً، والقياس أن تمنع وهو قول زفر والشافعي إلا إذا كان لا يأخذه العين، أو ما لا يمكن الاحتراز عنه، انتهى.

وذكر الشافعية في كتبهم أنه يُعفى عن محل الاستجمار، ودم البثرات، وقليل دم البراغيث، والقمل، وطين الشارع المتيقن نجاسته إلى غير ذلك مما هو مسطور في كتبها.

ثم وجه ما عليه علماؤنا الثلاثة أن ما لا تأخذه العين مخصَّص من نصّ التطهير اتفاقاً، فيخص أيضاً قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر؛ لأن محلّ الاستنجاء قدر الدرهم، ولم يظهر بدليل أنه لو دخل في ماء قليل نجسه، أو يخص بدلالةِ الإجماع على ذلك، والتقدير بالدرهم وقع على سبيل الكناية عن موضع خروج الحدث من الدبر، كما أفاده إبراهيم بقوله: إنهم استفتحوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكنوا عنها بالدرهم تحسيناً للعبارة وأخذاً بصالح الأدب. ويعضده ما ذكره المشايخ عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سُئِل عن القليل من النجاسة في الثوب، فقال: إذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع من جواز الصَّلاة. قالوا: وظفره كان قريباً من كفّنا. وفي هذا إشارة إلى أن الحدّ الفاصل بين القليل والكثير عندهم الدرهم، وهو كذلك. وإنما الشأن في بيان المراد كما سنشير إليه قريباً، ويزيده وضوحاً.

[م] **وَيَنْبَغِي أَنْ يَغْسِلَ وَإِنْ كانَتْ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، حتَّى أَنَّ الثَّوْبَ إذا أَصابَتْهُ مِنْ ذَلِكَ النَّجاسَةِ الغَليظَةِ أَقَلّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ وَلم يَغْسِلْها ثُمَّ أَصابَتْهُ مِقْدارَ مَا لَوْ جُمِعَتْ تِلْكَ النَّجاسَةُ الغَلِيظَةُ تَصيرُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ مَنعَتْ جَوازَ الصَّلاةِ بالإِجماعِ.**

[ش]وكذا لو أصابت ثوباً غيره هو لابسه أو خفّه أو بدنه مقداراً آخر منها، وهو بحيث لو جمع

....

مع القدر الأوّل كانا أكثر من قدر الدرهم. وقد سلف لنا بيان المعنى في ذلك في فصل المسح على الخفين. هذا والظاهر أن الذي بحيث يجمع ممَّا هو أقل من الدرهم ما كان قدراً من المسألة كما سنذكره في شرح قوله: وإذا انتضح عليه البول، فذلك ليس بشيء إن شاء الله تعالى.

ولعلَّ ما في خزانة الأكمل في سياق نقله من المنتقى: انتضح بوله مثل رأس الإبر بحيث لو جمع بلغ قدر الدرهم لا يصلي فيه، انتهى. محمول على كون الأولى ذلك، فلا يخالف في المعنى ما سنذكره من الحاوي مما يفيد جواز الصلاة فيه، ثم قد ذكرنا في الكلام على الاستنجاء أن المسطور في غير موضع أن عند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يعتبر ما على المخرج مع غيره، بل ما على المخرج غير معتبر في هذا شرعاً، وأن عند محمد يُعتبَر. وحقَّقنا ثمة أنه الأوجه، ونقلنا عن الغزنوي ما يفيد أنه قول الكل، فاستذكره بالمراجعة.

وبهذا يظهر أن ما يكون مانعاً من صحة الصلاة بالإجماع إذا اعتُبر فيه الجمع فزاد على قدر الدرهم ما كان غير ساقط الاعتبار في نفسه أصلاً، وأن الحاصل أنَّ ما ليس بكثير من النجاسة منه ما هو مهدور الاعتبار فيما هُوَ فيه، فلا يجمع بحال. وعلى هذا ما في الحاوي القدسي: وما أصاب من رشّ البول مثل رؤوس الإبر البول والدم ونحوه على ثوب القصاب، وما لا ينقض الوضوء من بلة الجرح أو القيء القليل معفوٌّ عنه، وإن كَثُر، انتهى. وما في محيط رضي الدين في مسألة إصابة الثوب من رشاش البول ما هو كرؤوس الإبرة. وقال أبو عصمة: لو أصاب ذلك الموضع ماء لم ينجسه، انتهى.

وهل هو مهدر الاعتبار بالنسبة إلى الماء الذي يقع الثوب المصاب به؟ فيه خلاف بين المشايخ يأتي ذكره في الكلام على هذه المسألة من كلام المصنف إن شاء الله، ومنه ما هُوَ مهدر الاعتبار في حالة انفراده بالوجود في بدن المُصلّي وما لابسه من ثوب أو غيره ما دام كذلك، لا إذا شاركه في الوجود في بدن المصلي أوْ ما لابسه شيء آخر منه لا يصل قدره إلى حدّ الكثرة إذا لوحظ وحده أيضاً إلى حدّ الكثرة إذا لوحظ مع ذلك، والأمر كذلك. ثم في الينابيع وغيره: قدر الدرهم واجب إزالته، وما دونه سنّة، انتهى.

وقدَّمنا في الكلام على الاستنجاء ما قيل في توجيهه وما عليه، والأقرب أن غسل الدرهم وما دونه مما هُو ظاهر للناظر مستحبٌ إذا علمه وقدر على غسله وتركه، والحالة هذه خلاف الأولى. ثم لا يبعد بعد هذا أن يكون غسل قدر الدرهم آكد من غسل ما دونه، وترك غسله بعد العلم به والقدرة على غسله أشدّ كراهة من ترك غسل ما دونه والحالة هذه، كما يستفاد ذلك من غير ما كتاب من مشاهير كتب المذاهب إذا جمع بين مضمونها، ففي محيط الإمام رضي الدين: ويكره أن يصلي

وَرُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ غَسَلَ ثَوْبَهُ مِنْ قَطْرَةِ دَمٍ أَصابَتْهُ.

ومعه قدر درهم أو دونه من النجاسة وهوَ عالم به لاختلاف الناس فيه. وفي مختارات النوازل: وقادر على غسلها وهو زيادة حسنة. وفي المحيط أيضاً: وإن لم يعلم به جاز من غير كراهة، انتهى. وعلى قياس ما في المختارات: وكذا لو كان عالماً إذا كان غير قادر على غسلها. وفي الخلاصة: وقدر الدرهم لا يمنع ويكون مسيئاً، وإن كان أقلّ فالأفضل أن يغسلها ولا يكون مسيئاً، انتهى. ولعله الأوجه بعد العلم بها والقدرة على غسلها.

وحديث: «تعاد الصلاة من قدر الدرهم من الدم» ـ كما أخرجه الدارقطني ـ في سنده روح بن غطيف وهو متروك، وقال البيهقي: وسئل يحيى بن معين: أيحفظ عن النبيّ ﷺ: «تعاد الصلاة من قدر الدرهم من الدم»؟ قال: لا والله؛ ذكره في الإمام. على أنه يمكن أن يقال: لو ثبت حُمِلَ على استحباب الإعادة توفيقاً بينه وبين ما اقتضاه دلالة الإجماع على سقوط غسل المخرج بعد الاستجمار من سقوط قدر الدرهم من النجاسة مطلقاً، ونحن قائلون به في صورة العلم به والقدرة على إزالته. وفي الفتاوى الخانية وغيرها: إذا شرع في الصلاة فرأى في ثوبه نجاسة أقل من الدرهم إن كان مقتدياً وعلم أنه لو قطع الصلاة وغسل النجاسة يدرك إمامه في الصلاة، أو يدرك جماعة أخرى في موضع آخر، فإنه يقطع الصلاة ويغسل الثوب؛ لأنه قطع الإكمال. وإن كان في آخر الوقت أو لا يدرك جماعة أخرى مضى على صلاته، انتهى. وغيرُ خافٍ أن هذا القطع على سبيل الاستحباب، لا على سبيل الإيجاب، والله أعلم بالصواب.

[م] وَرُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ غَسَلَ ثَوْبَهُ مِنْ قَطْرَةِ دَمٍ أَصابَتْهُ.

[ش] يعني: ومعلوم أن القطرة الواحدة من الدم لا تبلغ مقدار الدرهم كما سيظهر، فليس الغسل حينئذ إلا تورعاً وفعلاً لما هو الأوْلى، ومقام الإمام أبي حنيفة من الورع معلوم. وقد أخرج الطبراني في الأوسط، والبزار بإسناد حسن عن حذيفة بن اليمان، قال: قال رسول الله ﷺ: «فضل العلم خير من فضل العبادة، وخير دينكم الورع». وقال أبو داود في سننه باب الإعادة من النجاسة تكون في الثوب. ثم أسند عن أُم يونس بنت شداد، قال: حدَّثتني حماتي أم جحدر العامرية أنها سألت عائشة عن دم الحيض يصيب الثوب؟ فقالت: كنت مع رسول الله ﷺ وعلينا شعارنا، وقد ألقينا فوقه كساءً، فلما أصبح رسول الله ﷺ أخذ الكساء فلبسه ثم خرج، فصلّى الغداة ثم جلس، فقال رجل: يا رسول الله! هذه لمعة من دم، فقبض رسول الله ﷺ على ما يليها، فبعث بها إليَّ مصرورة في يد الغلام، فقال: «اغسلي هذا وأجِفِّيها وأرسلي بها إليَّ»، فدعوت بقصعتي فغسلتها ثم أجففتها وأَحَذْتها إليه، فجاء رسول الله ﷺ نصف النهار، وهي عليه. غير أن شيخنا الحافظ قال في كلٍّ من أُم يونس وأُم جحدر: لا يُعرف حالهما.

الدِّرْهَمُ دِرْهَمٌ شِهْليليٌّ، مِثْلُ عَرْضِ الكَفِّ.

ثم هذا وإن لم يكن فيه أنه أعاد صلاة الغداة حتى يصلح حُجّةً على وجوب الإعادة، بل لو كان سنده حجة لكان فيه حجة على عدم وجوب الإعادة لأنه الأصل، فلو وجد خلافه لذُكر للحاجة، ففيه أنه أمر بغسل ذلك القدر منه ولم يستبقه فيه كيلا يصلي به وفيه ذلك، والله أعلم. فلأبي حنيفة، بل وللأُمّة أُسوة حسنة برسول الله ﷺ في مثله. ثم ثبوت هذا عن أبي حنيفة وإن لم يكن بعيداً لكن لم أقف عليه.

ثم أفاض المصنف في الكلام على المراد بالدرهم، فقال:

[م] الدِّرْهَمُ دِرْهَمٌ شِهْليليٌّ.

[ش] نسبةً إلى شهليل اسم موضع ـ كما في الهادي ـ أو ملك ـ كما في غيره ـ ولما كان هذا غير معروف القدر لانقطاعه عن أيْدي الناس حتى قضى شمس الأئمة السرخسي بضعف التقدير به وبغيره من المنقطع عن أيديهم لهذا العارض، فيدخل في ذلك تقدير بعضهم إياه بالدرهم الزبرقاني أيضاً نسبةً إلى الزبرقان ـ لقب رجل ـ لانقطاعه أيضاً. وتفسيره بدرهم أسود كبير ـ كما في المعرب ـ لا يعين مقداره أردفه المصنف بما يخرجه من حيّز الإبهام إلى مرتبة التعيين، بقوله:

[م] مِثْلُ عَرْضِ الكَفِّ.

[ش] وهذا مذكور بالقلب في النوادر، فإنَّ في محيط رضي الدين: وذكر في النوادر: الدرهم الكبير ما يكون مثل عرض الكف كالدرهم الشهليلي، انتهى. وكان السبب في ذلك طهور مقدار الشهليلي طهوراً أوصله إلى صلاحية الاستيضاح به في بيان مقدار الدرهم فيما نحن فيه، وخفائه في زمان المصنف حتى انقلب الحال في ذلك بينهما. ثم لعله إنما وقع ذكر العرض تنبيهاً على أن المراد به ما انبسط من الكف ممَّا أحاطت أصول الأصابع به، وقد صرَّح به صدر الشريعة، فقال: المراد بعرض الكف عرض مقعر الكف وهو داخل مفاصل الأصابع، انتهى.

وعلى هذا ينبغي أن يُحمل ما في شرح الزاهدي من قوله في تفسير الزبرقاني: وأنه مثل قدر الكف، وما في الهداية: ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة وهو قدر الكف في الصحيح، انتهى. ومِن ثمة قال في غاية البيان: وهو قدر عرض الكف؛ أي: ما وراء مفاصل الأصابع، وهذا الاعتبار يُروى عن الكرخي، انتهى. فيتَّحد القولان. وقيل: المعتبر الأكبر في كل زمان. ونحو قول شمس الأئمة السرخسي: يعتبر فيه أكبر دراهم البلد إن كان في البلد دراهم مختلفة، كما نقله عنه قاضي خان، وعليه مشى في الخلاصة.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له: في هذا نظر، فإن هذا يفيد اختلافه كِبُر أو صغر باختلاف

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يُقَدَّرُ بِالوَزْنِ في النَّجاسَةِ المتَجَسِّدَةِ كالعَذِرَةِ، وبِالبَسْطِ والعَرْضِ في النَّجاسَةِ الرَّقِيقَةِ كالبَوْلِ والخَمْرِ.

المكان والزمان، وكونه في وقت في مكان أكبر منه في وقت آخر في ذلك المكان بعينه وبالعكس، وقد تكون أكبر تلك الدراهم في ذلك البلد الذي فيه دراهم مختلفة لا يبلغ عرض الكفّ المقدَّر به موضع الحدث من الدبر المكنى بالدرهم عنه، بل الوجه أن التقدير بالدرهم إذا كان مأخوذاً من موضع الاستنجاء أن يكون التقدير بمساحته مطلقاً في المائع والكثيف كما هو ظاهر الهداية، أو في المائع فقط وبزنة المثقال في الكثيف كما يذكره على الأثر من هذا.

ثم بعد حين من ظهور هذا للعبد الضعيف وتسطيره وقفت على جامع الفتاوى، فرأيت فيه مذكوراً محصل هذا النظر، وكأنه لمؤلفه فتواردنا عليه.

[م] قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: يُقَدَّرُ بِالوَزْنِ في النَّجاسَةِ المتَجَسِّدَةِ كالعَذِرَةِ، وبِالبَسْطِ والعَرْضِ في النَّجاسَةِ الرَّقِيقَةِ كالبَوْلِ والخَمْرِ.

[ش] اعلم أن في البدائع: واختلفوا في الحدّ الفاصل بين القليل والكثير من النجاسة الغليظة. قال إبراهيم النخعي: إذا بلغ مقدار الدرهم فهو كثير، وقال الشعبي: لا يمنع حتى يكون أكثر من قدر الدرهم الكبير، وهو قول عامّة علمائنا، وهو الصحيح لما روينا عن عمر. وذكرنا من المغني ثم قال فيها وفي التحفة: ثم لم يذكر في هذه الرواية صريحاً أن المراد الدرهم الكبير من حيث العرض والمساحة أو من حيث الوزن. وذكر في النوادر: الدرهم الكبير ما يكون عرض الكف، وهذا موافق لما روينا من حديث عمر؛ لأن ظفره كان كعرض كفّ أحدنا. وذكر الكرخي: مقدار مساحة الكبيرة. وذكر في كتاب الصلاة: الدرهم الكبير المثقال، فهذا يشير إلى الوزن. وقال الفقيه أبو جعفر الهندواني: لما اختلفت عبارات محمد في هذا فَنُوفق، فنقول: أراد بذكر العرض تقدير المائع بالبول والخمر وغيرهما، وبذكر الوزن تقدير المستجسد كالعذرة ونحوها، فإن كانت مِن مثقال ذهب وزناً يمنع وإلّا فلا، وهو المختار عند مشايخنا بما وراء النهر، انتهى. وصحَّحه غير واحد، ومشى عليه جمّ غفير من المتأخرين. وفي محيط رضي الدين: وهو الصحيح عند مشايخنا، لأن التقدير بالعرض في المستجسدة يؤدي إلى أمر قبيح، فإنه يؤدي إلى أن يصيب ثوبه كتلة من النجاسة تبلغ مثاقيل ويصلي معه. هذا وفي نسخة: كالعذرة والمني والدم والسرقين، انتهى. ولاحقاً في كون العذرة والسرفين، ويقال: السِّرجين أيضاً ـ بكسر السين وفتحها أعجمي معرب ـ سركين ـ بالفتح ـ وهو الزبل من النجاسة التي لها جرم. وأمّا عدم الدم منها، فتبع لصاحب الهداية، وعدَّه قاضي خان من النجاسة التي لا جرم لها، ويمكن الجمع بينهما بحمل عده من التي لهاجرم على ما إذا كان غليظاً ومن التي لا جرم لها على ما إذا كان رقيقاً. وأمّا المني، فلم أرَ إلا عدّه من النجاسة

وَإِنْ أَصابَهُ دُهْنٌ نَجِسٌ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ ثُمَّ انْبَسَطَ، قَالَ بَعْضُهُم: يُعْتَبر وَقْتَ الإِصابَةِ، فَلا يُمْنَعُ. وَقالَ بَعْضُهُم: يُمْنَعُ، وَبِهِ يُؤْخَذُ.

وَإِنْ أَصابَتْ الجِلْدُ نَجاسَةً فتشرَّبَ أَوْ أَدْخَلَ يَدَهُ في السَّمْنِ النَّجِسِ أَوِ المرْأَة اخْتَضَبَتْ

التي لها جرم، لكن لا يتأتى فيه ما يتأتى في الدم من الغلظ والرقة كما سيأتي، فينبغي أن يعدّ رقيقه مما لا جرم لها وغليظه مما لها جرم، والله أعلم.

[م] **وَإِنْ أَصابَهُ دُهْنٌ نَجِسٌ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ ثُمَّ انْبَسَطَ، قَالَ بَعْضُهُم: يُعْتَبر وَقْتَ الإِصابَةِ، فَلا يُمْنَعُ. وَقالَ بَعْضُهُم: يُمْنَعُ، وَبِهِ يُؤْخَذُ.**

[ش] والحاصل أن المعتبر في كون النجاسة أكثر من قدر الدرهم وقت الإصابة أو وقت الفعل، فجماعة من المشايخ اعتبروا وقت الإصابة، منهم الإمام رضي الدين المرغيناني، وآخرون اعتبروا وقت الصلاة فيتفرع على هذا الخلاف أنه إذا أصابه دهن نجس أقلّ من قدر الدرهم فصلّى معه الفجر مثلاً وهو كذلك، ثم انبسط بعد ذلك حتى كان مساحته أكثر من قدر الدرهم، فصلّى معه الظهر، وهو كذلك أن تكون صلاة الفجر جائزة بالاتفاق، وصلاة الظهر جائزة عند الأوّلين وغير جائزة عند الآخرين، وقول الأوّلين عند العبد الضعيف أشبه.

وفي خزانة الفتاوى: نظير ما لو أصاب الثوب نجاسة مثل رؤوس الأبر ثم أصابه الماء، فإنه لا يصير نجساً حتى لا يمنع جواز الصلاة، انتهى. وهو موافق لما قدَّمناه من المحيط عن أبي عصمة.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا، فما في الخلاصة نقلاً من نظم الزندويستي: رجل أصاب ثوبه دهن أقل من قدر الدرهم، فلما شرع في الصلاة انبسط الدهن، فصار أكثر من قدر الدرهم إن كان قبل أن يقعد قدر التشهد يستقبل الصلاة بالإجماع، وبعد التشهد فيه خلاف كما في المسائل الإثنتي عشرة، وإن لم ينبسط حتى فرغ من الفجر وصلى بعدها صلاة أخرى ثم وجدها أكثر من قدر الدرهم فصلاة الفجر جائزة، والتي بعدها لا تجوز، انتهى. في حكاية الإجماع نظر ظاهر، وكيف لا وهو قدر ذكر فيها عقب هذا: وبعضهم اعتبروا وقت الإصابة وقالوا: لا يمنع جواز الصلاة، انتهى.

وكذا إنما يتمان عليه إعادة ما بعد الفجر في الصورة المذكورة عند من اعتبر وقت الفعل للصلاة فيما إذا شرع في تلك الصلاة، وكان ذلك قد انبسط حتى بلغ أكثر من قدر الدرهم، أو انبسط بعد الشروع قبل أن يقعد قدر التشهد أو بعد أن يقعد قدره على الخلاف في ذلك. وكان هذا الوجه الانبساط على هذا الوجه معلوماً له أو مظنوناً. أما إذا لم يشعر بذلك إلَّا بعد أداء ما بعد الفجر كما هو ظاهر ما ذكر فلا، فتنبَّه له والله أعلم.

[م] **وَإِنْ أَصابَتْ الجِلْدُ نَجاسَةً فتشرَّبَ أَوْ أَدْخَلَ يَدَهُ في السَّمْنِ النَّجِسِ أَوِ المرْأَة اخْتَضَبَتْ**

بِالحنَّاءِ النَّجِسِ أَوِ الثَّوْب إذا صُبِغَ بالصَّبْغِ النَّجِسِ ثُمَّ غُسِلَ ثَلاثَ مرَّاتٍ طَهُرَ الجِلْدُ وَالثَّوْبُ واليَدُ، وَإِنْ بَقِيَ أَثَرُ الدُّهْنِ وَالصَّبْغِ وَما يشْربُ الجِلْدُ فَهُوَ عَفْوٌ. وَذَكَرَ في المحيطِ: يَطْهُرُ الثَّوْبُ لِشرطِ أَنْ يُغْسَلَ حتَّى يَصْفُوَ الماءُ وَيَسيلُ مِنْهُ الماءُ الأبيضُ، وَإِنْ غُسِلَ بَغيرِ حِرْصٍ. أَلا تَرى أَنَّ مَا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ في الدُّهْنِ النَّجِسِ إِذا جُعِلَ في إِناءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ الماءُ فَيَعْلُو الدُّهْنُ فَيُرْفَعُ بشيءٍ هَكَذا إِذَا فُعِلَ ثلاثَ مَرَّاتٍ يُحكَمُ بِطهارةِ الدُّهْنِ.

بِالحنَّاءِ النَّجِسِ أَوِ الثَّوْب إذا صُبِغَ بالصَّبْغِ النَّجِسِ ثُمَّ غُسِلَ ثَلاثَ مرَّاتٍ طَهُرَ الجِلْدُ وَالثَّوْبُ واليَدُ، وَإِنْ بَقِـيَ أَثَـرُ الدُّهْنِ وَالصَّبْغِ وَما يشْربُ الجِلْدُ فَهُوَ عَفْوٌ. وَذَكَرَ في المحيطِ: يَطْهَرُ الثَّوْبُ لِشرطِ أَنْ يُغْسَلَ حتَّى يَصْفُوَ الماءُ وَيَسيلُ مِنْهُ الماءُ الأبيضُ، وَإِنْ غُسِلَ بَغيرِ حِرْصٍ. أَلا تَرى أَنَّ مَا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ في الدُّهْنِ النَّجِسِ إِذا جُعِلَ في إِناءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ الماءُ فَيَعْلُو الدُّهْنُ فَيُرْفَعُ بشيءٍ هَكَذا إِذَا فُعِلَ ثلاثَ مَرَّاتٍ يُحكَمُ بِطهارةِ الدُّهْنِ.

[ش] ولا يخفى أن الوجه أن يقول: ألا ترى إلى ما رُوي. ثم هذه الجملة مشحون بها كتب المذهب، وقد تقدَّم الكلام مستوفًى في مسألة الجلد إذا دُبغ بنجس أو أصابته نجاسة في شرح قول المصنف، وذكر الشيخ الإمام الأسابكتي في شرحه: السنجاب إذا أخرج من دار الحرب وعلم أنه مدبوغ بودك الميتة لا تجوز الصلاة معه ما لم يغسل، فراجعه.

وما ذكره المصنف نقلاً من المحيط ذكره غيره عنه أيضاً لكن بلفظ: وحُكي عن الفقيه أبي إسحاق الحافظ أن المرأة إذا خضبت يدها بحناء نجس أو الثوب إذا صُبغ بصبغ نجس غسلت يدها وغسل الثوب إلى أن يصفوا الماء ويسيل منه ماء أبيض ثم يغسل بعد ذلك ثلثاه يحكم بطهارة يدها وطهارة الثوب بالإجماع، وكذا هو في الذخيرة، فاشترط في الحكم بالطهارة في مسألتي الحناء وصبغ الثوب أن يغسل ثلاثاً بعد خروج الماء الذي غسلت به اليد وغُسل به الثوب على لونه عند الغسل به. واعلم أن الحكم بالطهارة في هذه المسائل الثلاث، أعني مسألة غمس اليد في السمن النجس، ومسألتي صبغ اليد بالحناء النجس، وصبغ الثوب بالصبغ النجس إذا بقي في اليد أثر الثمن أو فيها وفي الثوب لون الحناء أو الصبغ يحتمل أن يكون مبنياً على أن الباقي من هذه الأشياء من الدسومة واللون ممّا يشقّ زواله، فإنهم قد فسّروا المشقة كما في الكافي بأن يحتاج إلى شيء آخر يقلع الأثر سوى الماء كالحُرْص ـ بضم الحاء وسكون الرّاء المهملتين ـ وهو الأشنان، وكالصابون لأنه الآلة المعدّة لقلع النجاسات بالماء، فإذا احتيج إلى شيء آخر يشق عليه ذلك وعلى هذا مشى غير واحد من المشايخ في مسألتي الحناء والصبغ، وصرَّحوا به.

ويحتمل أن يكون مبنياً على ما استفاض من نقل مشايخ المذهب عن أبي يوسف من أن الدهن

....

المائع المتنجس يطهر بالغسل، وذلك بأن يوضع في إناء ويصبّ عليه الماء فيعلو الدهن، فيؤخذ بشيء هكذا ثلاث مرات كما في الكتاب، وقد وقع التصريح به لبعض المشايخ؛ ففي الذخيرة: وكان الفقيه أبو جعفر يذكر مسألة الحناء والثوب المصبوغ النجس، وكان يقول على قول محمّد: لا يطهر. وفي الفتاوى الخانية: إذا تنجس اليد بدهن نجس فغسلها ثلاثاً بغير حرض وبقي أثر الدهن في يده على قياس قول أبي يوسف يطهر. وفي الفتاوى الولوالجية: رجل غمس يده في سمن نجس ثم غسل يده بالماء الجاري ثلاث مرات من غير حرض وأثر السمن باقٍ على يديه طهرت يداه؛ لأن نجاسة السمن بالمجاورة وقد أزال المجاورة فبقي على يديه سمن طاهر. هذا كما رُوي عن أبي يوسف: الدهن إذا أصابته النجاسة يجعل في إناء فيصبّ الماء ثلاث مرات، فيعلق الدهن على الماء فيرفع الدهن، هكذا في كل مرة فيطهر في المرة الثالثة، انتهى. وعلى هذا الاحتمال مشى في الكتاب كما رأيت، وحينئذٍ يكون القول بالطّهارة في هذه المسائل، بل في قول أبي يوسف خاصّة كما سمعت، وينبغي أن لا يشترط في الطهارة بعد الغسل ثلاثاً خروج الماء صافياً في المرّة الثالثة، وعلى اقتصار النظر على هذا ما في الفتاوى الخانية وغيرها: إذا وقعت النجاسة في صبغ فإنه يصبغ به الثوب ثم يغسل ثلاثاً فيطهر، كالمرأة إذا اختضبت بحناء نجس. وعلى الاحتمال الأول يكون القول بالطهارة في المسائل المذكورة قول الكل. وينبغي أن يشترط في الحكم بالطهارة في المسائل المذكورة قول الكل، وينبغي أن يشترط في الحكم بالطهارة خروج الماء صافياً؛ لأن ذلك الصبغ مثلاً قد صار نجاسة مرئية، والشرط في الطهارة منها زوال عينها، ولا يضرّ بقاء أثرها في الجسم الذي أصابته من لون أو ريح يشق زواله، وخروج الماء متلوّناً بلون الصبغ دليل على أن العين لم يزل، فيتوقف الحكم بطهارة اليد والثوب على خروج الماء صافياً من غير تقدير بعدد، ثم لا يضرّ ما بقي قائماً باليد والثوب من اللون الذي هو أثر الصبغ، وإن كان ذلك بحيث يضمحلّ شيئاً فشيئاً، وربما نفض على ثوب آخر أو طهر في الماء عند غسله في وقت آخر.

وقد لحظ قاضي خان هذا المناط، حيث قال في فتاواه، المرأة إذا اختضبت بحناء نجس وغسلت ذلك الموضع بماء طاهر يطهر لأنها أتت بما في وسعها، وينبغي أن لا يكون طاهراً ما دام يخرج منه لون الماء الملوّن بلون الحناء، انتهى.

وعلى هذا يتخرج قول الفقيه أبي إسحاق، الحافظ غير أن كلامه يفيد مع ذلك اشتراط الغسل ثلاث مرات في الحكم بطهارته بالإجماع.

والعبد الضعيف غفر الله تعالى له لا يعلم عن أحد من أهل المذهب اشتراط ذلك، ولا دليل فيما يظهر يدل عليه، وإنما المسطور في غير موضع أنَّ العين والأثر إذا زالتا بمرة واحدة هل يطهر؟

وَفي الذَّخيرَةِ: رَجُلٌ ادَّهَنَ رِجْلَيْهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ فَلَمْ تَقْبَلِ الرِّجْلُ الماءَ جازَ الوُضوءُ.

ثَوْبٌ أَصابَتْهُ نَجاسَةٌ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، فَنَفَذَتْ إِلى بِطانَتِهِ، فَصارَ أَكْثَر مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ يُمْنَعُ جَوازُ الصَّلاةِ.

فقيل: لا يطهر ما لم يغسله بعدها ثلاثاً إلحاقاً له بعدها بنجاسة غير مرئية، وقيل: ما لم يغسله مرتين كنجاسة غير مرئية غسلت مرة. وقيل: إذا ذهب العين والأثر بمرة يطهر.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهو أقيس، لأن نجاسة المحل بمجاورة العين قد زالت، وحديث المستيقظ من منامه في غير المرئية ضرورة أنه مأمور لتوهم النجاسة، ولذا كان مندوباً ولو كانت مرئية كانت محققة، وكان حكمه الوجوب، انتهى. وهو حسن وهو غاية ما في الباب أن هذه المسألة التي نحن بصددها إذا قيست على المسألة المذكورة ينبغي أن لا يقع الإطلاق باشتراط الغسل ثلاثاً للطهارة بعد خروج الماء صافياً، إلا إذا كان الماء صافياً في المرة الثانية على ما فيه من بعد لا مطلقاً، فتأمله.

ثم الأشبه المشي على هذا الاحتمال، أعني أن العلة هي كون الأثر المذكور من اللون والدسم مما يشق زواله بالتفسير المذكور، فإن كان ذلك في مسألتي اللون أتمّ وأقوى، فليكن التعويل على مقتضى هذا في الفتوى. وفي الحاوي القدسي: والدهن الذائب وغيره من المائعات إذا وقعت فيه نجاسة أو فأرة لا تطهر بالغسل، ويجوز الانتفاع به في غير الأكل؛ كالدّباغ والإسراج إذا بيَّن عيبه، ووذْك الميتة لا يجوز. وإن كان الدهن وغيره جامداً تُلقى وما حولها، والباقي طاهر.

[م] **وَفي الذَّخيرَةِ: رَجُلٌ ادَّهَنَ رِجْلَيْهِ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ فَلَمْ تَقْبَلِ الرِّجْلُ الماءَ جازَ الوُضوءُ.**

[ش]وهي في غيرها أيضاً وقدَّمناها عن فتاوى سمرقند في أثناء الكلام على قول المصنف وتكرار الغسل لمناسبة اقتضت ذلك، وقد كان الأوْلى بالمصنف ذكرها عقب الكلام في فرائض الوضوء، كما لا يخفى. والوجه ظاهر، لأن الدسومة التي هي أثر الدهن لا يمنع مباشرة الماء للبشرة، وإنما يمنع ثباته عليها، وذلك لا يضرّ في الغسل إذا جرى الماء على العضو، وبه قالت الشافعية.

[م] **ثَوْبٌ أَصابَتْهُ نَجاسَةٌ أَقَلُّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، فَنَفَذَتْ إِلى بِطانَتِهِ، فَصارَ أَكْثَر مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ يُمْنَعُ جَوازُ الصَّلاةِ.**

[ش]وقد ذكروا أن هذا عند محمَّد لأن النجاسة متعددة في موضعين، فيجمع بينهما كما لو

وَإِذا لَفَّ الثَّوْبَ المبْلُولَ النَّجِسَ في الثَّوْبِ الطَّاهِرِ اليابِسِ فَطَهُرَتْ نَداوَتُهُ، لَكِنْ لا يَصيرُ ....

كان عليه ثوبان، فأصاب أحدهما نجاسة ونفدت إلى الآخر. أما عند أبي يوسف، فلا يُمنع جواز الصلاة؛ لأنهما بالخياطة صارا بمنزلة ثوب واحد. والظاهر أن وجه محمد أوجه، فلا جرم أن قال قاضي خان: وقول أبي يوسف أوسع، وقول محمد أحوط، ومشى عليه الولوالجي على قول محمد من غير نسبة إليه ولا حكاية لما يخالفه، كما فعل المصنف.

ثمَّ هنا تنبيهان:

أحدهما: أن الظاهر أن محل الخلاف الثوب ذو الطاقين مطلقاً، أعني سواء كان مضروباً أو غير مضروب. وقيل في الفتاوى الخانية: وقيل: إن كان مضروباً لا يمنع عندهم.

ثانيهما: أنه يظهر من الوجه المذكور لأبي يوسف أنه لو صلّى في ثوب ذي طاق واحد وعليه نجاسة أقل من قدر الدرهم قد نفدت إلى الجانب الآخر، ولو جُمعت يكون أكثر من قدر الدرهم أنها لا يمنع جواز الصلاة في قولهم جميعاً، وهو كذلك على ما ذكره قاضي خان وغيره. وفي الخلاصة نقلاً من شرح الطحاوي: أنها إذا كانت كذلك منعت جواز الصلاة. وتأوَّله صاحبها بما إذا كان شيئاً يقبل القطع؛ يعني بأن يكون ثخيناً بحيث يقبل غلظة القطع كما في الخشب، وفيه بُعد ظاهر.

فـــرع:

وعلى هذا الخلاف ما إذا صلّى ومعه درهم أصابته النجاسة من الوجهين، فعند محمَّد: لا تجوز صلاته؛ لأن النجاسة متعددة في موضعين لإمكان الفصل بين الوجهين. وعند أبي يوسف: يجوز. لكن في الخانية: إذا صلّى ومعه درهم تنجس جانباه، الصحيح أنه لا يمنع جواز الصلاة؛ لأن الكل درهم واحد. ونصَّ في الخلاصة على أنه المختار.

قلت: والتأويل المذكور لصاحبها لما في شرح الطحاوي يفيد القياس عليه اختبار عدم الجواز هنا إذا كان الدرهم ثخيناً أو رقيقاً؛ لأن نقش ما في الوجهين لا ينفد إلى الآخر، فلم تكن النجاسة فيهما متحدة، بل متعددة، وهو المناط في اعتبار الجمع وإمكان الفصْل بين الوجهين في الرقيق من الدرهم موجود، وإن كان سمكة لا يتأتى فيه الانفصال بالفعل حتى يصير اثنين، فافهم.

[م] **وَإِذا لَفَّ الثَّوْبَ المبْلُولَ النَّجِسَ في الثَّوْبِ الطَّاهِرِ اليابِسِ فَطَهُرَتْ نَداوَتُهُ، لَكِنْ لا يَصيرُ**

رَطْباً بِحَيْثُ لَوْ عُصِرَ يَسيلُ وَيَتَقاطَرُ. الأَصَحُّ أَنَّهُ لا يَصيرُ نَجِساً، وَكَذا الثَّوْبُ الطَّاهِرُ اليَابِسُ إِذا بُسِطَ عَلى أَرْضٍ رَطِبَةٍ نَجِسَةٍ.

رَطْباً بِحَيْثُ لَوْ عُصِرَ يَسيلُ وَيَتَقاطَرُ. الأَصَحُّ أَنَّهُ لا يَصيرُ نَجِساً، وَكَذا الثَّوْبُ الطَّاهِرُ اليَابِسُ إِذا بُسِطَ عَلى أَرْضٍ رَطِبَةٍ نَجِسَةٍ.

[ش] وأثرت تلك النجاسة في الثوب لكن لم يَصِرْ رطباً بحال لو عُصر يسيل منه شيء، ولكن يعرف موضع النداوة. اختلف المشايخ فيه، والأصح أنه لا يصير نجساً، كذا في الخلاصة. وقال قاضي خان: في الأولى الصحيح أنه لا يصير نجساً، ثم عطف هذه الثانية عليها. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا يخفى أنه قد يحصل كي الثوب وعصره نبع رؤوس صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فتقطر، بل تقرّ في مواضع نبعها، ثم يرجع إذا داخل الثوب ويبعد في مثله الحكم بطهارة الثوب مع وجود المخالطة حقيقة، فالأولى إناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء عند العصر ليكون مجرد ندوة لا بعدم التقاطر، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والذي يظهر أنه إنما يبعد الحكم بطهارة الثوب في الصورة التي ذكرها شيخنا رحمه الله تعالى إذا كان القدر الذي تشربه الثوب بحيث يبلغ أكثر من قدر الدرهم مساحة إذا كانت نجاسة من الثوب المبلول النجس أولاً نجاسة غليظة أو يبلغ ربع الثوب المصاب ثانياً لما عرف من أن المانع من الغليظة ما زاد على قدر الدرهم مساحة في المائعة، ومن الخفيفة ما يبلغ ربع الثوب سواء كان يحصل بل الثوب وعصره نبع رؤوس صغار ليس لها قوة السيلان أو لا، وإذا كان كذلك فتتعين إناطة نجاسة الثوب المذكور للعلم بأنه قد داخله هذا المقدار المانع إمّا بغلبة الظن أو بزنة الثوب بعد العلم بزنته قبل ذلك وإناطة عدم نجاسته بعدم العلم بذلك كما ذكرنا، ولا يضرّ والحالة هذه ما اكتسبه الثوب من رطوبة ماء من الثوب النجس أو الأرض النجسة؛ لأنها حينئذ تكون كالبخار المرتفع من الشيء الرطب النجس إذا أصاب الثوب ولم يجمد عليه، وذلك غير منجس له على الصحيح كما سيأتي.

فإن قلت: وبعد هذا أيضاً لا يبعد الحكم على التقدير الأوّل بالطهارة قياساً على ما إذا انتضح من البول شيء مثل رؤوس الإبر على الثوب ونحوه.

قلت: إنما يكون كذلك إذا تمَّ القياس عليه لكنه غير تام؛ لأن العفو عن ذلك في المسألة المقيس عليها وقع دفعاً للحرج بواسطة كثرة البلوى وعسر الاجتناب منه، وهذا غير محقق في المقيس، والله أعلم.

وَإِنْ نامَ عَلى فِراشٍ نَجِسٍ فَعَرِقَ وَابْتَلَّ الفِراشُ مِنْ عَرَقِهِ إِنْ لم يُصِبْ بَلَلُ الفِراشِ جَسَدَهُ لَا يَتَنَجَّسُ.

وَكَذا إِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَمَشَى عَلى اليَدِ نَجَسٌ.

وَإِن مَشى عَلى أَرْضٍ نَجِسَةٍ فابْتَلَّتْ الأَرْضُ مِنْ بَلَلِ رِجْلَيْهِ وَاسْوَدَّ وَجْهُ الأَرْضِ لَكِنْ لم يَظْهَرْ أَثَرُ البَلَلِ في رِجْلَيْهِ، جَازَتْ صَلاتُهُ. وَإِنْ صارَ طِيناً فَأَصابَ رِجْلَيْهِ، لا يجوزُ.

[م] وَإِنْ نامَ عَلى فِراشٍ نَجِسٍ فَعَرِقَ وَابْتَلَّ الفِراشُ مِنْ عَرَقِهِ إِنْ لم يُصِبْ بَلَلُ الفِراشِ جَسَدَهُ لَا يَتَنَجَّسُ.

[ش] أي: إن لم يظهر أثر البلل في جسده لا يتنجس بدنه، وإن أصاب بلل الفراش جسده فظهر أثره في جسده يتنجس بدنه، كذا في الخانية. والخلاصة: بعد فرض كون نجاسة الفراش من المني. والوجه في هذا التفصيل ظاهر، غير أن على ما تقتضيه القواعد المذهبية أنه إنما لا تصح الصلاة قبل غسل البلل من البدن إذا بلغ المقدار المانع من صحة الصَّلاة على التفصيل المعروف فيه بحسب غلظ النجاسة وخفَّتها.

[م] وَكَذا إِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ وَمَشَى عَلى اليَدِ نَجَسٌ.

[ش] أي: يابس، ولم يقف عليها ورجلاه مبتلتان بالماء، ففيه أيضاً هذا التفصيل بما عليه من التذييل، فيقال: إن ابتلَّت النجاسة ولم تصبهما البلة حتى إنه لم يظهر أثر البلة فيهما لا يتنجسان، وإن أصابتهما البلة حتى إنه ظهر أثر البلة فيهما يتنجسان. ثم إن كان القدر الذي أصابهما من البلة يزيد على قدر الدرهم وهي نجاسة غليظة لا يجوز له أن يصلي حتى يغسل ذلك، وإن كانت خفيفة جاز له أن يصلي بلا غسل ذلك، وإن استوعبت البلة المذكورة جميع باطن القدمين اللهمَّ إلا إذا قلنا بأن ذلك كثير فاحش، كما سيأتي الكلام فيه.

وكذا هذا التفريع وارد فيما إذا كانت نجاسة اللبد رطبة، وكانت الرجلان يابستين، فمشى عليه، فظهرت رطوبة النجاسة فيهما.

[م] وَإِن مَشى عَلى أَرْضٍ نَجِسَةٍ فابْتَلَّتْ الأَرْضُ مِنْ بَلَلِ رِجْلَيْهِ وَاسْوَدَّ وَجْهُ الأَرْضِ لَكِنْ لم يَظْهَرْ أَثَرُ البَلَلِ في رِجْلَيْهِ، جَازَتْ صَلاتُهُ. وَإِنْ صارَ طِيناً فَأَصابَ رِجْلَيْهِ، لا يجوزُ.

[ش] كذا في الخانية، وهو محمول على ما إذا كانت النجاسة غليظة، وكان ما أصابه من ذلك يزيد على قدر الدرهم، ولا يجوز أن يُحمل أيضاً على ما إذا كانت النجاسة خفيفة وعمَّ ما أصابه من ذلك باطن القدم؛ لأن باطن القدم الواحدة ليس بكثير فاحش على ما سيأتي.

وَفي الذَّخيرةِ: رَجُلٌ رَمَدَتْ عَيْنُه فَرمصَتْ وَاجْتَمَعَ رَمَصُها في جَانبِ العَيْنِ يجبُ أَنْ يَتكَلَّفَ في إِيصالِ الماءِ إِنْ لم يَضُرَّهُ، كما في إِيصالِ الماءِ إلى الماءِ.

وَإِذا صَبَّ دُهْناً في أُذُنِهِ فَمَكَثَ في دِماغِهِ يَوْماً ثُمَّ خَرَجَ، فَلا وُضُوءَ عَلَيْهِ، ....

ثم لا يخفى إفادة وضع المسألة كون نجاسة الأرض يابسة، فلو كانت النجاسة في الأرض رطبة ورجله يابسة، ففي الخلاصة: تتنجس الرِّجل إذا ظهرت الرطوبة فيها. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويجب حمل الرطوبة على البلل لا النداوة، واستند في هذا إلى ما ذكره في مسألة لفّ الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف، كما قدَّمناه عنهم، ولا يعرى عن تأمل. ثم إنما يمنع صحَّة الصلاة عدم غسلها من ذلك إذا كان ذلك مقدار المانع منها. ثم الظاهر فرض كونها نجاسة غليظة كما نبَّهنا عليه آنفاً.

[م] **وَفي الذَّخيرةِ: رَجُلٌ رَمَدَتْ عَيْنُه فَرمصَتْ وَاجْتَمَعَ رَمَصُها في جَانبِ العَيْنِ يجبُ أَنْ يَتكَلَّفَ في إِيصالِ الماءِ إِنْ لم يَضُرَّهُ، كما في إِيصالِ الماءِ إلى الماءِ.**

[ش] رَمَدَ يَرْمُدُ كعَلم يَعْلَمُ، ثم هذا في الذخيرة مصدراً بلفظ قيل، وكأنّ المصنف حذفه لإفادته التمريض على ما هو الغالب في استعماله. مع أن هذا القول ظاهر الصحة، لكن كان الأوْلى ذكره بلفظه ثم التنبيه على صحته، وسقط منه أيضاً لفظ تحت مجتمع الغمض، بعد قوله: (في إيصال الماء) إما عمداً اعتماداً على العلم به من سياق الكلام، أو سهواً. وقدَّمنا في شرح قوله: (ولا يغمض فاه) إلى آخره عن شرح الزاهدي والشامل تقييد إيجاب إيصال الماء إلى ما تحت الرمض بما إذا كان خارج بتغميض وبيّنّا الرمض والمآقي وقلنا أن ذكر هذه المسألة هناك كان هو المناسب، فليراجَع.

[م] **وَإِذا صَبَّ دُهْناً في أُذُنِهِ فَمَكَثَ في دِماغِهِ يَوْماً ثُمَّ خَرَجَ، فَلا وُضُوءَ عَلَيْهِ.**

[ش] يعني: ثم خرج من أذنه أيضاً أو من أنفه كما لو كان ماء، كما سنذكره. وكان الأوْلى ذكره وكأنه إنما لم يذكره اعتماداً على فهمه من ذكر مقابلة الآتي عقيبه، وذكر المكث يوماً اتفاقي؛ إذ لو مكث أقل من يوم أو أكثر من يوم كان الحكم كذلك.

ومن ثمة قال الولوالجي: رجل انغمس في الماء فدخل الماء أذنه أو استعط فدخل رأسه ثم مكث فيه ما مكث ثم سال من أنفه أو أذنه لا يتنقض وضوءه، وليس ما وصل إلى الرأس كما وصل الجوف؛ لأن ما وصل إلى الجوف لا يخلو من النجس، وما وصل إلى الرأس يخلو، انتهى. لأن الرؤوس ليست بمحل للنجاسة بخلاف الخوف، وحكم الدهن والماء في هذه المسألة واحد.

وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الفَمِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.

وَإِنْ دَخَلَ في أُذُنِهِ ماءٌ عِنْدَ الاِغْتِسالِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ أَنْفِهِ لا وُضوءَ عَلَيْهِ، وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الفَمِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.

وَالقَرْحَةُ إِذا بَرِأَتْ وَارْتَفَعَ قِشْرها، وَأَطْرافُ القَرْحَةِ مَوْصُولَةٌ بالجلْدِ إلا الطَّرف الَّذي كانَ يخرجُ مِنْهُ القَيْحُ فَتَوَضَّأَ جازَ وُضُوءُه، وَإِنْ لم يَصِلِ الماءُ إلى ما تحتَهُ.

[م] **وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الفَمِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.**

[ش] وذكر غير واحد من المشايخ هذا عن أبي يوسف مقتصراً عليه، وذكر في البدائع أن راويه عنه علي بن الجعد غير أنه وضع المسألة فيما لو سعط في أنفه ثم عاد إلى الفم والكلام في كليهما واحد، ومشى على هذا المرويّ عنه قاضي خان وغيره من غير نسبة إلى أحد ولا ذكر لما يخالفه، وقالوا في وجهه: لأنه لا يخرج من الفم إلا بعد وصوله إلى الجوف، وهو محل النجاسة، فصار في حكم القيء.

قلت: وعلى هذا، فينبغي أن لا ينقض حتى يملأ الفم كالقيء، وينبغي أيضاً إذا تحقق نزوله من الرأس إلى أوائل الحلق ثم خرج منه إلى الفم أن لا ينقض الوضوء، وإن ملأ الفم كما في البلغم النازل من الرأس، فلا جرم أن ذكر في البدائع في مسألة السعوط المذكورة ذكر الكرخي أنه لا يكون حدثاً. وفي الذخيرة: وذكر هذه المسألة في القدوري. وذكر رواية عن أبي يوسف: أنه لو خرج من فمه فعليه الوضوء، وأشار إلى أن على قول أبي حنيفة ومحمَّد: وإن خرج من الفم، فلا وضوء عليه.

[م] **وَإِنْ دَخَلَ في أُذُنِهِ ماءٌ عِنْدَ الاِغْتِسالِ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ أَنْفِهِ لا وُضوءَ عَلَيْهِ.**

[ش] وكذا لو خرج من أذنه أيضاً لما قدَّمنا، اللهمَّ إلا إذا صار صديداً أو قيحاً، فإنه حينئذ ينقض. وعن النصاب: إذا أصاب الثوب من ذلك الماء أكثر من قدر الدرهم لا ينجس الثوب إلا إذا تغيّر لون الثوب من ذلك. ثم في نسخة:

[م] **وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الفَمِ، فَعَلَيْهِ الوُضوءُ.**

[ش] وهو معلوم مما تقدَّم، ثم فيه البحث الماضي فيما لو كان دهناً.

[م] **وَالقَرْحَةُ إِذا بَرِأَتْ وَارْتَفَعَ قِشْرها، وَأَطْرافُ القَرْحَةِ مَوْصُولَةٌ بالجلْدِ إلا الطَّرف الَّذي كانَ يخرجُ مِنْهُ القَيْحُ فَتَوَضَّأَ جازَ وُضُوءُه، وَإِنْ لم يَصِلِ الماءُ إلى ما تحتَهُ.**

[ش] أي: إلى ما تحت قشرها بعد أن غسل ظاهر القشر؛ لأن ما تحت القشر غير طاهر، فلا يفترض غسله. والمسألة في النوازل والفتاوى الخانية والولوالجية وغيرها، وغيرُ خافٍ أن المراد

وَلَوْ تَوَضَّأَ ثُمَّ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لِحْيَتَهُ أَوْ قَلَّمَ أَظافِيرَهُ لم يجبْ إِمْرارُ الماءِ عَلى تِلْكَ الأَعْضاءِ.

وَالماءُ الَّذي يَسيلُ مِنْ فَمِ النَّائمِ، فَهُوَ طاهِرٌ.

وَذَكَرَ في المحيطِ: إِنْ جَفَّ وَبَقِيَ لَهُ أَثَرٌ أَوْ لَوْنٌ، فَهُوَ نَجِسٌ. وفي الملتقطِ قالَ: طَاهِرٌ إِلَّا إِذا عَلِمَ انْبعاثَهُ مِنَ الجَوْفِ.

بالقرحة هنا ما يخرج في البدن من البثر المترامي إلى فساد كما هو أحد ما يطلق عليه، وتقدَّم عن الجوهري أن القيح هو المدة التي يخالطها دم.

[م] **وَلَوْ تَوَضَّأَ ثُمَّ حَلَقَ رَأْسَهُ أَوْ لِحْيَتَهُ أَوْ قَلَّمَ أَظافِيرَهُ لم يجبْ إِمْرارُ الماءِ عَلى تِلْكَ الأَعْضاءِ.**

[ش] وقد تقدَّمت هذه المسألة قبيل فصل النجاسة ووفيناها حقها من الكلام، فلا حاجة إلى إعادته. ولم يكن بالمصنف حاجة إلى تكرارها هنا.

ثم لا يخفى أن اللائق بمسألة القرحة فصل الوضوء، وبالباقي فصل نواقضه.

[م] **وَالماءُ الَّذي يَسيلُ مِنْ فَمِ النَّائمِ، فَهُوَ طاهِرٌ.**

[ش] ثم في الفتاوى الخانية والخلاصة: هو الصحيح؛ لأنه يتولَّد من البلغم. والظاهر أن التنصيص على أن هذا هو الصحيح احترازاً عمّا في الخلاصة وغيرها أنه عند أبي يوسف نجس، والتقدير فيه بالكثير الفاحش بناء على مسألة البلغم، وعلى هذا لو صلّى ومعه خرقة المخاط تجوز الصلاة عندهما، وعنده لا تجوز إن كان كثيراً؛ ذكره في الأصل.

قلت: وإنما قدره بالكثير الفاحش لأنّ نجاسته مخففة عنده على ما قدَّمنا من تفسيرها على أصله.

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ: إِنْ جَفَّ وَبَقِيَ لَهُ أَثَرٌ أَوْ لَوْنٌ، فَهُوَ نَجِسٌ. وفي الملتقطِ قالَ: طَاهِرٌ إِلَّا إِذا عَلِمَ انْبعاثَهُ مِنَ الجَوْفِ.**

[ش] أمّا كون هذا في الملتقط فصحيحٌ، وأما ما عزاه إلى المحيط فقد تقدَّم أن الظاهر أن مرادَه به المحيط البرهاني، وإني لم أقف عليه. والذي في محيط رضي الدين تفريعاً على الخلاف المعروف بين أبي يوسف وبينهُما في البلغم، فعلى هذا ماء فم النائم طاهر،وإن انبعثَ من الجوف لأنه يتولَّد من البلغم فيكون طاهراً عندهما، انتهى. ثم النقلان المذكوران متظافران في المعنى على معنًى واحد، وهْوَ ما عن أبي نضر أنه طاهرٌ إن نزلَ من الرأس أو انجلب من اللهوات، وإن صعد من الجوف، فإن كان أصفراً ومنتناً فهو نجس، ويكون حكمه حكم القيء إن ملأ الفم نقضَ، وإلا فلا. وهو في الحقيقة تفريع على قول أبي يوسف أنَّ البلغم الذي من المعدة نجس بخلاف ما كان من

وَأَمَّا النَّجاسَةُ الخفِيفَةُ كَبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لحمُه، فَإنها مقدَّرَةٌ بِالكثيرِ الفاحِشِ، وَرُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ شِبْرٌ في شِبْرٍ. وَرُوِيَ عَنْ محمَّدٍ: يُعْتبرُ بِالربعِ.

الرأس ونحوه. هذا وفي الولوالجية: ماء فم النائم إذا أصاب الثوب فهو طاهر، سواء كان من الفم أو منبعثاً من الجوف؛ لأن الغالب أن الماء الذي يخرج من الفم حالة النوم يتولّد من البلغم، فيكون طاهراً كيف ما كان عند أبي حنيفة ومحمَّد، والفتوى عليه، انتهى.

ثم هذا كله في غير مَن تناوَل نجاسةً من خمرٍ أو غيرها ونام. أمَّا من كان منه ذلك، فإن وجد منه عين تلك النجاسة أو ريحها كان نجساً كما نبَّه عليه قاضي خان، وإلا فعلى الخلاف، فتنبَّه له.

ثم دخول الفاء في قوله: فهو طاهر ماشٍ على قول الأخفش، وربما كان في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ﴾ [الجمعة: 8] شهادة له.

[م] **وَأَمَّا النَّجاسَةُ الخفِيفَةُ كَبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لحمُه، فَإنها مقدَّرَةٌ بِالكثيرِ الفاحِشِ.**

[ش] أي: فالمانع لصحة الصلاة وما هو ملحق بها في اشتراط الطهارة من هذا النوع من النجاسة مقدّر بذلك في التحفة، وفي البدائع: ولم يذكر حدّ الكثير الفاحش في ظاهر الرواية. ورُوي عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن الكثير الفاحش، فكره أن يُحدَّ له حداً، وقال: الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ شِبْرٌ في شِبْرٍ.**

[ش] رواه الحسن عنه، وهو مرويّ عن أبي يوسف أيضاً، بل وعن محمَّد أيضاً؛ أي: شبراً طولاً في شبر عرضاً، وكان ذلك مأخوذ من العفوعن باطن الخفين، وهو ما يلي الأرض منهما، فإنَّ حكم النجاسة التي لها جرم ساقط الاعتبار في الخفاف، بدليل أنها تطهر بالمسح على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ورواية عن محمَّد. وبالمسح إن زال العين لم يزل الأثر، والأثر مانع كما في الثوب. ولو سقط حكم النجاسة في حق الخف وباطن الخفين يبلغ شبراً في شبر قدروا الكثير الفاحش به كما قدروا الدرهم بموضع الاستنجاء، ولا يعزى عن تأمل.

ثم عن أبي يوسف روايات أُخر، منها ذراع في ذراع ذكرها في البدائع، وهي في محيط رضي الدين عن محمد، ومنها أكثر من نصف للثوب، ومنها نصف الثوب. ثم في رواية: نصف كله، وفي رواية: نصف طرف منه.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ محمَّدٍ: يُعْتبرُ بِالربعِ.**

[ش] وذكر الحاكم في مختصره عن أبي حنيفة ومحمَّد: وفي التحفة، والبدائع، ومحيط رضي الدين وغيرها: وهو الأصح؛ لأن للربع حكم الكل في أحكام الشرع في مَوْضع الاحتياط.

ثُمَّ اخْتَلَفَ المشايخُ في كَيْفِيَّةِ اعْتِبارِ الرُّبُعِ، قالَ بَعْضُهُم: رُبُعُ جميعِ الثَّوْبِ، وَقالَ بَعْضُهُم: إِنْ كانَ ذَيْلاً بِرُبُعِ الذَّيْلِ. أَرادَ بِهِ رُبُعَ ثُلُثِ الثَّوبِ.

أَمَّا الشَّرْطُ الثَّاني، فَهُوَ الطَّهارَةُ مِنَ الأَنْجاسِ ....

[م] ثُمَّ اخْتَلَفَ المشايخُ في كَيْفِيَّةِ اعْتِبارِ الرُّبُعِ، قالَ بَعْضُهُم: رُبُعُ جميعِ الثَّوْبِ.

[ش] لأنهما قدَّراه بربع الثوب، والثوب اسم للكل، وقد ذكره في الخلاصة روايةً عن أبي حنيفة.

[م] وَقالَ بَعْضُهُم: إِنْ كانَ ذَيْلاً بِرُبُعِ الذَّيْلِ.

[ش] وهو القدر الذي يُفهم من قولهم: فلأن شمَّر الذيل، كذا في الفوائد الظهيرية. ثم الظاهر أن المراد ربع العضو أو الطرف الذي أصابته النجاسة من اليد والرجل والذيل والكم والدخريص؛ لأن كل قطعة من القطع المذكورة من الثوب كان قبل الخياطة ثوباً على حدته، فكذا بعد الخياطة، والعضو طرف مستقل بنفسه. وفي التحفة ومحيط رضي الدين والبدائع: وهو الأصح، وذكره في الخلاصة رواية عن أبي حنيفة أيضاً، وصحَّح شارح القدوري أبو نصر البغدادي ربعَ أدنى ثوب يجوز فيه الصلاة.

وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ويظهر أن الأول أحسن لاعتبار الربع كثيراً كالكل في مسألة ينجس الثوب إلّا ربعه، وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيهما، غير أن ذلك إلى أنَّ الثوب الذي عليه إن كان شاملاً اعتبر ربعه، وإن كان أدنَى ما تجوز فيه الصلاة اعتُبر ربعه؛ لأنه الكثيرَ بالنسبة المصاب. وأمّا ما ذكره المصنف أنه المراد، حيث قال:

[م] أَرادَ بِهِ رُبُعَ ثُلُثِ الثَّوبِ.

[ش] فغريب، ولم أعثر عليه في كلام غيره. ثم كل في جميع هذه التجديدات لا يعسر على المتأمل أن يبدي له أشياءً من أصناف المناسبات ويعارضها أو يقلح فيها بما يمنع تعين بعضها من بين سائر الاعتبارات، فالأظهر أن ذلك موكول إلى ما يستفحشه الناس ويكثرونه كما ذكره أبو يوسف عن أبي حنيفة كما قدَّمنا، ولا سيما المبتلى بذلك إذا لم يكن متساهلاً ولا موسوساً، والله أعلم.

[م] أَمَّا الشَّرْطُ الثَّاني، فَهُوَ الطَّهارَةُ مِنَ الأَنْجاسِ.

[ش] وهي هنا جمع نجس - بفتح الجيم مصدر نجس ينجس بكسر الجيم في الماضي، وفتحها في المضارع، وبضمها فيهما - والمراد به هنا قسيم الحدث لا ما يعمهما، لتقدّم الكلام

يَجِبُ عَلى المصلِّي أَنْ يُزيلَ النَّجاسَةَ عَنْ بَدَنِهِ وَثَوْبِهِ والمكانِ الَّذي يَصلِّي فيهِ، وَكما يَجوزُ إِزالَتُها.

فيما يخص الحدث من التطهير، وقد تقدّم تعريف النجاسة على وجه يعمّهما في أوائل فصل المياه، وإنما قدّم القسم الأول على هذا للاهتمام به لكونه أقوى في المائعية من هذا، حتى إنه لا يعفى عن قليله بخلاف قليل هذا كما علمت، وقد أحطت علماً أيضاً بجملة من مسائل هذا فيما تقدّم.

ثم قد كان الأحسن أن يقول: وأمّا الشرط الثاني وهو الطهارة من النجاسة الحقيقية، عطفاً على قوله في صدر الكتاب: أمّا الشرط الأول، وهو الطهارة من الحدث؛ لجرى الكلام في ذكرهما على سننٍ واحد.

وإذا عرفت هذا، فنقول:

[م] **يَجِبُ عَلى المصلِّي أَنْ يُزيلَ النَّجاسَةَ عَنْ بَدَنِهِ وَثَوْبِهِ والمكانِ الَّذي يَصلِّي فيهِ.**

[ش] أي: يفترض عليه ذلك إذا كان قادراً عليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4]، والظاهر الحقيقة ولا موجب للعدول عنها. ولما في الصحيحين عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قالت: جاءت امرأة إلى النبيّ ﷺ فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به؟ قال: «تَحُتّه ثم تقرضه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه» إلى غير ذلك، وتحتّه أي: تقشره بظفرها أو بعودٍ، وتقرضه أي: تمعكه بأطراف أصابعها.

قال الخطابي: هو أن تقبض عليها بأصبعيها ثم تغمزها غمزاً جيداً وتدلكه بهما حتى ينحلّ ما شربه من الدم، والنضح هنا بمعنى الغسل، والأمر للوجوب كما هو الأصل في مطلقه إذا لم يظهر صارف عنه، وهو هنا كذلك.

وإذا وجب تطهير الثوب وجب تطهير البدن والمكان؛ لأن الاستعمال في حالة الصلاة تشمل الكل، بل بطريق أوْلى لأنهما ألزم للمصلي من الثوب لتصوّر انفصاله بخلافهما، ثم يشاركانه في المعنى اللازم لطهارته من كون المصلي على أحسن الحالات من الطهارات والنزاهة عن المستقذرات حالة المناجاة لربّ الأرضين والسموات، مع قوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الحج: 26].

[م] **وَكما يَجوزُ إِزالَتُها.**

[ش] أي: إزالة النجاسة الحقيقية بالماء المطلق.

وَكَذَلِكَ يجوزُ بِالماءِ المقيَّدِ وَبِكُلِّ مَائِعٍ طاهِرٍ يُمْكِنُ إزالَتُها بِهِ كالخلِّ.

وَكذا يَجوزُ إِزالَتُها بِالنَّارِ أَوِ بِالتُّرابِ في مَواضِعَ.

مِنْها إِذَا تَلَطَّخَ السِّكِّينُ بِالدَّمِ أَوْ رَأْس الشَّاةِ ثُمَّ أُدْخَلَ النَّارَ فَاحترقَ الدَّمُ طَهُرَ الرَّأْسُ وَالسِّكِّينُ.

[م] وَكَذَلِكَ يجوزُ بِالماءِ المقيَّدِ وَبِكُلِّ مَائِعٍ طاهِرٍ يُمْكِنُ إزالَتُها بِهِ كالخلِّ.

[ش] كما ذكره المصنف في فصل المياه واستوفينا الكلام فيه خلافاً وتوجيهاً، فليراجع ثمة، وكأنه إنما أعاده تمهيداً لقوله:

[م] وَكذا يَجوزُ إِزالَتُها بِالنَّارِ أَوِ بِالتُّرابِ في مَواضِعَ.

[ش] يأتي التعرض لها وإنما جاز إزالتها بكل منهما في المواضع المشار إليها لمساواتهما الماء المطلق والمقيد في إزالة النجاسة وقلعها من المحل، وهو المعنى المقصود من استعمال الماء فيها، وإذا وجد التساوي في العلة وجد التساوي في الحكم إذا لم يوجد منه مانع، والأصل عدمه أو لأن الشارع ألحق ذلك المزيل بالماء، وإن كان فيه قصور عن الماء في تمام عمله دفعاً للحرج كما سيقع التنبيه عليه في بعضها.

[م] مِنْها إِذَا تَلَطَّخَ السِّكِّينُ بِالدَّمِ أَوْ رَأْس الشَّاةِ ثُمَّ أُدْخَلَ النَّارَ فَاحترقَ الدَّمُ طَهُرَ الرَّأْسُ وَالسِّكِّينُ.

[ش] حتى بعد ذلك لو طبخ الرأس في ماء من غير غسل جاز، ولا تفسد المرقة. ولو قطع بالسكين بطبخ أو ما شابهه لم ينجس ذلك المقطوع، فقد طهر المحل في كل من هذين المحلين باحتراق ما فيه من النجاسة الحقيقية بالنار، كما كان يطهر بغسلها بالماء لما ذكرنا من وجود المساواة بين النار والماء فيهما في المعنى المقصود من استعمال الماء فيهما، وهو زوال النجاسة من المحل واضمحلالها به.

ولا يخفى أن وضع المسألة في السكين اتفاقي، ومن ثمة قال في الذخيرة والخلاصة: الحديد إذا أصابه نجاسة وأدخله النار قبل أن يمحسه أو يغسله ينبغي أن يطهر إذا ذهب أثر النجاسة.

نعم هذا إن لم تكن نجاسة الحديد بسبب التمويه بالماء النجس ونحوه؛ لأنه حينئذ لا يتشرب النجاسة، بل يبقى على ظاهره فيزول بالاحتراق كما ذكرنا في الدم. أما إذا كانت بالتمويه بالماء النجس ونحوه فلا يطهر بإدخاله النار لأنه تشرَّبها بالتمويه. وسنذكر هل يطهر بغير ذلك أم لا؟ ثم

وَكَذا إِذا أَصابَ السِّكِّينَ دَمٌ فَمَسَحَ بِالتُّرابِ يَطْهُرُ.

السكين تذكر وتؤنث، والتذكير أكثر. وحكى الكسائي: سكينة، وسمي السكين سكيناً لأنه يسكن حركة الحيوان.

[م] وَكَذا إِذا أَصابَ السِّكِّينَ دَمٌ فَمَسَحَ بِالتُّرابِ يَطْهُرُ.

[ش] إذا ذهب الدم وأثره، وكذا إذا مسحه بخرقة أو بصوف الشاة. ففي الذخيرة: وعن أبي يوسف إذا أصابه دم أو عذرة فمسحه بخرقة أو بتراب يطهر، حتى لو قطع به بعد ذلك بطيخاً أو ما أشبهه كان البطيخ طاهراً ويباح أكله. وقد صح أنَّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ويمسحون السيوف ويصلُّون معها.

واعلم أن السيف والسكين إذا أصابه بول أو دم أو عذرة رطبة لا يطهر إلا بالغسل، وإن كانت العذرة يابسة طهرت عند أبي حنيفة وأبي يوسف بالمسح، وعند محمد لا يطهر إلّا بالغسل، وذكر الكرخي في مختصره أن السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس وبين العذرة والبول؛ لأن السيف شيء صقيل لا يتداخل النجاسة في أجزائه بل يبقى على ظاهره، وإذا مسحه لا يبقى منها إلا شيء قليل، وذلك غير معتبر. وفي تتمة الفتاوى الصغرى سئل الفقيه أحمد بن إبراهيم عن السكين أو السيف إذا أصابه بول أو شيء آخر غير الدم، هل يطهر بالمسح؟ قال: لا. وسئل هو أيضاً عن السيف أو السكين إذا أصابه دم فمسحه بالتراب أو بالخرقة حتى يطهر، ثم قطع به بطيخ أو تفاح هل يعود نجساً بما أصابه من البلل؟ وهل يتنجس البطيخ؟ قال: لا، انتهى.

ونقل في الذخيرة من الفتاوى عن أبي القاسم في هذا الفرع مثل الجواب المذكور فيه للفقيه أحمد بن إبراهيم، ومشى عليه الشيخ رضي الدين في محيطه، وقاضي خان، والولوالجي في فتاويهما مِن غير نسبة إلى أحد بخصوصه ولا حكاية خلافه. وفي الخلاصة قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفي شرح الجامع الصغير للإمام الوالد أنه لا يطهر، ومشى أيضاً في الخلاصة على أن البول لا يطهر إلا بالغسل، وفي التحفة ومحيط الشيخ رضي الدين على أن النجاسة ما دامت رطبة لا تطهر إلا بالغسل؛ لأن المسح لا يزيل الرطوبة، فإن جفّت أو جففه بالتراب يطهر بالمسح والحتّ؛ لأنه لا يتشرب النجاسة في الحديد، والرطوبة ذهبت بالجفاف فيزول الإحرام بالمسح. ومشى في البدائع على أنها تطهر بالحتّ رطبة كانت أو يابسة، لأنه لا يتخلل في أجزائه شيء، وظاهره يطهر بالحتّ والمسح. والذي يظهر أن النجاسة إذا كانت يابسة ذات جرم تطهر بالحتّ والمسح بما فيه بلل طاهر من خرقة أو غيرها حتى يذهب أثرها مع عينها، وإن كانت يابسة ليست بذات جرم كالبول والخمر، فبالمسح بما ذكرناه لا غير، فإنها لا تذهب بالجفاف على ما هو الظاهر. وإن كانت رطبة تطهر بالمسح، سواء كانت ذات جرم أو لا، وسواء كان المسح بخرقة مبتلة أو غير مبتلة أو بغيرها.

وَعَنْ محمَّدٍ: إِذا أَصابَتْ يَدُ المُسافِرِ نَجاسَةٌ، قالَ: يَمْسَحُها بِالترابِ.

وَكَذا إِذَا أَصَابَتِ الخُفَّ نَجاسَةٌ لها جُرْمٌ، عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّهُ قالَ: إِذا مَسَحَهُ بِالترابِ أَوْ بِالرَّمْلِ عَلى سَبيلِ المبالَغَةِ يَطْهُرْ، وَعَلَيْهِ فَتْوى مَشايخنا؛ ذَكَرَهُ في المحيطِ.

هذا ووضع المسألة في السكين أو السيف اتفاقي، والمراد ما يكون جسماً صلباً صقيلاً، فيدخل القصب والخشب الخراطين والزجاج والزبدية الصلبة ونحوها، ويخرج منه ما كان خشناً لنقش أو زنجان عليه أو بغير ذلك، فإنه لا يجزىء فيه إلا الغسل على ما ذكروا، والله أعلم.

[م] **وَعَنْ محمَّدٍ: إِذا أَصابَتْ يَدُ المُسافِرِ نَجاسَةٌ، قالَ: يَمْسَحُها بِالترابِ.**

[ش]نقله في الذخيرة عنه، قال شيخنا: وهو مشكل على قول الكل، فإن أبا حنيفة وأبا يوسف إنما جوَّزا مثله في الخفّ والبغل بشرطه، ومحمَّد خالفهما، فكيف يتَّجه بذلك؟ اللهمَّ إلا أن يراد بالمسح تقليلاً للنجاسة حالة الاشتغال بالسير، فلا يمنع لتخفيف الجرم بذلك ثم يغسلها بعد ذلك، انتهى.

قلت: أو يحمل على أن النجاسة تكون قليلة وأراد بالمسح تقليل قلتها، وإلا فالإطلاق مشكل كما قال، وكيف وقد أجمعت كلمتهم في باب الاستنجاء على أن النجاسة إذا جاوزت مخرجها لا يجزىء فيها إلّا الماء أو المائع على قول أبي حنيفة وأبي يوسف على اختلاف عنه في ذلك.

[م] **وَكَذا إِذَا أَصَابَتِ الخُفَّ نَجاسَةٌ لها جُرْمٌ، عَنْ أَبي يُوسُفَ أَنَّهُ قالَ: إِذا مَسَحَهُ بِالترابِ أَوْ بِالرَّمْلِ عَلى سَبيلِ المبالَغَةِ يَطْهُرْ، وَعَلَيْهِ فَتْوى مَشايخنا؛ ذَكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش]وظاهر هذا يفيد أن هذا قول أبي يوسف خاصة، وحينئذ ينبغي أن يقيد النجاسة بكونها رطبة أيضاً كما هو مسطور في سائر الكتب المعتبرة إما صريحاً أو دلالة، ولتصريحهم بأنّ النجاسة اليابسة ذات الجسد كالروث وما شابهه يطهر الخف منها بالحتّ والحكّ في قول أبي حنيفة وأبي يوسف كما سيذكره المصنف ونتكلم عليه. والمراد بقوله: على سبيل المبالغة الاستقصاء في ذلك حتى يذهب عين النجاسة وأثرها، ثم لفظ محيط الشيخ رضي الدين عن مشايخنا على هذه الرِّواية للضرورة؛ لأن الطرق لا يخلو من النجاسة، فلا يخلو الجفاف والنعال عنها، فلو أمر بالغسل لضاق الأمر على الناس. وفي الاختيار: وعليه أكثر المشايخ، وفي الخلاصة: وعليه عامَّة المشايخ، وهو الصحيح. ونصَّ في الفتاوى الخانية، والكافي، والحاوي على أن الفتوى عليه. وسنذكر وجهه من السنَّة أيضاً.

وَإِنْ لم يَكُنْ لها جُرْمٌ؛ كَالبَوْلِ والخَمْرِ فَلا بُدَّ مِنَ الغَسْلِ رَطْباً كانَ أَوْ يابِساً عَلَيْهِ.

وَكانَ القَاضي الإمامُ أَبُو عَلِيٍّ النَّسَفِي يَحْكي عَنِ الشَّيْخِ الإمامِ أَبي بَكْرٍ مُحمَّدِ بْنِ الفَضْلِ أَنَّهُ قالَ: إذا مَشى عَلى التُّرابِ أَوِ الرَّملِ وَلَزِقَ بَعْضُ التُّرابِ وَجَفَّ وَمَسَحَهُ بِالأَرْضِ يَطْهُرُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، هَكَذا روى الفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرَ. وَعَنْ أَبي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ مِثْلُ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ لا يَشْتَرِطُ الجفَافَ، وَكَذا يَجوزُ إِزالَتُها بِالحَكِّ وَالحَتِّ وَالفَرْكِ.

أَمَّا الحَكُّ وَالحَتُّ في الخُفِّ إذا أَصابَتْهُ نَجاسَةٌ لها جُرْمٌ فَيَبِسَتْ يَطْهُرُ بِالحكِّ وَالحتِّ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

[م] وَإِنْ لم يَكُنْ لها جُرْمٌ؛ كَالبَوْلِ والخَمْرِ فَلا بُدَّ مِنَ الغَسْلِ رَطْباً كانَ أَوْ يابِساً عَلَيْهِ.

[ش] لأنه مجرَّد بلة، فتدخل في آخر الخفّ ولا جاذب لها منها في ظاهره، فلا يخرجها إلا الماء. ثم في تطهيره بالغسل تفصيل بين كونه صلباً وبين كونه رخواً، واختلاف في طهارته بالغسل إذا كان رخواً ستقف عليهما نقلاً من الذخيرة في شرح قول المصنف: ورُوي عن أبي القاسم الصفار في رجل يستنجي ويجري ماء الاستنجاء تحت رجليه... إلى آخر المسألة.

[م] وَكانَ القَاضي الإمامُ أَبُو عَلِيٍّ النَّسَفِي يَحْكي عَنِ الشَّيْخِ الإمامِ أَبي بَكْرٍ مُحمَّدِ بْنِ الفَضْلِ أَنَّهُ قالَ: إذا مَشى عَلى التُّرابِ أَوِ الرَّملِ وَلَزِقَ بَعْضُ التُّرابِ وَجَفَّ وَمَسَحَهُ بِالأَرْضِ يَطْهُرُ عِنْدَ أَبي حَنيفةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، هَكَذا روى الفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرَ. وَعَنْ أَبي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ مِثْلُ ذَلِكَ، إِلَّا أَنَّهُ لا يَشْتَرِطُ الجفَافَ.

[ش] كذا في الذخيرة، والضمير المنصوب في قوله: إلا أنه يرجع إلى قول أبي يوسف: ثم في محيط رضي الدين وهو الصحيح؛ لأن التراب يحدث الرطوبة إلى نفسه فصارت مستجسدة؛ إذ لا فرق بين أن يكون جرم النجاسة منها أو من غيرها.

[م] وَكَذا يَجوزُ إِزالَتُها بِالحَكِّ وَالحَتِّ وَالفَرْكِ.

[ش] أي: وكذا يجوز إزالة النجاسة الحقيقية بهذه الأمور في بعض المحالّ للدليل الشرعي الدالّ على ذلك، ومعاني هذه الأمور متقاربة؛ ففي القاموس: حتّه فركه وقشره، فالحتّ والحكّ إمرار جرم على جرم حكاً، وفركَ الثوب والسنبل دلكه، فانفرك، ودلكه بيده مَرَسَهُ ودَعَكه.

[م] أَمَّا الحَكُّ وَالحَتُّ في الخُفِّ إذا أَصابَتْهُ نَجاسَةٌ لها جُرْمٌ فَيَبِسَتْ يَطْهُرُ بِالحكِّ وَالحتِّ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ.

وَذَكَرَ في المحيطِ أَنَّ محمَّداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ رَجِعَ إِلى قَوْلهما بِالرَّيِّ لَمَّا رَأَى عُمُومَ البَلْوى.

[ش] استحساناً ووافقهما على ذلك محمَّد في المني وخالفهما فيما سواه، فقال: لا يطهر فيما سواه إلّا بالغسل، وهو القياس؛ لأن المتداخل في الخفّ لا يزيله الجفاف والدلك، بل الغسل بالماء كما في الثوب إلا أن المني خصَّ من القياس كما سيذكر من النص، فيبقى الباقي على أصل القياس، ولهما ما روى أبو داود بإسناد صحيح، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك وقال: حديث صحيح على شرط مسلم عن النبيّ ﷺ: «إذا وطىء أحدكم بنعله الأذى، فإنَّ التراب له طهور» لفظ أبي داود، وفي لفظ آخر له ولغيره إذا وطىء الأذى بخفَّيْه فطهورهما التراب، وأخرج أيضاً أبو داود وابن حبان في صحيحه وغيرهما عنه ﷺ، أنه قال: «إذا جاء أحدكم إلى المسجد، فلينظر فإن رأى في نعليه قذراً أو أذى، فليمسحه»، زاد أبو داود: «وليصل فيهما»، وفي هذا الإطلاق حجة لأبي يوسف في مساواته بين الرطب واليابس، ولا سيما أن ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة يجفّ ما أصاب الخفّ رطباً في مدة قطعها. نعم على أبي يوسف أن يقال: ينبغي أيضاً أن يقول بالطهارة بالدلك في الرقيق أيضاً؛ لأن الإطلاق يتناوله كما يتناول الكثيف مطلقاً. وأجيب عنه أن الرقيق خرج بقوله: «وطهورهما التراب» أي: مزيل نجاستهما، ونحن نعلم يقيناً أن الخفّ إذا تشرب البول أو الخمر لا يزيله المسح ولا يخرجه من أجزاء الجلد، وكان إطلاق الحديث مصروفاً إلى القدر الذي يقبل الإزالة. وتعقبه شيخنا المحقق، فقال: ولا يخفى ما فيه؛ إذ معنى طهور مطهر، واعتبر ذلك شرعاً بالمسح المصرح به في الحديث الذي ذكرناه مقتصراً عليه، وكما لا يزيل ما تشربه من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشربه من الكثيف حالة الرطوبة على ما هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب، والحاصل فيه بعد إزالة الجرم كالحاصل قبل الدّلك في الرقيق، فإنه لا يتشرب إلَّا ما في استعداده قبوله، وقد يصيبه من الكثيفة الرطبة مقدار كثير يتشرب من رطوبته مقدار ما يتشربه من بعض الرقيق، انتهى.

قلت: على أن في البدائع أن أبا يوسف في رواية عنه سوى في طهارته من النجاسة الرطبة بالمسح بالتراب بين أن تكون مستجسدة وبين أن تكون مائعة. وفي شرح الزاهدي، وفي المجرد قال أبو حنيفة: أصاب أسفل خفه أو نعله روث أو عذرة أو بول ثم مسحه جازت الصلاة فيه. زاد: على قدر الدرهم أو نقض، وهذا موافق لإطلاق الحديث المذكور، والله تعالى أعلم.

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ أَنَّ محمَّداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ رَجِعَ إِلى قَوْلهما بِالرَّيِّ لَمَّا رَأَى عُمُومَ البَلْوى.**

[ش] من كثرة السرجين في طرقهم، وهذا مسطور في غير موضع من ذلك الذخيرة، وذكروا عنه أيضاً أنه أفتى بأن الرَّوْث لا يمنع، وإن فحش. وفي البدائع: وقيل إن هذا آخر أقاويله حين كان بالري، وكان الخليفة بها فرأى الطرق والخانات مملوءة من الأرواث وللناس فيها بلوى عظيمة،

وَإِذا انْتَضَحَ البَوْلُ مِثْلُ رُؤُوسِ الإِبَرِ فَذاكَ لَيْسَ بِشيءٍ.

وقطع به في الكافي، وقاس مشايخ بخارى على هذه الروايات طين بخارى لامتلاء طرقهم بنجاسة الأرواث وغيرها، فقالوا: لا يمنع جواز الصّلاة، وإن كان الثوب مملوءاً منه وكان التراب مختلطاً بالعذرات لمكان الضرورة والبلوى. ومشى على هذا في الخلاصة وصرَّحوا بأنه ظاهر. وقال الزاهدي: والبلوى في طين خوارزم أغلب؛ لأن أرضها أصلب، فالفتوى بالجواز هنا أوْلى.

قال العبد الضعيف غفر الله له: وفي الخلاصة: وشمس الأئمة الحلواني لا يقبل هذا أوْلى، انتهى. أي كون طين بخارى طاهراً، وهو متجه، بل الأشبه أن يتعلق المنع من جواز الصلاة بما فيه القذر الفاحش من ذلك لمن ابتلي بإصابته لتحقق الضرورة في حقه لا لمن لم يُبتلى بها لعدم تحقق الضرورة في حقه، وليكن الأمر على هذا في أيام الأوحال وبلادنا ـ أعني البلاد الشامية حرسها الله تعالى من كل طارقٍ إلا طارقاً يطرق بخير ـ لعدم انفكاك طرقها من النجاسةغالباً مع عسر الاحتراز من إصابة طينها الثياب، فيعفى عما دون الكثير الفاحش منه في حق من بحيث يجيء ويذهب في الطرق لا في حق من لا يمرّ بها أصلاً. في هذه الحالة حتى إن هذا لا يصلي في ثوب ذلك المصاب بما هو قريب من القدر الفاحش منه، والله تعالى أعلم.

[م] وَإِذا انْتَضَحَ البَوْلُ مِثْلُ رُؤُوسِ الإِبَرِ فَذاكَ لَيْسَ بِشيءٍ.

[ش] معتبر في النجاسة حتى يجب غسله ويمنع جواز الصلاة لأنه لا يستطاع الاحتراز عنه، خُصوصاً في مهبّ الريح ما تعذر دفعه تقرَّر عفوه، والأصل في ذلك نفي الحرج الثابت بالكتاب والسُّنّة. وفي النهاية: وقد سئل ابن عباس عن ذلك، فقال: إنّا لنرجو من عفو الله أوسع من هذا، انتهى.

وذكر فخر الإسلام البزدوي وغيره أنه حكي عن علي بن الحسن زين العابدين أنه رأى في الخلاء ذباباً كباراً يقعن على النجاسة ثم يقعن على الثياب ثم أمَرَ بثياب للخلاء ثم تركها واستغفر الله، فسُئِل عنه، فقال: أحدثت ذنباً فاستغفر له، قيل: ماذا؟ قال: لأني فعلت شيئاً لم يفعله الصالحون، ولا خير في بدعة، انتهى.

وهذا يفيد أنه لا يستحبّ غسله أيضاً وليس ببعيد، ثم لو وقع الثوب المتنضح عليه البول مثل رؤوس الإبر في الماء القليل هل ينجس؟ ففي الخلاصة عن الفقيه أبي جعفر أنه قال: لقائل أن يقول: ينجس، وهذا فرع مسئلة الاستنجاء، يعني لو استنجى بغير الماء ثم ابتلّ ذلك الموضع بعد ذلك ثم أصاب من ذلك ثوبه أو بدنه ثم ذكر فيها في هذه الصورة لقائل أن يقول: لا يتنجس، والمختار أنه ينجس، ولا يجوز الصلاة معه إن كان أكثر من قدر الدرهم، انتهى.

وَأَمّا الفَرْكُ في المنِيِّ يُطَهِّرُ الثَّوْبَ بِالفَرْكِ إذا يَبِسَ، وَالعُضْوُ بِالحَتِّ والفَرْكِ وَإِنْ كانَ الثَّوْبُ ذا طاقَيْنِ، وَهُوَ الصَّحيحُ.

فإذن المختار في المسألة السابقة أن الماء ينجس، والذي في النهاية وغيرها وفي نوادر المعلى عن أبي يوسف: إذا انتضح من البول شيء يرى أثره لا بدَّ من غسله، وإن لم يغسل حتى صلَّى وهو بحال لو جمُع كان أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة، كذا ذكره البقالي، كذا في شرح الجامع الصغير للإمام المحبوبي. زاد في النهاية: فلو أن هذا الثوب وقع في الماء القليل، قال بعض مشايخنا: إن قيل: لا ينجس الماء، فله وجه؛ لأن اعتبار هذه النجاسة لما سقط عمَّ الثوب والماء جميعاً. وإن قيل: ينجس، فله وجه وهو الأصح؛ لأن سقوط اعتبار النجاسة إنما كان لدفع الحرج، ولا حرج في الماء فينجس، انتهى.

وهذا يفيد أن محل الخلاف ما كان أثره يُرى، وهو المتجه. ثم عن الفقيه أبي جعفر الهندواني أنه قال قول محمَّد في الكتاب: مثل رؤوس الإبر، دليل على أن الجانب الآخر معتبر، وغيره من المشايخ قالوا: لا يعتبر الجانبان جميعاً دفعاً للحرج، واختاره صاحب الكافي. وما في غاية البيان: وقيد رؤوس الأبر احتراز عن رؤوس المسائل لأنها معتبرة، حتى إذا زاد ما ترشش من البول على قدر الدرهم يمنع جواز الصلاة إذا كان بول ما لا يؤكل لحمه، وفي بول ما يؤكل لحمه لا يمنع ما لم يفحش عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وعند محمد: طاهر، وقد عرفته، انتهى. هو بما عن أبي جعفر أشبه، ولعله المراد في نوادر المعلى، وانتضح بمعنى ترشش، والإبر بكسر الهمزة جمع إبرة، وهي معروفة.

[م] **وَأَمّا الفَرْكُ في المنِيِّ يُطَهِّرُ الثَّوْبَ بِالفَرْكِ إذا يَبِسَ، وَالعُضْوُ بِالحَتِّ والفَرْكِ وَإِنْ كانَ الثَّوْبُ ذا طاقَيْنِ، وَهُوَ الصَّحيحُ.**

[ش] اعلم أن المني ينجس عند أصحابنا ومالك، ثم أنه يجزىء الفرك في يابسه عند علمائنا الثلاثة، وقال زفر ومالك: لا يجزىء الفرك فيه، وذهب الشافعي وأحمد في أصح الروايتين عنه إلى أنه طاهر. والحجّة لعلمائنا الثلاثة ما في الصحيحين عن عائشة، قال: كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله ﷺ، فيخرج إلى الصلاة وإنَّ بُقع الماء في ثوبه؛ لفظ البخاري. ولفظ مسلم: إن رسول الله ﷺ كان يغسل المني ثُمّ يخرج إلى الصلاة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه. وما في صحيح مسلم وأبي داود عنها أيضاً: لقد رأيتُني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فركاً، فيصلي فيه. وما في صحيح أبي عوانة عنها، قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ فركاً، فيصلي فيه إذا كان يابساً وأمسحه وأغسله ـ شك الحميدي ـ إذا كان رطباً. ورواه الدارقطني: وأغسله، من غير شكّ.

ثم قول المصنف: وإن كان الثوب ذا طاقين وهو الصحيح متصل بقوله: يطهر الثوب بالفرك

....

إذا يبس، وقد كان الأَوْلى وصله به من غير الفاصل المذكور؛ أي يطهر الثوب من المني بفركه منه إذا كان يابساً، وإن كان الثوب طاقين فنفدت البلة من أحد الطاقين إلى الآخر على الصحيح؛ لأن ما نفد من أجزاء المني فيجزىء فيه الفرك أيضاً.

وممَّن نصَّ على أن هذا هو الصحيح الإمام التمرتاشي، وكذا عن النصاب أيضاً، ومشى في مختارات النوازل والخلاصة على أن الطاق الأعلى يطهر بالدلك. قال في المختارات: لأن فيه بلة، وهي لا تطهر بالفرك كالمذي، وهذا صريح في أن هذا بناءً على أن الذي أصابه المني أولاً هو الطاق الأعلى، فإن انقلب الحال انقلب الجواب. ثم هذا بناءً على أن الفرك إنما يجزىء في المني إذا كان غليظاً لا إذا كان رقيقاً، وهو مرويّ عن محمد. وعلى هذا لا يجزىء الفرك في مني المرأة لأنه رقيق أصفر، بل لا يجزىء فيه إلا الغسل كالبول كما ذهب إليه الإمام أبو بكر محمد بن الفضل، لكن في شرح الزاهدي طاهر الجواب أن الحتّ يزيله؛ رقَّ أو كَثُف. ونقل مجد الأئمة عن أستاذه القاضي بديع: الصحيح أنه لا فرق بين منيّ الرجل ومني المرأة، ولقائل أن يرجح التفرقة بين الغليظ والرقيق مطلقاً، سواء كان مني الرجل أو مني المرأة، فإن كلمة أهل المذهب متظافرة على أن الاكتفاء بالفرك في المني إنما هو استحسان بالأثر على خلاف القياس، وما كان كذلك لا يلحق به إلا ما هو في معناه من كل وجه، حتى يكون كأن الوارد في متعلق النص وارداً فيه، والاكتفاء بالفرك في المني إنما ورد في منيّ الرجل كما هو الظاهر، ومني المرأة ليس مثله من كل وجه؛ لغلظ مني الرجل بالذات حال اعتدال المزاج ورقة منيّها كذلك، كما هو إطلاق قولهﷺ: «ماء الرجل أبيض غليظ، وماء المرأة أصفر رقيق» محمول عليه، والفرك إنما يؤثر زوال المفروك أو تقليله الذي هو الغرض من فعله إذا كان ذا جرم لا إذا كان مائعاً لا يتجسد، فيتعيَّن حمل الفرك في الخبر على أن ذلك المني كان على هذا الوصف الغالب فيه، وهو الغلظ؛ لأن حمل الشيء على ما هو الغالب فيه متعين، وإن لم يقع التصريح به إذا لم يقم دليل على ما يخالفه، والأمر هنا كذلك، بل هُنا قرينة تؤكد جانب الحمل على الغالب، وهي الفرك، فإنه كما ذكرنا إنما يتأتى فيما له جرم ليُزيله أو يقلّله، والرقيق المائع لا يحصل من فرك هذا الغرض. ويزيده تأكيد ما في رواية صحيح مسلم عن عائشة: لقد رأيتني وإني لأحكّه من ثوب رسول اللهﷺ يابساً بظفري، فيدخل ما عساه أن يكون غليظاً من مني المرأة ويخرج مني الرجل إذا كان رقيقاً لعارض، والله تعالى أعلم.

نعم، إذا كان في الواقع إن كان فحل بمذي ثم مني حتى إنهما يختلطان أو يسبقه المذي، كما أشار إليه شمس الأئمة السرخسي. وقد قلنا بأن الشارع اكتفى فيه بالفرك. والحالة هذه، فقد اعتبر المذي مستهلكاً وتبعاً للمني للضرورة، فلا يضرّ في القول بالاحتراز بالفرك فيه كون الواقع في

وَكَذا بِاللَّحْسِ إِذَا أَصابَ الخمْرُ يَدهُ فَلَحَسَهُ بِرِيقِهِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ يَطْهرُ، كَما يَطْهرُ فَمُه بِـرِيقِهِ.

خروجه الخروج على الوجه الذي ذكرنا، وهذا بخلاف ما لو كان بال وانتشر البول على رأس إحليله ولم يستنجِ، ثم أمنى وانتشر المني على رأس الإحليل، فإنه لا يُكتفى بالفرك ـ كما ذكره الحسن عن أصحابنا ـ لأنه اختلط بالبول مع إمكان الاحتراز عنه وعدم اعتبار الشارع إياه هدراً، فلا يجزىء فيه إلا الغسل كالبول المحض.

تَنْبِيهٌ:

ثم قول المصنف: يطهر بالفرك ماشٍ على قولهما، وإحدى الروايتين عن أبي حنيفة، وقدَّمنا في أواخر فصل النجاسة اختيارها عن صاحب الهداية وصاحب المحيط وغيرهما، وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير وغيره: أن أظهر الروايتين عن أبي حنيفة أن بالفرك لا يطهر بل يقلّ، ونقلناه ثمة عن شرح الكنز للزيلعي.

وثمرة الخلاف تظهر في أنه هل يعود نجساً إذا أصابه الماء؟ فعلى أنه يقلّ به يعود، وعلى أنه يطهر به لا يعود، وقدَّمنا ثمة أيضاً أنه الأظهر والأَوْلى. هذا وفي بعض النسخ: والعضو بالحتّ كما ذكرنا، أي: ويطهر العضو من المني بحتّه إذا كان يابساً، وهذا هو الذي ذكره الكرخي عن أصحابنا. قال رضي الدين في محيطه: لأن البدن أقل تشرباً من الثوب، والبلوى فيه أكثر. والنصّ الوارد في الثوب يكون وارداً في البدن بطريق أَوْلى. وفي بعض النسخ: والعضو بالحتّ والفرك لا يطهر إذا يبس، انتهى. وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة؛ لأن لين البدن ورطوبته تمنع جرم المني من تنشف النجاسة، وكان اليابس فيه بمنزلة الرطب، ومشى عليه قاضي خان وصاحب الخلاصة.

ثم لا يخفى أنه يمكن أن يكون لكلٍّ ممّا ذكرناه من مضمون هاتين النسختين حظ من قوله: (وهو الصحيح) راجعاً إلى جميع ما تقدّم، لكن كون الصحيح أن العضو لا يطهر من يابس المني بفركه وحتّه فيه نظر ظاهر، بل المتجه طهارته منه بذلك، وأنه الجدير بالتصحيح، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَكَذا بِاللَّحْسِ إِذَا أَصابَ الخمْرُ يَدهُ فَلَحَسَهُ بِرِيقِهِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ يَطْهرُ، كَما يَطْهرُ فَمُه بِـرِيقِهِ.**

[ش] في الفتاوى الخانية: إذا قاء ملء الفم ينبغي أن يغسل فاه، فإن توضأ ولم يغسل فاه حتى صلّى جازت صلاته؛ لأنه يطهر بالبزاق في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وكذا إذا شرب الخمر ثم صلَّى بعد ذلك زمان، وكذا إذا أصاب بعض أعصابه نجاسة فلحسها بلسانه حتى ذهب أثرها، وكذا السكين إذا تنجس فلحسه بلسانه أو مسحه بريقه، وكذا الصبي إذا قاء على ثدي أُمّه ثم مصّ

وَأَمَّا إِذَا أَصابَ الثَّوْبَ نَجاسَةٌ إِنْ لم تَكُنْ مَرْئِيَّةً يَغْسِلُها حَتَّى يَغْلِبَ عَلى ظَنِّهِ أَنَّهُ قَدْ طَهُرَ.

الثدي مراراً يطهر، انتهى. وكذا في غيرها، والذي تقتضي القواعد المذهبية من تحرير الكلام في هذا المقام أنه إذا أصاب بعض أعصائه نجاسة حقيقية، فإن كانت مرئية ولحسها هو أو غيره حتى ذهب عينها وأثرها إن كان لا يشق زواله يطهر، وإن كانت غير مرئية فتطهر باللحس ثلاث مرات ـ كما ذكره المصنف في هذه المسألة ـ يعني بريق طاهر من تلك النجاسة أو ما يجري مجراها في كل مرة، وإنما لم يقيد بهذا للعلم به أو حتى يغلب على الظنّ زوالها، وسيُصرّح المصنف عقيب هذه المسألة بأن الفتوى عليه، وحينئذ فكان عليه أن يضع فيها حتى غلب على الظن زوالها مكان قوله: (ثلاث مرات).

ثم اعلم بأنهم صرَّحوا كما في الخلاصة، وكما يشير إليه ما نقلناه آنفاً من الخانية بأن الحكم بالطهارة في هذه الفروع تفريع على أن طهارة البدن من النجاسة الحقيقية تكون بغير الماء من المائعات الطاهرات.

وقد عرفت أنه قول أبي حنيفة وأبي يوسف على اختلاف عن أبي يوسف في ذلك، غير أن في محيط الشيخ رضي الدين: ولو مسح موضع المحجَمَة بثلاث خرقات رطبات نظاف أجزأه من الغسل؛ لأنه يعمل عمل الغسل. وقال أبو يوسف: لا يجزئه حتى يغسله، انتهى. وعزى الأول في الذخيرة، وتتمة الفتاوى الصغرى إلى أن الحاكم قال: إنه رواه عن أبي حفص، عن محمَّد بن الحسن، ومشى على الثاني قاضي خان بعد أن حكاه عن الفقيه أبي جعفر، حيث قال: إذا كان على بدنه نجاسة فمسحها بخرقة مبلولة ثلاث مرات. حُكي عن الفقيه أبي جعفر أنه قال: تطهر إذا كان الماء متقاطر على بدنه. ثم قال بعد ذلك: ولو مسح موضع الحجامة بثلاث خرقٍ مبلولة. قد مرَّ من قبل هذا أنه يجوز إذا كان الماء متقاطراً. والوالوالجي حيث قال: ولو أصاب بعض أعضائه نجاسة قبل يده ثلاثاً ومسحها على ذلك الموضع إن كانت البلة من يده متقاطرة جاز، وإلا فلا؛ لأنه يكون غسلاً، انتهى. يعني على التقدير الأول، ولا يكون غسلاً على التقدير الثاني، فقياس هذا أنه لا يجوز عند أبي يوسف إزالة النجاسة المذكورة في الفروع الماضية بالبزاق، حتى يكون متقاطراً بحيث يسمي الإزالة به غسلاً، والله سبحانه أعلم.

[م] وَأَمَّا إِذَا أَصابَ الثَّوْبَ نَجاسَةٌ إِنْ لم تَكُنْ مَرْئِيَّةً يَغْسِلُها حَتَّى يَغْلِبَ عَلى ظَنِّهِ أَنَّهُ قَدْ طَهُرَ.

[ش] كما هو المذكور في مختصر القدوري، وعبَّر عنه في شرح الطحاوي بسكون قلبه إلى أنها قد زالت منه، وسنقف على الوجه فيه، فإن المصنف عوده إلى الإشارة إليه قريباً.

ثم النجاسة المرئية هي التي لها جرم، وغير المرئية هي التي لا جرم لها، كذا في الذخيرة وتتمة

وَقيلَ: إذا غُسِلَ مَرَّةً وعُصِرَ بِالمبالَغَةِ يَطْهُرُ.

وقيلَ: لا يَطْهُر مَا لم يُغْسَلُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ ويُعْصَرُ في كُلِّ مَرَّةٍ.

الفتاوى الصغرى. وزاد في التتمة في غير المرئية: سواء كان لها لون أو لم يكن. وبهذا يظهر أن ما في غاية البيان من أن المرئية ما يكون مرئياً بعد الجفاف؛ كالعذرة والدم، وغير المرئية لا يكون مرئياً بعد الجفاف؛ كالبول ونحوه مراد به ما تكون ذاته مشاهدة بحس البصر بعد الجفاف، وما لا تكون ذاته مشاهدة بحس البصر بعد الجفاف، فليس بينها وبين ما في عامّة الكتب مخالفة في تفسيرهما، وممّا يرشد إلى ما ذكرناه من الإرادة التمثيل المذكور له، فإن بعض الأبوال قد يُرى له لون بعد الجفاف.

نعم، لقد أحسن الإمام الفرغاني حيث قال في الحاوي له: النجاسة الحقيقية واجبة الإزالة من بدن المصلي وثوبه ومكان صلاته بالماء المطلق أو المقيد أو ما أمكن إزالتها به، فذو الأثر منها إلى زوال الأثر إلا ما يشق إزالته وما لا أثر له بالغسل ثلاثاً أو إلى ما يغلب على الظن زواله، ويُعصر في كل مرة إلا ما لا ينعصر كالحصر والبسط والخفّ، فقام جري الماء عليه مقام العصر، انتهى. عامّاً في القول بطهارة هذه الأشياء يجري الماء عليها من تفصيل في بعضها واختلاف في مقدار جري الماء على بعضها أيضاً ستقف عليه إن شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لها.

[م] وَقيلَ: إذا غُسِلَ مَرَّةً وعُصِرَ بِالمبالَغَةِ يَطْهُرُ.

[ش] وهذا هو المذكور في رواية ابن سماعة عن محمد، كما في الذخيرة وغيرها، ويوافقهما ما رُوي عن أبي يوسف في مسألة إزار الحمام، وسيذكرها المصنف ويتكلم عليها مع زيادة بسط إن شاء الله تعالى.

[م] وقيلَ: لا يَطْهُر مَا لم يُغْسَلُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ ويُعْصَرُ في كُلِّ مَرَّةٍ.

[ش] وهذا هو المذكور في ظاهر الرواية، وذكروا في وجهه أنهﷺ أمر بالغسل ثلاثاً عند توهم النجاسة، كما في حديث المستيقظ المتقدّم تخريجه في سنن الوضوء، فعند التحقق أوْلى، ولم يشترط الزيادة في التحقيق لأن الثلاث لو لم تكفِ لإزالة النجاسة لم تكن رافعة للتوهم ضرورة. وفي البدائع: ولأن الظاهر أن النجاسة لا تزول بالمرة الواحدة، ألا ترى أن النجاسة المرئية قط لا تزول بالمرة الواحدة، فكذا غير المرئية، ولا فرق سوى أن ذلك يُرى بالحسّ وهذا يُعلم بالعقل، انتهى. وفيه نظر، فإنَّ المرئية قد تزول بمرة واحدة في بعض الأشياء، ولو كان ذلك الشيء ثوباً.

ومن ثمة قال في تتمة الفتاوى الصغرى: ذكر في شرح القدوري والطحاوي أن زوال النجاسة المرئية بزوال عينها لا عبرة للعدد في ذلك، حتى لو زالت بمرة يحكم بطهارة الثوب ولو لم تزل بزوال عينها بثلاث تُغسل إلى أن تزول.

وَالفَتْوَى عَلى الأَوَّلِ.

[م] وَالفَتْوَى عَلى الأَوَّلِ.

[ش] وهو أن تُغسل التي ليست بمرئيّة من الثوب ونحوه، حتى يغلب على الظن زوالها من غير تحديد بعدد، فإذا غلب على ظنه زوالها طهر المحل منها. وهذا يفيد أنه لو غلب على زوالها من الثوب مثلاً بغسلة مرة، وقد وقع التصريح بذلك لبعضهم كما سنذكر. لكن ظاهر قول الهداية في وجه هذا القول: لأن التكرار لا بدّ منه للاستحراج، فلا يقطع زواله بالمرة، فاعتبر غالب الظن كما في أمر القبلة، ومشى عليه في الكافي يفيد أن العبرة بغالب الظن فيما وراء الواحدة، وهو لا يعرى عن تأمل.

ثم المذكور في التحفة والبدائع بعد التصريح بأن النجاسة التي ليست بمرئية لا تطهر في ظاهر الرواية إلا بالغسل ثلاثاً، ثم التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم، بل هو مفوّض إلى غالب رأيه وأكبر ظنّه، وإنما ورد النصّ بالتقدير بالثلاث بناءً على غالب العادات، فإن الغالب أنها تزول بالثلاث، ولأن الثلاث هو الحد لا بالأعذار، كما في قصة العبد الصالح مع موسى صلوات الله وسلامه عليه، حيث قال: ﴿قَدۡ بَلَغۡتَ مِن لَّدُنِّي عُذۡرٗا﴾ [الكهف: 76].

وظاهر هذا السياق يفيد أنه بيان للمراد من المذكور في ظاهر الرواية، ولا يخفى أن بينهما تدافعاً، فإن مقتضى الاعتبار بغلبة الظن من حيث هي إذا وجدت مرتبة على غسل المحل بما يزيله أن يطهر إذا وجد ظن الطهارة مع الغسلة الواحدة، فضلاً عن الغسلتين.

وقد صرَّح في البدائع في بيان التوجيه لظاهر الرواية من أن الظاهر أنها لا تزول بالمرّة الواحدة كما قدَّمناه، وكذا هو أيضاً مقتضى ما قدَّمناه عنهم من أن الاستدلال لها بحديث المستيقظ، ويريد هذا بأنه لا يطهر بالغسلتين أيضاً، وهو ظاهر المبسوط على ما في النهاية عنه، وأيضاً ظاهر ما هو المذكور في ظاهر الرواية يفيد أنه إذا غسله ثلاثاً طهر ببواطن الطهارة أو ظنّ عدمها أو لم يظنّ أحدهما بخلاف الاعتبار بغلبة الظن، فإن عليه لو غسله ثلاثاً ولم يغلب على ظنه طهارته غسله حتى يغلب على ظنه طهارته، وألحق أن اعتبار غلبة الظن قول آخر غير ما ذكروه عن ظاهر الرواية كما يشير إليه ما قدَّمناه من سياق الحاوي، وعبارة محيط الشيخ رضي الدين واضحة في ذلك، فإنَّ فيه ما نصه: وأما غير المرئية فتغسل ثلاث مرات وتُعصر في كل مرة؛ لأن الرطوبات المتشربة فيه لا تزول بمرة واحدة غالباً، وتزول بمرات، فقدَّرنا بالثلاث كما ورد الحديث بغسل يد المستيقظ من منامه. وعند مشايخ العراق الطهارة موقوفة على غلبة الظن لأنها تعمل على اليقين، والتقدير بالثلاث في السنّة إنما كان لحصول غلبة الظن عنده غالباً، انتهى. وعلى هذا مشى صاحب الهداية أيضاً، لكن فيما وراء الغسلة الواحدة كما هو ظاهر تعليله حسبما ذكرناه آنفاً.

....

نعم، بعد أن مشى صاحب المختار على الاعتبار بغلبة الظن استثنى منه ما إذا كان الرجل مُوَسْوَساً فقال: يقدر في حقه بالثلاث قطعاً للوسوسة. وهو حسن، وقد مشى الجمّ الغفير على هذا في الاستنجاء كما تقدّم، والله أعلم.

تكميل:

ثُمَّ في الهداية وغيرها: التصريح بأن المراد بالظن ظن الغاسل. وفي الغاية: فإن قيل: لو غسله الصبي أو المجنون طهر، ولا ظن.

قيل له: المعتبر ظن المستعمل لا ظنّ الغاسل، ألا ترى أن الماء لو جرى على الثوب النجس وغلب على ظننا زوال نجاسته جاز استعماله، وإن لم يكن ثمة غاسل، انتهى.

وهذا هو الأوجه إن شاء الله تعالى، ولعلَّ هذا محمول على ما إذا كان الغاسل هو المستعمل.

تذييل:

في الذخيرة: ذكر الحاكم في إشاراته أن النجاسة إذا خرجت من البئر ولم ينزح شيء من الماء بعد، فنجاسة الماء غليظة، ثم بقدر ما ينزح من الماء تخفّ النجاسة وتقل. قال: وهذا كما قلنا في الكلب إذا ولغ في إنائين فغسلت إحداهما مرة وغسلت الآخر مرتين أنَّ كل واحد منهما نجس بعد، ولو تركا زماناً ثم غُسِلا مرة مرة، فإنَّ الذي غُسل في المرة الأولى مرتين يطهر، والآخر لا يطهر ما لم يُغسل مرة ثالثة، انتهى.

قلت: ولا إشكال في هذا على اشتراط الثلاث مطلقاً في الطهارة، وأمّا على اعتبار غلبة الظن، فللقائلين به أن يقولوا: هذا مُستثنى من الاعتبار بغلبة الظنّ إذا وجد فيه ظن الطهارة قبل الثلاث لمكان نصّ الشارع عليها، فلا يطهر بدونها ولا يتوقف الطهارة على ما فوقها، سواء حصل في ذلك ظنّ الطهارة لعزل الشارع ظن الطهارة قبل الثلاث، وظنّ عدمها بعده في خصوص هذا من حيّز الاعتبار، وهو ظاهر إطلاقهم إيجاب الغسل من ولوغه ثلاثاً، بل صرَّح بعضهم بنقل وجوب الثلاث عن أبي حنيفة، واستحباب الأربعة بعدها عنه. ولعلَّ وجهه ما روى الدارقطني عن أبي هريرة، عنه ﷺ: «في الكلب يلغ في الإناء يُغسل ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً»، ويمكن أن يكون القائلون بأنّ الاعتبار بغلبة الظن يطردون ذلك في هذه النجاسة أيضاً، فيقولون: بأن الإناء يطهر بما دون الثلاث إذا حصل الظنّ بالطهارة، وتتوقف الطهارة منها على ما فوق الثلاث إذا لم يحصل الظنّ بالطهارة بالثلاث في حق غير الموسوس.

وَعَلى هَذا مَسائِلُ، مِنْها مَا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ: أَنَّ الجُنُبَ إِذا اتَّزَرَ في الحمَّامِ وَصَبَّ المَاءَ عَلى جَسَدِهِ مِنْ حَيْثُ الظَّهْرِ وَالبَطْنِ حتَّى خَرَجَ مِنَ الجنابَةِ، ثُمَّ صَبَّ الماءَ عَلى الإِزارِ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الإِزَارِ وَإِنْ لم يَعْصره. وَقالَ في موضعٍ آخر: إِنَّ إِمْرارَ الماءِ يَكْفيهِ فَوْقَ الإِزارِ، فَهُوَ أَحْوَطُ وَأَحْسَنُ. وَفي المنْتَقى شَرْطُ العَصْرِ عَلى قَوْلِ أَبي يُوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأمّا في حق الموسوس، فمن قدَّر في حقه الثلاث ومَن بلغه سبعاً أو غيرها، فالطهارة في حقه موقوفة على ذلك القدر، ويقولون: هذا الذي ذكره الحاكم متفرع على اشتراط الثلاث خاصة، ونحن لا نقول به مطلقاً. ويجيبون عن الحديث الوارد فيه ذكر الثلاث بما قالوا في حديث المستيقظ: أن ذكر الثلاث لحصول الظن بالطهارة عندها غالباً، لا أنه ضربة لازب. وهذا ملائم لأصول المذهب، فإنهم متفقون على أن الغسل من ولوغ الكلب ليس بتعبدي، بل لأجل النجاسة.

ثم إذا كان المناط وجود ظنّ الطهارة مع استعمال المزيل، وقد وُجد، فلا يتوقف القول بالطهارة على عدد خاص من استعمال المزيل كما في غيرها من النجاسات التي ليست غريبة، فلا جرم أن قال الوبري: لا توقيت فيه، بل العبرة فيه لأكبر الرأي ولو مرة. وهو موافق أيضاً لما نقله النووي في شرح المهذب عن أبي حنيفة أنه لا يعتبر عدد، بل يغسل حتى يُغلب على الظن نقاؤه من النجاسة كسائر النجاسات. ونقله صاحب إرشاد الذاهب إلى معرفة المذاهب من الشافعية عن أبي حنيفة وأصحابه، والله أعلم.

[م] **وَعَلى هَذا مَسائِلُ، مِنْها مَا رُوِيَ عَنْ أَبي يُوسُفَ: أَنَّ الجُنُبَ إِذا اتَّزَرَ في الحمَّامِ وَصَبَّ المَاءَ عَلى جَسَدِهِ مِنْ حَيْثُ الظَّهْرِ وَالبَطْنِ حتَّى خَرَجَ مِنَ الجنابَةِ، ثُمَّ صَبَّ الماءَ عَلى الإِزارِ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الإِزَارِ وَإِنْ لم يَعْصره. وَقالَ في موضعٍ آخر: إِنَّ إِمْرارَ الماءِ يَكْفيهِ فَوْقَ الإِزارِ، فَهُوَ أَحْوَطُ وَأَحْسَنُ. وَفي المنْتَقى شَرْطُ العَصْرِ عَلى قَوْلِ أَبي يُوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.**

[ش] الذي تقتضيه القواعد التصريفية أن يقال: ائتزر، بهمزة ساكنة بعد همزة الوصل وتبدل بياء ساكنة إذا لم تقع الكلمة في درج الكلام، قالوا: ولا يجوز إبدال الياء تاء وإدغامها في الباء كما في الكتاب؛ لأن هذه الياء بدل من الهمزة وليست بأصلية، والهمزة المذكورة في مضارعه تبدل الفاء إذا انفتح ما قبلها. قال الشيخ جمال الدين بن هشام: ومنه قول عائشة: وكان يأمرني أن أتّزر ـ وهو بهمزة وألف ـ وعوام المحدثين يحرفونه فيقرؤونه بألف وتاء مشددة، ولا وجه له؛ لأنه افتعل من الإزار، ففاؤه همزة ساكنة بعد همزة المضارعة المفتوحة، انتهى. وقيل: هي لغة ردية.

وظاهر أن معنى ائتزر لبس الإزار على الوجه المعروف فيه، ثم الجملة من الذخيرة وغيرها، إلا أن ظاهر سياق كلام المصنف أن المشار إليه بهذا في قوله: (وعلى هذا مسائل) الأول، أعني

وَلَوْ أَصابَ البَوْلُ ثَوْبَهُ فَغَمَسَهُ في نَهْرٍ جَارٍ وَعَصَرَهُ يَطْهُرُ، وَهَذا قَوْلُ أَبي يوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أَيْضاً.

الاعتبار بغلبة الظن مطلقاً.

وظاهر كلام المشايخ أن هذا المذكور عن أبي يوسف إنما هو منه بناء على أن الغسلة الواحدة مع العصر أو لا مع العصر على اختلاف الرواية منه كافية في الطهارة، مع قطع النظر عن الاعتبار بغلبة الظن. ويؤيّده عدم التقييد به في نصّ الرواية عنه. ثم فرع شمس الأئمة الحلواني على قول أبي يوسف بطهارة الإزار في هذه المسألة: أن النجاسة إذا كانت بولاً أو ماء نجساً وصبَّ الماء عليه كفاه ذلك، ويُحكم بطهارة الثوب.

قال شيخنا رحمه الله تعالى: لكن لا يخفى أن ذلك لضرورة ستر العورة، فلا يلحق به غيره، ويترك الرواية الظاهرة فيه، انتهى.

ويؤيّده ما أشار إليه المصنف بقوله:

[م] وَلَوْ أَصابَ البَوْلُ ثَوْبَهُ فَغَمَسَهُ في نَهْرٍ جَارٍ وَعَصَرَهُ يَطْهُرُ، وَهَذا قَوْلُ أَبي يوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أَيْضاً.

[ش] وهذا في الذخيرة أيضاً، ولا بأس بسوق لفظها فيه، وهو: وقد روى ابن سماعة عنه في الثوب يصيبه مثل قدر الدرهم من البول فصبَّ عليه الماء صبة واحدة وعصره طهر، وكذلك إذا غمسه غمسة واحدة في إناء أو نهرٍ جارٍ وعصره، فإنَّ ذلك يطهر، وإن غمسه غمسة سابغة لم يطهر. قال الحاكم الشهيد: يريد به إذا لم يعصره. وبعض مشايخنا قالوا على قول أبي يوسف: إذا كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر، وإذا كانت يابسة يشترط، واستدلُّوا بما رُوي عنه أنه قال: مسألة عقب الجنب إذا ائتزر في الحمام وصبَّ الماء على جسده ثم صبَّ الماء على الإزار، فإنه يُحكم بطهارة الإزار، وكذلك في الثوب. وقد عطف الثوب على الإزار ونجاسة الإزار رطبة؛ لأن نجاسته نجاسة الماء المستعمل، فإن الماء المستعمل عند أبي يوسف نجس، انتهى.

قلت: وإذا كان المراد بأنه إن غمسه غمسة سابغة لم يطهر إذا لم يعصره ـ كما ذكره الحاكم الشهيد ـ يكون المراد بما في الذخيرة أيضاً قبل هذا الذي ذكرناه مما نصّه: ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عنه إذا غسل مرة واحدة سابغة طهر، انتهى. إذا عصره، ويمكن أن يكون هذا هو المراد بما تقدّم من أن في المنتقى شرط العصر على قول أبي يوسف.

ثم بهذا يحصل الجمع بين الروايتين عنه من غير تناقض بينهما، ولعلَّ هذا أيضاً مراد فيما قال العتابي في شرح الجامع الكبير: وروى الكرخي عن أصحابنا أنه يطهر بالغسل مرة سابغة، والله

وَذَكَرَ في الأَصْلِ: وَقالَ: يَغْسِلُه ثَلاثَ مَرَّاتٍ، وَيَعْصِرُهُ في كُلِّ مَرَّةٍ.

وَعَنْ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يَغْسِلُه ثَلاثُ مَرَّاتٍ، وَيُعْصَرُ في المرَّةِ الثَّالِثَةِ يَطْهُرُ.

ثُمَّ في كُلِّ مَوْضِعِ شُرِطَ العَصْرُ يَنْبَغي أَنْ يَبالِغَ في العَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الثَّوْبُ بِحالٍ لَوْ عُصِرَ بَعْدَ ذَلِكَ لا يَسيلُ مِنْهُ الماءُ، وَيُعْتَبَرُ في حَقِّ كُلِّ شَخْصٍ قُوَّتهُ وَطَاقَتُه.

سبحانه أعلم.

[م] **وَذَكَرَ في الأَصْلِ: وَقالَ: يَغْسِلُه ثَلاثَ مَرَّاتٍ، وَيَعْصِرُهُ في كُلِّ مَرَّةٍ.**

[ش] وغيرُ خافٍ أن هذا هو الذي تقدّم ذكره بقوله: وقيل: لا يطهر ما لم يُغسل ثلاث مرات، ويُعصر في كل مرة. وذكرنا ثمة وجهه، وقد كان الأوْلى أن يقول هناك مكان وقيل، وقال في الأصل: ولا يحتاج إلى تكراره ثانياً من غير فائدة جديدة.

[م] **وَعَنْ محمَّدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يَغْسِلُه ثَلاثُ مَرَّاتٍ، وَيُعْصَرُ في المرَّةِ الثَّالِثَةِ يَطْهُرُ.**

[ش] وهذا عن محمّد في غير رواية الأصول، وظاهر الرواية أحوط، وهذه أرفق بالناس؛ كذا في الذخيرة، ومشى على هذه الرواية في الملتقط من غير نسبة لمضمونها إلى أحد. ثم على هذا ما في الفتاوى الخانية: الثوب النجس إذا غُسل ثلاثاً وعُصر مرة لا يطهر إلا في رواية عن أبي يوسف، انتهى. وفيه نظر.

[م] **ثُمَّ في كُلِّ مَوْضِعِ شُرِطَ العَصْرُ يَنْبَغي أَنْ يَبالِغَ في العَصْرِ حَتَّى يَصِيرَ الثَّوْبُ بِحالٍ لَوْ عُصِرَ بَعْدَ ذَلِكَ لا يَسيلُ مِنْهُ الماءُ، وَيُعْتَبَرُ في حَقِّ كُلِّ شَخْصٍ قُوَّتهُ وَطَاقَتُه.**

[ش] كذا في الذخيرة وغيرها، فيتفرع عليه كما في فتاوى أبي الليث وغيرها: الثوب النجس إذا غُسل ثلاثاً وعُصر في كل مرة ثم تقاطر منه قطرة إنْ عصره في المرة الثالثة فيه وبالغ حتى صار بحال لو عُصر لم يسل الماء منه، فكل من الثوب واليد وما تقاطر طاهر. وإن لم يبالغ في العصر في المرة الثالثة، وكان بحال لو عُصر سال الماء، فكلّ من الثلاثة المذكورة نجس؛ لأن الأول بلة والتحرز عنها غير ممكن، والثاني ماء والتحرز عنه ممكن، انتهى.

إلا أنه لا يخفى أنه إذا كان العصر شرطاً في كل مرة كما هو ظاهر وضع المسألة، ولا ينبغي أن لا يقتصر على تخصيص العصر في المرة الثالثة بالمبالغة فيه، بل يتعرض لها في كل مرة من المرّات الثلاث كما هو ظاهر ما في الفتاوى الخانية: غسل الثوب ثلاثاً وعصره في كل مرة وقوته أكثر من ذلك ولم يبالغ فيه صيانةً للثوب لا يجوز.

وَفي فَتَاوى أَبي اللَّيْثِ: خُفٌّ بِطانَةُ سَاقِهِ مِنَ الكِرْباسِ، فَدَخَلَ في جَوْفِهِ ماءٌ نَجِسٌ، فَغَسَلَ الخُفَّ وَدَلَكَهُ بِاليَدِ ثُمَّ مِلأهُ ثَلاثاً وَأَهْراقَهُ إِلَّا أَنَّهُ لم يَتَهَيَّأْ لَهُ عَصْرُ الكِرْباسِ، فَقَدْ طَهُرَ الخُفَّ.

ورُوِيَ عَنْ أَبي القَاسِمِ الصَّفَّارِ في رَجُلٍ يَسْتَنْجي وَيَجْري مَا اسْتَنْجَى بِهِ تحتَ رِجْلَيْهِ وَلَيْسَ بِخُفَّيْهِ خَرْقٌ لَهُ أَنْ يُصَلِّي معَ ذَلِكَ الخُفِّ؛ لأنَّ الماءَ الآخرُ يُطَهِّرُ الخُفَّ كَما يُطَهِّرُ مَوْضِعَ الِاسْتِنْجاءِ.

[م] وَفي فَتَاوى أَبي اللَّيْثِ: خُفٌّ بِطانَةُ سَاقِهِ مِنَ الكِرْباسِ، فَدَخَلَ في جَوْفِهِ ماءٌ نَجِسٌ، فَغَسَلَ الخُفَّ وَدَلَكَهُ بِاليَدِ ثُمَّ مِلأهُ ثَلاثاً وَأَهْراقَهُ إِلَّا أَنَّهُ لم يَتَهَيَّأْ لَهُ عَصْرُ الكِرْباسِ، فَقَدْ طَهُرَ الخُفَّ.

[ش] هو فيها كذلك، على ما في الذخيرة، ومشى عليه قاضي خان وغيره، إلا أنه سقط من قلم المصنف لفظ ثلاثاً بعد قوله: (ثم ملأ الفم) كما هو في الذخيرة وغيرها. ثم قاضي خان علَّله بقوله: لأنه أتى بما هو الممكن. وفي الذخيرة: وعلل ثمة وقال: لأن جريان الماء قد يقام مقام الغسل، واستشهد ثمة وقال: ألا ترى أن البساط النجس إذا جُعل في نهر وتُرك يوماً وليلة حتى جرى الماء عليه يطهر. ومثله في الفتاوى الولوالجية، إلا أن فيها جريان الماء قد يقام مقام العصر.

وقد تقدم في أوائل فصل الحياض أن الكرباس ـ بالكسر ـ ثوبٌ من القطن الأبيض، معرب كرباس بالفتح. وإهراق الماء أراقه، والهمزة فيه زائدة جيء بها للعوض من ذهاب حركة العين عنها إلى الفاء، لأن أصله أواهرقت على اختلافٍ فيه، فنقلت حركة الواو والياء إلى الراء فانقلب جزء العلة الفاء لانفتاح ما قبله الان وتحركه في الأصل ثم حُذِفت الألف بسكونها وسكون القاف والساقط إن كان واواً فهو من راق الشيء يروق، وإن كان ياء فقد حكي: راق الماء يريق إذا انصبّ، وهذا أقرب فيما يظهر.

[م] ورُوِيَ عَنْ أَبي القَاسِمِ الصَّفَّارِ في رَجُلٍ يَسْتَنْجي وَيَجْري مَا اسْتَنْجَى بِهِ تحتَ رِجْلَيْهِ وَلَيْسَ بِخُفَّيْهِ خَرْقٌ لَهُ أَنْ يُصَلِّي معَ ذَلِكَ الخُفِّ؛ لأنَّ الماءَ الآخرُ يُطَهِّرُ الخُفَّ كَما يُطَهِّرُ مَوْضِعَ الِاسْتِنْجاءِ.

[ش] ومشى عليه قاضي خان أيضاً في فتاواه، لكنه خلاف المختار على ما في الذخيرة، ولا علينا أن نذكر نصها لبيان حقيقة الحال.

قال فيها: ثم إذا وجب غسل الخفّ في الموضع الذي وجب، فإن كان الجلد صلباً لا ينشف رطوبة النجاسة يُغسل ثلاثاً، ويُحكم بطهارته. وإن كان رخواً ينشف النجاسة، فقد قال بعض مشايخنا أنه لا يطهر أبداً عند محمد إذا كان يمكنه عصره. وهذا القائل يقيس هذه المسألة على ما تقدّم من المسائل، وبعض مشايخنا قالوا هذا التفصيل خلاف لفظ محمد، فإن محمَّداً قال: لا يجزئه حتى

وَفي الملتَقطِ: إنْ كانَ خُفَّهُ مُتَخَرِّقاً فَأَصابَ رِجْلَيْهِ وَلفافَته رَجَوْتُ سِعَةَ الأَمْرِ فِيهِ.

أَلا تَرَى أَنَّ البِساطَ الثَّخِينَ النَّجِسَ إذا جُعِلَ في نَهْرٍ وتُرِكَ فِيهِ يَوْماً وَلَيْلَةً حَتَّى جَرَى الماءُ عَلَيْهِ يَطْهُرُ، ....

يغسل موضع النجاسة. فقد أثبت الجواز عند الغسل من غير فصل بين خفٍّ وخفّ، وهو الظاهر، فإنَّ الصرم الذي يتخذ منه الخف أولاً ينقع في الماء ويُعالج بالشحم والدهن، فلا يتشرب فيه رطوبات النجاسة، فلا يكون تطير الكوز والحب، ولأجل هذا المعنى أبى بعض مشايخنا اشتراط التخفيف في الخف، والدليل على صحة هذا ما حُكي عن أبي القاسم الصفار في الرّجل يستنجي ويجري ماء استنجائه تحت رجليه وخفّيه ليس بمنخرق له أن يصلي مع ذلك الخف؛ لأن الماء الآخر يطهر خفه كما يطهر موضع استنجائه، ولم يشترط الجفاف. فعلى قول هذا القائل الخفّ والمكعب إذا أصابته نجاسة يغسل ثلاث مرات بدفعة واحدة، ويُحكم بطهارته. والمختار أن يُغسل ثلاث مرات ويترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر وتذهب النداوة، ولا يشترط اليبس، انتهى. وعن قريب نذكر ما يتحرّر في هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

[م] وَفي الملتَقطِ: إنْ كانَ خُفَّهُ مُتَخَرِّقاً فَأَصابَ رِجْلَيْهِ وَلفافَته رَجَوْتُ سِعَةَ الأَمْرِ فِيهِ.

[ش] هو فيه بزيادة حذفها المصنف لقرينة الحال المرشدة إليها، وفي هذا الرجاء لو تحقق زيادة سعة على ما تقدّم، لكن في تحققه مطلقاً نظر لا يخفى على ذي نظر، فلا جرم أن في الفتاوى الولوالجية: استنجى فجرى ما استنجى به تحت رجليه فصلى مع ذلك الخف، قال الصدر الشهيد: رجوت أن يتسع الأمر في ذلك. وإن كان متخرقاً ودخل تحته لا يجزئه، انتهى.

[م] أَلا تَرَى أَنَّ البِساطَ الثَّخِينَ النَّجِسَ إذا جُعِلَ في نَهْرٍ وتُرِكَ فِيهِ يَوْماً وَلَيْلَةً حَتَّى جَرَى الماءُ عَلَيْهِ يَطْهُرُ.

[ش] لما تقدّم من إقامة جريان الماء عليه مقام عصره عند عدم إمكانه، وقد أشار إلى ذلك بوصفه له الثخانة، فإن غير الثخين قد يتأتى فيه العصر. ثم المذكور في الملتقط والفتاوى الخانية والولواجية والخلاصة: ليلة، دون يوم. لكن ما في الكتاب موافق لما قدَّمناه من الذّخيرة عن فتاوى أبي الليث، ومثله في الكافي. ثم هذه المسألة مذكورة في الملتقط على سبيل الاستيضاح لشيءٍ، وفي الفتاوى الولوالجية على سبيل الاستيضاح للمسألة المنقولة آنفاً عن فتاوى أبي الليث كما فيها ولا يعرى كل من الاستيضاح بها لمسألة الملتقط كما فعله المصنف، وللمسألة التي في فتاوى أبي الليث والولوالجي كما فعلا عن نظر، وخصوصاً بالنسبة إلى مسألة الملتقط، فإنه ليس الشأن في أن جريان الماء مطلقاً قد يقوم مقام العصر، بل في جريان على جسم خاص عدداً مخصوصاً

فَلَوْ كانَ عَلى يَدِهِ نَجاسَةٌ رَطبةٌ فَأَخَذَ عُرْوةَ القُمْقُمَةِ كُلَّما صَبَّ الماءَ، فإذا غَسَلَ يَده ثَلاثاً طَهُرَتْ اليَدُ وَالعُرْوَةُ.

في المسألتين بعد فرض إرادة تعدد إصابة ماء الاستنجاء لرجليه ولفافته مرة بعد أخرى في مسألة الملتقط، فإن نصّه ونصَّ تجنيسه فيها: إذا ابتلَّ أسفل خفه بماء الاستنجاء رجوت سعة الأمر فيه. وإن كان الخفّ متخرقاً وقد أصاب رجله ولفافته، انتهى.

والمذكور في المسألة المستوضح بها جريانه زماناً يتضاعف فيها ذلك العدد أضعافاً مضاعفة، ولا يلزم من حصول الطهارة بسبب الجريان هذا الزمان الممتدّ حصولها في قصير منه جداً.

نعم لو كان المناط في الحكم بالطهارة في المسألة المذكورة ظنّ زوال النجاسة مع جريان المزيل على ذلك المحل؛ لصحّ الاستيضاح له بمسألة البساط على ما في محيط رضي الدين، حيث قال: وقالوا: البساط إذا تنجس فأجري عليه الماء إلى أن يتوهم زوالها طهر؛ لأن إجراء الماء قد يقوم مقام العصر، انتهى.

ثم هذا في الظاهر يخالف التقدير لجريانه بيومٍ وليلة أو بهما، وحينئذ فإن ثم أن يقال: إن التقدير المذكور إنما هو لأنه لا يتوهم بقاء النجاسة فيه بعد مضيّ ذلك عليه، لا أنه ضربة لازب، فلا خلاف في المعنى، وإلا فما في المحيط أوجه. هذا وفي المحيط أيضاً قبل هذا بسطور: أن ما لا يمكن عصره كالحُصر واللبود والبسط إن لم تتشرب فيه النجاسة يطهر بالغسل، وإن تشربت فقال أبو يوسف: تُنقع في الماء ثلاث مرات وتجفف في كل مرة فيطهر، لأنه لما تعذر العصر أقمنا التجفيف مقامه، لأنه مؤثر في تقليل النجاسة. وقال محمد: لا يطهر أبداً لأنه لا يزول المتشرب فيه إلّا بالعصر. ونحوه في التحفة والبدائع.

[م] **فَلَوْ كانَ عَلى يَدِهِ نَجاسَةٌ رَطبةٌ فَأَخَذَ عُرْوةَ القُمْقُمَةِ كُلَّما صَبَّ الماءَ، فإذا غَسَلَ يَده ثَلاثاً طَهُرَتْ اليَدُ وَالعُرْوَةُ.**

[ش] والعروة ـ بالضم ـ وهو مقبض الإداوة من نحاس ونحوه، وتسمى الأذن أيضاً. فاليد تطهر أصالة، والعروة تبعاً. والظاهر أن التقييد بالرطبة اتفاقي بعد أن كانت النجاسة غير مرئية، وليس الكلام إلّا فيها إلا إذا كانت جافّة تصير رطبة بأول بلّه تصيبها. أما المرئية فطهارتها منوطة بزوالها وبزوال أثرها إن كان لا يشق زواله، وهذا أيضاً مما يحتمل أن يكون المصنف ذكره على سبيل الاستيضاح أيضاً للمسألة السابقة، ولا يخفى اتجاهه.

نعم، في الفتاوى الخانية: إذا استنجى الرجل وجرى ماء الاستنجاء تحت رجليه وهو متخفف إن لم يدخل ماء الاستنجاء في خفه لا بأس به، ويطهر خفّه تبعاً كما قلنا في عروة القمقمة إذا أخذها

وَالحصيرُ مِنْ قَصَبٍ إذا أَصَابَتْهُ نَجاسَةٌ، فَجَفَّتْ بِذَلِكَ، ثُمَّ يُغْسَلُ ثَلاثاً.

وَإذا كانَتْ رَطبةً يَغْسِلُها ثَلاثاً، وَلا يحتاجُ إلى شيءٍ آخَرَ.

وَإنْ كانَتْ مِنْ بَرْدِيٍّ أَوْ مَا أَشْبَه ذَلِكَ يَغْسِلُها ثَلاثاً وَيجفِّفُ في كُلِّ مَرَّةٍ فَتَطْهُر عِنْدَ أَبي

بيد نجسة وغسل يده ثلاثاً إذا طهرت يده طهرت العروة تبعاً، انتهى. وهذا استئناس مناسب بعد أن يكون الخف صلباً لا يتشرب كثيراً من الماء النجس، فيوافق ما في البدائع من أن المحل الذي تصيبه النجاسة إذا كان مما يتشرب فيه شيء قليل كالبدن والخف والنعل وطهارته بزوال عين النجاسة أو العدد على ما مرّ؛ لأن الماء يستخرج ذلك القليل، فيحكم بطهارته، انتهى.

ثم بعد هذا لا بدّ أن يكون الخف المذكور في مستنقع الماء المنفصل عنه من الاستنجاء كما لا يخفى. ثم هذا كما ترى حال عن اشتراط الترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر وتذهب النداوة وهو أشبه، فإن فائدة هذا اشتراط تأثيره في تقليل النجاسة في حق ما لا ينعصر مما يتشرب كثيراً منها كما تقدّم آنفاً، وهذا ليس كذلك، بل ذكر في الذخيرة: وحُكي عن الفقيه أبي إسحاق الحافظ أنه إذا أصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات؛ لأن العصر متعذر فقام التوالي في الغسل مقام العصر، والأظهر أن كلاً من التوالي والترك ليس بشرط في البدن وما جرى مجراه بعد التفريع على اشتراط الثلاث في ذلك، وعن قريب نذكر من النوازل التصريح بذلك، وقدَّمنا من الذخيرة أيضاً نقلاً عن الحاكم في إشاراته ما يوافق ذلك.

وأما على أن الاعتبار بغلبة الظن، فعدم اشتراط كل منهما أظهر.

[م] **وَالحصيرُ مِنْ قَصَبٍ إذا أَصَابَتْهُ نَجاسَةٌ، فَجَفَّتْ بِذَلِكَ.**

[ش] حتى يلين ويزول عنه، وهذا يفيدك أن المراد نجاسة عينية.

[م] **ثُمَّ يُغْسَلُ ثَلاثاً.**

[ش] فتطهر، قال قاضي خان وغيره: بلا خلاف؛ لأنه لا ينشف النجاسة إلى نفسه.

[م] **وَإذا كانَتْ رَطبةً يَغْسِلُها ثَلاثاً، وَلا يحتاجُ إلى شيءٍ آخَرَ.**

[ش] لأن النجاسة لا تدخل أجزاء القصب بل تبقى على طهارة، فتطهر بالغسل. والأحسن أن يقال: حتى يظن زوالها إذا لم تكن مرئية، وعليه مشى في مختارات النوازل والفتاوى الولوالجية، وحتى تذهب عينها وأثرها إن كان لا يشق زواله إن كانت مرئية.

[م] **وَإنْ كانَتْ مِنْ بَرْدِيٍّ أَوْ مَا أَشْبَه ذَلِكَ يَغْسِلُها ثَلاثاً وَيجفِّفُ في كُلِّ مَرَّةٍ فَتَطْهُر عِنْدَ أَبي**

يُوسُفَ خِلافاً لمحمَّدٍ.

وَفي النَّوازِلِ: إذا أَصابَ الخَزَفَ أَوِ الآجُرَ نَجَاسَةٌ إِنْ كانَ قَديماً يَطْهُر بِالغَسْلِ ثَلاثاً، جَفَّ أو لم يجُفَّ.

يُوسُفَ خِلافاً لمحمَّدٍ.

[ش] فإنَّ عنده لا تطهر أبداً، كذا نقل الخلاف بينهما في هذه المسألة على الوجه المذكور في الكتاب في الذخيرة عن الفقيه أحمد بن إبراهيم، ونقله عنه في تتمة الفتاوى الصغرى بلفظ: وإن كان من بردي، فإنه يستنقع في ماء طاهر ثلاث مرات ويجفف في كل مرة، ويطهر عند أبي يوسف خلافاً لمحمد، انتهى.

وذكر في الذخيرة قبل جواب الفقيه المذكور ما نصه: يغسل ثلاثاً ويوضع عليه شيء ثقيل أو يقوم عليه إنسان حتى يخرج من أثنائه، هكذا ذكر في بعض المواضع، انتهى. وعليه مشى قاضي خان في فتاواه، والأوْلى من هذا كله أن يقال: حتى يغلب على الظن زوال ما تشربه من النجاسة كما تقدم في نظائره.

ثم قيل: إنما سُمِّي الحصير حصيراً لمنعه الجالس على الأرض من أذى الأرض، وقيل: لأنه حُصر، أي: ربط بعضه ببعض.

قلت: فهو على الأول فعيل بمعنى فاعل، وعلى الثاني فعيل بمعنى مفعول. والبردي: نبات معروف.

[م] **وَفي النَّوازِلِ: إذا أَصابَ الخَزَفَ أَوِ الآجُرَ نَجَاسَةٌ إِنْ كانَ قَديماً يَطْهُر بِالغَسْلِ ثَلاثاً، جَفَّ أو لم يجُفَّ.**

[ش] أي: سواء حصل جفافه بعد كل مرة من المرات الثلاث أو غسل ثلاثاً على التعاقب؛ لأن قدمه في الاستعمال تمنع من تشربه كثير الماء يصيبه، فلا يشترط تحلل الجفاف بين كل غسلتين ليكون ذلك قائماً مقام العصر باعتبار أن فيه تقليلاً للنجاسة، إلا أن شيخنا قال في الخرقة القديمة المستعملة: ينبغي تقييدها بما إذا تنجست وهي رطبة. أما لو تُركت بعد الاستعمال حتى جفت، فإنها كالجديدة؛ لأنه يشاهد اجتذابها حتى يطهر من ظاهرها وهو حسن ينبغي التعويل عليه، فما يكون حاله هكذا.

ثم في بعض النسخ مكان قوله: وفي النوازل لفظ وفي النوادر وتقدم بيان الخزف والآجر في أثناء الكلام على مناهي الوضوء.

وَإِنْ كانَ حَديثاً يُغْسَلُ ثَلاثُ مراتٍ وَيجفَّفُ في كُلِّ مَرَّةٍ.

وَذَكَرَ في المحيطِ: يَغْسِلُه مِقْدارَ مَا يقَعُ أَكبرُ رَأْيِهِ أَنَّه قَدْ طَهُرَ، وَاشْتُرِطَ مَعَ ذَلِكَ أَنْ لا يُوجَدَ طَعْمُ النَّجاسَةِ وَلا لَوْنُها وَلا رَائِحَتُها، وَإِنْ وَجَدَ أَحَد هَذِهِ الأَشياءِ لا يُحْكَمُ بِطَهارَتِهِ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ المشايخِ.

[م] **وَإِنْ كانَ حَديثاً يُغْسَلُ ثَلاثُ مراتٍ وَيجفَّفُ في كُلِّ مَرَّةٍ.**

[ش] فيطهر، وتقدَّم غير مرة أن حدّ التجفيف أن يترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر ولا يشترط اليبس، وأن مثل هذا قول أبي يوسف إقامة للتجفيف مقام العصر لما فيه من تقليل النجاسة. وأن محمداً قال: لا يطهر أبداً، وتقدَّم في مثل هذا عن شرح الجامع الصغير لقاضي خان والبدائع أن قول محمد أقيس، وقول أبي يوسف أوسع، وأن في فتاوى الحجة ذكر أبا حنيفة مكان أبي يوسف. ثم على التفريع على إمكان طهارته الأوْلى ما ذكره المصنف بقوله:

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ: يَغْسِلُه مِقْدارَ مَا يقَعُ أَكبرُ رَأْيِهِ أَنَّه قَدْ طَهُرَ، وَاشْتُرِطَ مَعَ ذَلِكَ أَنْ لا يُوجَدَ طَعْمُ النَّجاسَةِ وَلا لَوْنُها وَلا رَائِحَتُها، وَإِنْ وَجَدَ أَحَد هَذِهِ الأَشياءِ لا يُحْكَمُ بِطَهارَتِهِ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ المشايخِ.**

[ش] وهو ليس في محيط الشيخ رضي الدين، وقد ذكرنا من أوّل الكتاب إلى هنا أن ظاهر نقله من المحيط للبرهاني صاحب الذخيرة، ولفظه فيها وفي شرح الطحاوي: أنه لا توقيت في إزالة النجاسة إذا أصابت الحجر والآجر أو شيئاً من الأواني، بل يغسله مقدار ما يقع في أكبر رأيه أنه قد طهر، ويشترط مع ذلك أنه لا يوجد منه طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها، فأمّا إذا وجد أحد هذه الأشياء لا يحكم بالطهارة، قال ثمة: وسواء كانت الآنية من خزف أو غيره، وسواء كانت قديمة أو حديثة، انتهى.

فأفاد معنى ما عزاه المصنف إلى المحيط مع زيادة: وهو حسن فيما يظهر، ولا بعد في أن يكون عليه أكثر المشايخ. ثم هذا بإطلاقه يفيد أن الأثر فيه غير مغتفر، وإن كان يشقّ زواله بخلاف ما ذكروا في الثوب ونحوه، والتفرقة بينهما في هذا لا تعرى عن شيء.

ولعل وجه ذلك أن بقاء الأثر هنا دالّ على قيام شيء من العين لتشرب المحل ذلك وتعذر خروجها بالكلية منه بخلاف الثوب ونحوه، فإن هذا التعذر فيه غير واقع، فلا يلزم أن يكون قيام الأثر لقيام شيء من العين فيه، بل يجوز أن يكون لاكتساب الثوب إياه بسبب مجاورتها له، واستمرَّت قائمة به بعد اضمحلال العين منه بالكلية، غير أن هذا إن تمّ في الرائحة فلا يتمّ في مجرد بقاء اللون

وَلَوْ مَوَّهَ الجديدُ بِالماءِ النَّجِسِ يُمَوَّهُ بِالماءِ الطَّاهِرِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، فَيَطْهُرُ السِّكِّينُ إِذَا مُوِّهَ بماءٍ نَجِسٍ لا تجوزُ الصَّلاةُ معَهُ؛ يَعْني إِذا كانَ فَوْقَ الدِّرْهَمِ.

فيما يظهر، فإن الظاهر أن النجاسة إذا كانت ذا لون يشقّ زواله أو يتعذر أن لا يكون بقاء اللون في هذا دالاً على قيام شيء من العين النجسة؛ لأن الحكم في هذا هنا يكون كالحكم فيه إذا كان في الثوب ونحوه، فليتأمل.

ثم الظاهر أن ما ذُكر من الاشتراط المذكور جارٍ أيضاً في القول بالطهارة ثلاثاً مع التجفيف كما هو قول أبي يوسف، فلا جرم أن في التجنيس حِبٌّ فيه خمر غُسل ثلاثاً يطهر إذا لم يبق فيه رائحة الخمر؛ لأنه لم يبق فيه أثرها، فإن بقيت رائحتها لا يجوز أن يجعل فيه من المائعات سوى الخل لأنه بجعله فيه يطهر، وإن لم يغسل لأن ما فيه من الخمر يتحلل بالخل، انتهى.

نعم له ذلك أن يضع ما شاء فيه من مائع وجامد لطهارته من الخمر ظاهراً وباطناً، ثم لعل القول في هذه المسألة تكون الطهارة موقوفة على حصول ظنه بها مع الغسل للمحل من غير تقدير بعدد خاص بالشرط المذكور فيما إذا لم يكن موسوساً، فإن كان موسوساً كفى في الحكم بها غسله ثلاثاً أو سبعاً بالشرط المذكور في تطايرها.

هذا وفي الحاوي القدسي: والأواني ثلاثة أنواع: خزف وخشب وحديد ونحوها، وتطهيرها على أربعة أوجه: حرق وحتّ ومسح وغسل، إن كان الإناء من خزف أو حجر وكان حديداً ودخلت النجاسة في أثنائه يحرق، وإن كان عتيقاً يغسل، وإن كان من خشب وكان جديداً ينحت، وإن كان عتيقاً يغسل، وإن كان من حديد أو صفر أو زجاج أو رصاص وكان صقيلاً يمسح، وإن كان خشناً يغسل، والله أعلم.

[م] **وَلَوْ مَوَّهَ الجديدُ بِالماءِ النَّجِسِ يُمَوَّهُ بِالماءِ الطَّاهِرِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ، فَيَطْهُرُ.**

[ش] في قول أبي يوسف، وقال محمد: لا يطهر أبداً كما في تطايره. وفي الاقتصار على قول أبي يوسف من غير عَزْوٍ إليه إشارة إلى اختياره وليس ببعيد، والمراد بتمويه الجديد بالماء سقايته إلا أن في القاموس: أَمَاهَ العطشان والسكين سقاهما.

[م] **السِّكِّينُ إِذَا مُوِّهَ بماءٍ نَجِسٍ لا تجوزُ الصَّلاةُ معَهُ؛ يَعْني إِذا كانَ فَوْقَ الدِّرْهَمِ.**

[ش] يحتمل أن الضمير المرفوع المستتر في كان راجعاً إلى السكين؛ لأن الأكثر تذكيره كما تقدّم، أي إذا كان السكين يزيد على قدر مقدار الدرهم مساحة لما عُرف من أن المانع من النجاسة الغليظة المائعة ما يزيد على قدر الدرهم مساحة، وإن كان راجعاً إلى الماء النجس الذي يشرب في

ويجوزُ قَطْعُ البِطِّيخِ بِهِ لأَنَّه يَشْرَبُ الماءَ، وَلا يُمْكِنُ إِزالةُ ذَلِكَ الماءِ عَنْهُ بِوَجْهٍ.
وَقَوْلُهُ: وَلا تجوزُ الصَّلاةُ مَعَهُ.

السكين أكثر من قدر الدرهم وزناً عملاً بإطلاق أن ما زاد على قدر الدرهم مطلقاً يكون مانعاً من غير تفصيل بين أن تكون النجاسة كثيفة أو مائعة، وبين أن تكون مقدار الدرهم من حيث المساحة أو الوزن.

وقد عرفت أن المصحح عند المتأخرين التفصيل بين أن تكون النجاسة كثيفة، فيكون المانع ما زاد على قدر الدرهم وزناً، وبين أن تكون مائعة، فيكون المائع ما زاد عليه مساحة. ثم أياً ما كان يتجه أن يقال: فعلى هذا إذا كان الماء النجس الذي موّه السكين به نجس نجاسة خفيفة تجوز الصلاة مع السكين إذا لم يكن السكين أو الماء المذكور مقداراً كبيراً يستفحشه الناس.

[م] **ويجوزُ قَطْعُ البِطِّيخِ بِهِ لأَنَّه يَشْرَبُ الماءَ.**

[ش] أي: يباح قطع البطيخ بالسكين المذكور لأنه لا يتنجس بواسطة قطعه به ليكون إضاعة للمال، والظاهر أن هذا بلا خلاف بينهما لأن تنجس السكين إنما هو بواسطة ما يشربه من الماء النجس، وهو لا يتعدى منه شيء إلى البطيخ بمجرد قطعه به كما سنذكره، وقد كان المناسب ذكره هنا، فيبقى البطيخ على ما هو عليه من الطهارة أصالة، ووضع المسألة في البطيخ اتفاقي، فإن سائر الأشياء الرطبة فضلاً عن الجافّة في هذا الحكم سواء.

نعم الظاهر أن هذا الحكم بالنسبة إلى الشيء الرطب مقيد بما إذا كان قد أزال ما على سطح السكين من البلة النجسة الجارية عليه من الماء النجس بغسل أو مسح على ما ذكرناه مفصلاً في شرح قوله: وكذا إذا أصاب السكين دم فمسح بالتراب يطهر، فليتنبّه لذلك.

وأمّا قوله:

[م] **وَلا يُمْكِنُ إِزالةُ ذَلِكَ الماءِ عَنْهُ بِوَجْهٍ.**

[ش] فلا حاجة إليه ويطرقه أنه ممنوع بالنسبة إلى أبي يوسف، فإن الظاهر أنه يرى إمكان إزالة ذلك الماء عنه بإماهته بالماء الطاهر، وإلا لم يكن ذلك طريقاً إلى تطهيره، لكنه طريق لتطهيره عنده كما هو مذكور في عامّة الكتب.

[م] **وَقَوْلُهُ: وَلا تجوزُ الصَّلاةُ مَعَهُ.**

[ش] تكرار بلا فائدة.

وَلا تَسْري تِلْكَ النَّجاسَةُ إِلى البِطِّيخِ، فَيَجوزُ القَطْعُ بِهِ.

وَفي المحيطِ عَنْ شَمْسِ الأَئِمَّةِ السَّرْخَسيِّ: الأَرْضُ إِذا جَفَّتْ وَلم يَتبَيَّنْ أَثَرُ النَّجاسَةِ تَطْهُرُ، سَواءٌ وَقَعَ عَلَيْها أَثَرُ الشَّمْسِ أَوْ لم يَقَعْ.

الحَصَى إِذَا تَنَجَّسَتْ وَجَفَّتْ وَذَهَبَ أَثَرُها تَطْهُرُ أَيْضاً إِذَا كانَ مُتَداخِلاً في الأَرْضِ.

[م] وَلا تَسْري تِلْكَ النَّجاسَةُ إِلى البِطِّيخِ، فَيَجوزُ القَطْعُ بِهِ.

[ش] وهذا ما أشرنا إليه آنفاً إلى أن المناسب ذكره ثمة كما هو واضح، ثم لم يوجد في نسخة المتن شيء من قوله: ولو موه الحديد بالماء النجس، إلى هنا. ولم يوجد في أخرى شيء من قوله: السكين إلى هنا، فلعله سقط من ناسخهما ما هو ثابت في هذه النسخة التي وقع الشرح عليها حسبما ذكرنا.

[م] وَفي المحيطِ عَنْ شَمْسِ الأَئِمَّةِ السَّرْخَسيِّ: الأَرْضُ إِذا جَفَّتْ وَلم يَتَبَيَّنْ أَثَرُ النَّجاسَةِ تَطْهُرُ، سَواءٌ وَقَعَ عَلَيْها أَثَرُ الشَّمْسِ أَوْ لم يَقَعْ.

[ش] غير أن هذه الطهارة في حق الصلاة بلا خلاف في المذهب، أما في حق جواز التيمم ففيها خلاف، وهذه المسألة قد تقدمت مستوفاة في التيمم وأشرنا ثمة إلى هذا المذكور هنا.

[م] الحَصَى إِذَا تَنَجَّسَتْ وَجَفَّتْ وَذَهَبَ أَثَرُها تَطْهُرُ أَيْضاً إِذَا كانَ مُتَداخِلاً في الأَرْضِ.

[ش] وهذا يفيد أن الحصى كانت غير متداخلة في الأرض بل كانت مطروحة على وجه الأرض تنقل وتحول لا تطهر بالجفاف كما هو المفهوم المخالف لهذا الكلام، وهو كذلك فيما يظهر، فإنَّ الظاهر أنها لا تطهر في هذه الحالة إلا بالغسل كما قالوا في الحجر والآجر إذا كان موضوعاً غير مفروش كما سيأتي، أو بالحرق أو بالمسح إن كان صقيلاً على ما فيه من التفصيل المتقدم.

واعلم أن الحصى بالقصر، قال غير واحد: جمع حصاة، وهي الحجارة الصغيرة الصلبة. فعلى هذا كان ينبغي للمصنف أن يقول: إذا كانت متداخلة في الأرض؛ لأن جمع التكسير في غير العقلاء يلزمه التأنيث كما ذكره أبو حيان. ولعل المصنف أجرى الحصى مجرى اسم الجنس كالنخل في جواز تذكيره وتأنيثه، على أنه لو قيل بأنه من قبيل أسماء الأجناس التي لها واحد من لفظها والفارق بينها وبينه سقوط التاء منها وثبوته في واحدها كما هو ظاهر كلام الزمخشري في شَجَر هو نظيره لكان ممكناً، والله أعلم.

وَلَوْ كانَتِ النَّجاسَةُ تحتَ قَدَمَيْهِ وَتحتَ كُلِّ قَدَمٍ أَقَلَّ مِنْ قَدَرِ الدِّرْهَمِ، وَلَكِنْ لَوْ تجَمَّعَ تَبْلُغُ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ لا تجوزُ الصَّلاةُ.

وَلَوْ كانَتْ في مَوْضِعِ سُجُودِهِ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ كَذَلِكَ أَيْضاً، ذَكَرَهُ في الفَتَاوى.

[م] وَلَوْ كانَتِ النَّجاسَةُ تحتَ قَدَمَيْهِ وَتحتَ كُلِّ قَدَمٍ أَقَلَّ مِنْ قَدَرِ الدِّرْهَمِ، وَلَكِنْ لَوْ تجَمَّعَ تَبْلُغُ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ لا تجوزُ الصَّلاةُ.

[ش] كذا ذكروه، لأن المصلي يستعمل المكان بالصلاة كما يستعمل البدن والثوب فيها، فيمنع فيه ما يمنع فيهما.

قلت: إلا أن هذا إنما يتمشى على أن النجاسة أكثر من قدر الدرهم في موضع إحدى القدمين لا غير لا تجوز صلاته. أما على أنه تجوز كما هو قياس رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة كما في البدائع، ونقله في الذخيرة عن بعضهم لأن المفروض من القيام يتأدى بإحداهما فيجعل وضع الأخرى كالعدم فلا، بل تصح الصلاة هنا بطريق أوْلى. لكن الأول هو الصحيح رواية ودراية؛ لأن القيام مضاف إليهما إذ ليس إحداهما بأن يضاف القيام إليها بأوْلى من الآخرى، فلا جرم أن في الذخيرة، وفي نسخة الإمام الزاهد الصفار: الأصح أنه لا تجوز صلاته، وهكذا كان يفتي الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل. وقال قاضي خان: ولا تجعل كأنه لم يضع. نعم قالوا لو وضع القدم التي موضعها طاهر ورفع القدم التي موضعها نجس وصلى جازت صلاته، فعلى قياس هذا إنما تجمع ما بموضع القدمين إذا وضعهما إلا إذا رفع إحداهما، فتنبه لذلك.

واعلم أيضاً أنه لا خفاء في أن هذا كله فيما إذا كانت النجاسة غليظة. أما إذا كانت خفيفة، ففي تحقق ثبوت المنع لجواز الصلاة في هذه الصورة خلاف لما عُرف من أن المانع منها ما كان كثيراً فاحشاً، وقد قدَّمنا أن بعض الأقوال في حدّه يفيد أنه لو استوعبت موضع جميع القدمين لا يكون كثيراً فاحشاً، بل يكون عفواً. ثم في بعض النسخ: وكذا لو كانت، والأولى فقد كذا.

[م] وَلَوْ كانَتْ في مَوْضِعِ سُجُودِهِ أَقَلَّ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ كَذَلِكَ أَيْضاً، ذَكَرَهُ في الفَتَاوى.

[ش] يريد: ولكن لو تجمع تبلغ أكثر من قدر الدرهم لا تجوز صلاته، إلا أن في إفادة هذا المراد من هذه العبارة قصوراً لا يقصر النظر عن إدراكه. ثم تجيء في هذه المسألة على قياس ما ذكرنا آنفاً أنه إنما يجمع ويمنع إذا كان ما يجب كل من القدمين يبلغ مع ما في موضع السجود ذلك، لكن وضعهما أو وضع الأولى دون الآخرى. أما لو وضع الأخرى دون الأولى، فلا. وتجيء في هذه المسألة أيضاً أنه إنما يجمع ما في موضع السجود مع ما تحت القدمين أو أحدهما في حالة وضعهما إذا كانت في الموضع الذي يباشره في السجود حتى لو كانت في موضع جبهته لا في

وَكَذا الثَّيْلُ والحشِيشُ وَمَا نَبَتَ في الأَرْضِ مَا دامَ قَائِماً عَلى الأَرْضِ يَطْهُرُ بِالجفافِ مُطْلَقاً، ذَكَرَهُ الزَّنْدويستي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وَعَنْ محمَّدِ بْنِ الفَضْلِ: الحمارُ إذا بالَ في المِثْيَلَةِ وَوَقَعَ الظِّلُّ عَلَيْها ثَلاثَ مَرَّاتٍ وَوَقَعَتِ الشَّمْسُ ثَلاثَ مرَّاتٍ، فَقَدْ طَهُرَ.

موضع أنفه، فاقتصر في السجود على أنفه لعذر أو لغير عذر على القول بأن الاقتصار عليه لغير عذر مجزىء لا يجمع مع ما تحت القدمين أو إحداهما، وأن هذا كله إذا كانت النجاسة غليظة.

فإن كانت خفيفة، فالظاهر الجواز؛ لأن الظاهر أن القدر المذكور ليس بكثير فاحش. ثم هذه المسألة والتي قبلها مفقودتان من بعض النسخ، ويشهد لهذه النسخة عدم التناسب الخاص بينهما وبين ما قبلهما وما بعدهما مع ذكر الأولى فيما سيأتي لو اطرد من المصنف المراعاة لمثل ذلك.

[م] **وَكَذا الثَّيْلُ والحشِيشُ وَمَا نَبَتَ في الأَرْضِ مَا دامَ قَائِماً عَلى الأَرْضِ يَطْهُرُ بِالجفافِ مُطْلَقاً، ذَكَرَهُ الزَّنْدويستي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.**

[ش] الثيل ـ بالثاء المثلثة ـ ضرب من النبت له ورق كورق البرّ إلا أنه أقصر ونباته يفرش على الأرض ويذهب ذهاباً بعيد ويشتبك حتى يصير كاللبدة، وله عقد كثيرة وأنابيب صغار ولا يكاد ينبت إلا على ماء أو موضع تحته ماء. والحشيش من الكلأ اليابس ويدخل فيما نبت من الأرض الشجر. والحلا ـ بالقصر ـ وهو الرطب من الكلأ، فالكلأ بالقصر والهمز يطلق على الرطب واليابس.

وإذا كان اليابس مما يطهر بالجفاف، فالرطب بطريق أولى، فلا جرم أن نصَّ في الخلاصة وغيرها على أنه إذا لم يصب الشجر والكلأ ماء اختلفوا فيه، والمختار أنه يطهر بالجفاف ما دام قائماً على الأرض وبعد ما قطع لا يطهر إلا بالغسل، وعلى هذا فطهارة هذا النابت منها القائم عليها بالجفاف بعد ما أصابه الماء أظهر. ولعلَّ قوله: (مطلقاً) إشارة إلى هذا.

ثم من المعلوم أن هذا مشروط بما إذا لم تبق للنجاسة بذلك أثر كما صرَّح به قاضي خان في الشجر.

[م] **وَعَنْ محمَّدِ بْنِ الفَضْلِ: الحمارُ إذا بالَ في المِثْيَلَةِ وَوَقَعَ الظِّلُّ عَلَيْها ثَلاثَ مَرَّاتٍ وَوَقَعَتِ الشَّمْسُ ثَلاثَ مرَّاتٍ، فَقَدْ طَهُرَ.**

[ش] أي: ذلك المكان أو الثيل، وإلَّا فالأوجه الظاهر قد طهرت.

والمثيلة ـ بفتح الميم وكسر الثاء المثلثة ـ اسم مكان النبت المذكور، وهذا ذكره عنه غير واحد، ومشى عليه قاضي خان من غير عزوٍ إليه ولا ذكر لغيره، وذكر مكان الظل المطر. والطل

وَكَذا الحَجَرُ وَالآجُر إِذَا كانَ مَفْروشاً يَطْهُر بِالجفافِ، فَإِنْ كانَ مَوْضوعاً يُنْقَلُ وَيُحَوَّلُ لا بُدَّ مِنَ الغَسْلِ أَوْ مَا يَقُومُ مَقامهُ مِنْ مَسْحٍ في الحجَرِ إِنْ كانَ صَقِيلاً، أَوْ حَرْقٍ فِيهما لِفَقْدِ المَعْنى الَّذي يَلْحَقُه بِالأَرْضِ في ذَلِكَ الحكْمِ حَينَئِذٍ، وَكَذا اللَّبِنَةُ إِذا كانَتْ مَفْروشَةً جازَتْ الصَّلاةُ عَلَيْها بَعْدَ الجفافِ.

وَذَكَر في مَوْضعٍ آخَرَ إِنْ كانَ الحجَرُ يَتَشرَّبُ النَّجاسَةَ يَطْهُر بِالجفافِ، وَإِنْ كانَ لا يَتَشرَّبُ لا يَطْهُر إِلا بالغَسْلِ.

ـ بفتح الطاء المهملة وتشديد اللام ـ المطر الضعيف.

وظاهر هذا أنه لا يطهر عنده بمجرد الجفاف، ويشهد له ما في شرح الزاهدي: أصابتها نجاسة وفيها إذخر فجفت، قال أبو بكر محمد بن الفضل: لا تجوز الصلاة عليها، كاللبد. وقال أبو بكر بن حامد: يجوز لأنه تابع للأرض، انتهى. وعلى هذا مشى في الخلاصة حيث قال: وفي الأرض إذا جفّت طهرت، سواء كان في الأرض نابت أو لم يكن. وهو أيضاً مقتضى ما مشى عليه فيها. وفي الخانية أيضاً من أن الكلأ يطهر بالجفاف من غير تقييد بغسل سابق.

نعم الظاهر أن الغسل أوْلى، وأنه إذا أصابها وابل ـ وهو المطر العظيم القدر ـ مرة واحدة ثم جفت بشمس أو غيره ولم يبق لذلك أثر يطهر، والله تعالى أعلم.

[م] **وَكَذا الحَجَرُ وَالآجُر إِذَا كانَ مَفْروشاً يَطْهُر بِالجفافِ.**

[ش] لأنه صار كوجه الأرض لاتصاله بها اتصال قرار، فيأخذ حكمها في هذا الأمر، فإنْ قلع بعد ذلك هل يعود نجساً؟ فيه روايتان.

قلت: والأشبه عدم العود.

[م] **فَإِنْ كانَ مَوْضوعاً يُنْقَلُ وَيُحَوَّلُ لا بُدَّ مِنَ الغَسْلِ أَوْ مَا يَقُومُ مَقامهُ مِنْ مَسْحٍ في الحجَرِ إِنْ كانَ صَقِيلاً، أَوْ حَرْقٍ فِيهما لِفَقْدِ المَعْنى الَّذي يَلْحَقُه بِالأَرْضِ في ذَلِكَ الحكْمِ حَينَئِذٍ، وَكَذا اللَّبِنَةُ إِذا كانَتْ مَفْروشَةً جازَتْ الصَّلاةُ عَلَيْها بَعْدَ الجفافِ.**

[ش] دون التيمم لما ذكرنا بخلاف ما إذا كانت موضوعة تنقل وتحول لفقد المعنى المذكور، ولو ذكرها مع الآجر لاستغنى عن ذكرها ثانياً، مع أن في ذكر كل منهما غنية عن ذكر الآخر.

[م] **وَذَكَر في مَوْضعٍ آخَرَ إِنْ كانَ الحجَرُ يَتَشرَّبُ النَّجاسَةَ يَطْهُر بِالجفافِ، وَإِنْ كانَ لا يَتَشرَّبُ لا يَطْهُر إِلا بالغَسْلِ.**

الماءُ وَالترابُ إِذا كانَ أَحَدهما نَجِساً، فَالطِّينُ نَجِسٌ.

الطِّينُ النَّجِسُ إِذا جُعِلَ مِنْهُ الكُوزُ أَو القِدْرُ فَطُبِخَ يَكونُ طاهِراً.

وَلَوْ أُحْرِقَتِ العَذِرَة أَوِ الرَّوْثُ فَصارَ رَماداً أَوْ ماتَ الحِمارُ في المَمْلَحَةِ فَصارَ مِلْحاً أَوْ

[ش] وعلى هذا مشى قاضي خان من غير تقييد بكونه مفروشاً أو موضوعاً.

ويظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له أن محل هذا التفصيل المفروش، أما الموضوع فإن كان لا يتشرب فلا بدّ من الغسل أو ما يقوم مقامه إذا كان المحل قابلاً لذلك كما تقدم، ويأتي مثله في المفروش أيضاً. وإن كان يتشرب يجري فيه الخلاف السابق بين أبي يوسف ومحمد في أنه لا يطهر عند محمد أصلاً، ويطهر عند أبي يوسف إذا غسله ثلاثاً وجففه بعد كل مرة، والله سبحانه أعلم.

[م] **الماءُ وَالترابُ إِذا كانَ أَحَدهما نَجِساً، فَالطِّينُ نَجِسٌ.**

[ش] قال في الخلاصة: وبه أخذ الفقيه أبو الليث، ورُوي عن أبي يوسف، انتهى. وذكره في الذخيرة عن أبي القاسم، ونصَّ في محيط رضي الدين والفتاوى الخانية وغيرهما على أنه الصحيح. قال في المحيط: لأن النجاسة لا تزول عن أحدهما بالاختلاط بخلاف السرجين إذا جُعل في الطين للتطيين لا ينجس لأن فيه ضرورة إلى إسقاط اعتبار نجاسته أن ذلك النوع لا يتهيأ إلا به، انتهى. وقيل: الطين طاهر. وفي شرح الزاهدي: وعليه الأكثر. وجعل هذا في الذخيرة والخلاصة قول أبي نصر محمد بن سلام، وكان الفقيه أبو بكر الإسكاف يقول: العبرة للماء. وفي الخلاصة: وقد قيل عكس هذا. وفي شرح الزاهدي ومنية المفتي: وقيل: العبرة للغالب.

[م] **الطِّينُ النَّجِسُ إِذا جُعِلَ مِنْهُ الكُوزُ أَو القِدْرُ فَطُبِخَ يَكونُ طاهِراً.**

[ش] كذا في الفتاوى الخانية من غير ذكر خلاف ولا تعليل، فيحتمل أن يكون هذا على قول محمد لا على قول أبي يوسف كما في المسائل الآتية، وإنما اقتصر عليه لأنه المختار كما ستعلم، وحينئذ فالعلّة في الطهارة الاستحالة. ويحتمل أن يكون متفقاً عليه بينهما، وحينئذ فالعلّة أن كل النار البلة النجسة منه إلحاقاً له بالأرض إذا أصابتها نجاسة وجفّت بالشمس كما قالوا في تنور بال فيه صبي أو مسح بخرقة مبتلة نجسة ثم ألصق فيه العجين بعد ذهاب البلة النجسة بالنار لا يتنجس الخبز لهذا المعنى، ولم يخصوا هذا الجواب بواحدٍ منهما. ثم في الخانية: فإن ألصقت الخبز بالتنور حال قيام البلة، فالخبز نجس. وقيل: إن كان الخبز خبز حنطةٍ أو شعير لا يتنجس، وإن كان الخبز خبز الأرُزّ والحاورش يتنجس، لأن ذلك ينشف، انتهى. والأوّل أوْلى.

[م] **وَلَوْ أُحْرِقَتِ العَذِرَة أَوِ الرَّوْثُ فَصارَ رَماداً أَوْ ماتَ الحِمارُ في المَمْلَحَةِ فَصارَ مِلْحاً أَوْ**

وَقَعَ الرَّوْثُ في البئرِ فَصارَ حَمْأَةً زالَتِ النَّجاسَةُ وَطَهُرَتْ عِنْدَ محمَّدٍ خِلافاً لأبي يُوسُفَ، حَتَّى لو أَكَلَ الملْحَ أَوْ صَلَّى عَلى ذَلِكَ الرَّمادِ جازَ. وَلَوْ وَقَعَ ذَلِكَ الرَّمادُ في الماءِ الصَّحيحِ أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ.

وَقَعَ الرَّوْثُ في البئرِ فَصارَ حَمْأَةً زالَتِ النَّجاسَةُ وَطَهُرَتْ عِنْدَ محمَّدٍ خِلافاً لأبي يُوسُفَ، حَتَّى لو أَكَلَ الملْحَ أَوْ صَلَّى عَلى ذَلِكَ الرَّمادِ جازَ. وَلَوْ وَقَعَ ذَلِكَ الرَّمادُ في الماءِ الصَّحيحِ أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ.

[ش] وذكر في الذخيرة ومحيط رضي الدين قول أبي حنيفة مع محمد، وكلام صاحب الهداية في التجنيس طاهر في اختيار قول أبي يوسف، واختار قول محمد كثير من المشايخ ونصّوا على أن عليه الفتوى وهو كذلك، فإن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، والحقيقة تنتفي بانتفاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل؟ ولا شك أن الملح غير العظم، والملح والرماد غير الرَّوث ونظيره في الشرع العصير طاهر فيصير جمراً فيتنجس ويصير خلافاً فيطهر، فدلَّ هذا على أن بتبدّل الوصف يستدل على تبدل العين، ويستتبع ذلك تبدل الحكم.

ثم لا يخفى أن القول بجواز أكل الملح المذكور والصلاة على الرماد المذكور اختيار لقول محمد، ويلزم عليه أنه لو وقع ذلك الملح أو الرماد في الماء لا يتنجس، والقول بأن ماء البئر يتنجس بوقوع ذلك الملح أو الرماد فيه اختيار لقول أبي يوسف، ويلزم عليه أنه لا يجوز أكل ذلك الملح ولا الصلاة على ذلك الرماد، فهذا التفصيل مع عدم ظهور موجبه إحداث قول ثالث وفيه خلاف معروف في الأصول.

والحمأة: بفتح الحاء المهملة والميم والهمزة: الطين الأسود المتغير بمجاورة الماء، والله أعلم.

تَنْبِيهٌ:

في خزانة الفتاوى: التنور لو أحمي بالعذرة أو بالحطب النجس عند أبي يوسف يحمى بالحطب الطاهر ثلاث مرات. وعند محمد: لا يطهر، انتهى.

قلت: وهو مشكل، أما أولاً فإنَّ الذي يظهر أنه لا يتنجس على قول محمد؛ لأن غاية ما في هذا أن التنور يتشرب الحرارة الناشئة من النار المتوقدة من النجس ويصيب سطحه من داخل فتحها ولهبها، وذلك ليس بعين النجاسة. وأما ثانياً، ففي الذخيرة وغيرها أن الشيء المبتلّ والإنسان المبتل بدنه بالماء والعرق إذا حصلا في المربط في الشتاء فجف ذلك الشيء والبدن من حر المربط لا يتنجس ذلك الشيء ولا البدن عند عامّة المشايخ، إلا أن يظهر أثره كصفرة ظهرت فيهما بعد إدخالهما المربط إذا يبس، فإن هذا يتنجس لأنه صار متجمّداً بظهور الأثر فيه، فملاحظة هذا يفيد

وَكَذا الآجُرُّ يَطْهُر بِالغَسْل وَبِالجفافِ طَاهِرٌ، حَتَّى لَوْ وقَعَتْ مِنْهُ قِطْعَةٌ في الماءِ يَنْجُسُ، كَذَا ذَكَرَهُ في المحيطِ.

عدم تنجس التنور في هذه المسألة بطريق أوْلى، وإذا لم يحكوا في المسألة المذكورة خلافاً بينهما فهذه بعدم حكاية الخلاف أجدر.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولا بأس بإلزاق الخبز في التنور المسعر بالأخثار إذا رُشّ بالماء، انتهى. وليس هذا التقييد بظاهر الوجه، والله سبحانه أعلم.

فرعان:

على قول محمّد: أحدهما في المبتغى أيضاً وغيره: العذرات إذا دُفنت في الأرض حتى صارت تراباً تطهر.

ثانيهما في شرح الزاهدي: جعل الدهن النجس في الصابون يفتى بطهارته لأنه تغير، والتغير مطهر عند محمد، فيفتي به للبلوى.

[م] **وَكَذا الآجُرُّ يَطْهُر بِالغَسْل وَبِالجفافِ طَاهِرٌ، حَتَّى لَوْ وقَعَتْ مِنْهُ قِطْعَةٌ في الماءِ يَنْجُسُ، كَذَا ذَكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش] أما صحة هذا النقل ـ والله أعلم بها ـ فإنَّ الظاهر كما ذكرنا من أول الكتاب إلى هنا أنه يريد المحيط البرهاني، وإلى الآن لم أقف عليه نفسه، ولا ذكر لهذه المسألة في محيط رضي الدين السرخسي.

ثم الذي يظهر أن هذا الحكم المذكور للآجر ليس مطلقاً هو بل له فيما إذا كان مركباً وطهر بالجفاف طرداً لإحدى الروايتين المذكورتين في الأرض إذا أصابتها نجاسة وذهب أثرها ثم أصابها الماء أنها تعود نجسة في هذا أيضاً؛ لأن الآجر لما ألحق بالأرض في الحكم بالتطهير حالة الجفاف ألحق بها في الحكم بعد إصابة الماء بعد الجفاف.

وأما على الرواية المقابلة لهذه الفائدة بأنها لا تعود نجسة فيتفرع عليها طهارته أيضاً، وقد أفدناك اختلاف المشايخ في التصحيح. وأما إذا طهر بالغسل مركباً أو موضوعاً، فإن كان قديماً مستعملاً لا يتشرب النجاسة، فينبغي أن لا تكون في عدم تنجس الماء القليل بوقوع قطعة منه فيه ولا في بقاء الآجر المذكور على طهارته خلافاً لزوال النجاسة عن الظاهر مع ظاهره الباطن لعدم دخول النجاسة إليه، وإن كان جديداً وغسله ثلاث مرات مع التجفيف في كل مرة فإن فرعنا على قول محمد فهو ليس بطاهر لا ظاهراً ولا باطناً.

حِمارٌ بالَ في الماءِ فَيُصِيبُ مِنْ ذَلِكَ الرَّشِّ ثَوْبَ إِنْسانٍ لا يَمْنَعُ الصَّلاةَ حتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ بَوْلٌ، وَبِهِ أخذَ الفَقِيهُ.

وَفي فَتاوَى قَاضي خان: إِذا بالَ في ماءٍ رَاكِدٍ فَأصابَ الرَّشُّ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ يَمْنَعُ.

وَعَنْ محمَّدِ بْنِ الفَضْلِ: إِذَا كانَ في رِجْلِ الفَرَسِ نَجاسَةٌ نَحْوَ السَّرْجِينِ، فَمَشى عَلى الماءِ فَأصابَ ثَوْبَ الرَّاكِبِ صارَ الثَّوْبُ نَجِساً، سَواءَ كانَ الماءُ رَاكِداً أَوْ جارِياً. وَإِنْ لم يَكُنْ في رِجْلِه نَجاسةٌ لا يَضَرُّه.

وَسُئِلَ أَبُو نَصْرٍ عَمَّنْ يَغْسِلُ الدَّابَّةَ فَيُصيبَهُ مِنْ ذَلِكَ الماءِ أَوْ عَرَقِهَا؟ قالَ: لا يَضُرّه، قيلَ:

وإن فرعنا على قول أبي يوسف فهو طاهر ظاهراً وباطناً، فلا ينجس الماء القليل بوقوع قطعة منه فيه، فلا نقول على إطلاق ما نقله المصنف مع ظهور ما فيه من الخطأ كما بيناه، فتأمله.

[م] حِمارٌ بالَ في الماءِ فَيُصِيبُ مِنْ ذَلِكَ الرَّشِّ ثَوْبَ إِنْسانٍ لا يَمْنَعُ الصَّلاةَ حتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ بَوْلٌ، وَبِهِ أخذَ الفَقِيهُ.

[ش] أبو الليث، لأن الأصل يقين الطهارة، فلا يعارضه شك إصابة النجاسة. والمسألة في الذخيرة وغيرها، ومما يقع اليقين بأنه بول أن يظهر لون البول في الثوب.

[م] وَفي فَتاوَى قَاضي خان: إِذا بالَ في ماءٍ رَاكِدٍ فَأصابَ الرَّشُّ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ يَمْنَعُ.

[ش] هو فيها بمعناه، وجعل فيها وفي غيرها أيضاً القول بأنه لا يفسد الثوب ما لم يتيقن أنه بول جواباً للمسألة فيما إذا بال في ماءٍ جارٍ.

[م] وَعَنْ محمَّدِ بْنِ الفَضْلِ: إِذَا كانَ في رِجْلِ الفَرَسِ نَجاسَةٌ نَحْوَ السَّرْجِينِ، فَمَشى عَلى الماءِ فَأصابَ ثَوْبَ الرَّاكِبِ صارَ الثَّوْبُ نَجِساً، سَواءَ كانَ الماءُ رَاكِداً أَوْ جارِياً. وَإِنْ لم يَكُنْ في رِجْلِه نَجاسةٌ لا يَضَرُّه.

[ش] نقله عنه في الذخيرة، وسيأتي في الجواب من إصابة الثوب بما انتضح من الماء الجاري بواسطة رمي الحجر الملطخ بالعذرة فيه ما يخالف جواب ابن الفضل في هذه المسألة إذا كان في رجل الفرس سرقين، وهو الزبل كما تقدم، وكان الماء جارياً. والفرس يقع على الذكر والأنثى كما ذكره الجوهري وغيره، فلتذكير ضميره مساغ ظاهر.

[م] وَسُئِلَ أَبُو نَصْرٍ عَمَّنْ يَغْسِلُ الدَّابَّةَ فَيُصيبَهُ مِنْ ذَلِكَ الماءِ أَوْ عَرَقِهَا؟ قالَ: لا يَضُرّه، قيلَ:

وَإِنْ كانَتْ تَمَرَّغَتْ في بَوْلها أَوْ رَوْثِها؟ قالَ: إِذا جَفّتْ وَتَناثَرَتْ وَذَهَبَ عَيْنُها لا يَضُرّه أَيْضاً.

وَفي الذَّخيرَةِ: إِذَا أُلْقِيَ الحجَرُ الملطَّخُ بِالعَذَرَةِ في الماءِ الجَاري فَارْتَفَعَتْ قَطراتٌ، فَأصابَ ثَوْبُ إِنْسانٍ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، قالَ أَبُو بَكْرٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يَجِبُ غَسْلُه إِلا أَنْ يَظْهَرَ فيهِ لَوْنُ النَّجاسَةِ.

وَقالَ نَصيرٌ: عَلَيْهِ غَسْلُهُ، ....

وَإِنْ كانَتْ تَمَرَّغَتْ في بَوْلها أَوْ رَوْثِها؟ قالَ: إِذا جَفّتْ وَتَناثَرَتْ وَذَهَبَ عَيْنُها لا يَضُرّه أَيْضاً.

[ش] لا خفاء في أن كون ما يصيب الإنسان من عرق الدابة المأكولة اللحم ولو مع الكراهة، كالفرس، أو من غسالتها وغسالة ما سوى الكلب والخنزير من غير المأكول اللحم، ولو مع الكراهة إذا لم يكن في ذلك نجاسة عيناً ولا أثراً من روث أو بول أو غيرهما طاهراً، فإن الأصل الطهارة. فقد فُقِدَ ما ينسخها يؤكده مع علاوة ثبوت ضرورة المخالطة في البعض. وأما كون ما يصيبه من عرق البغل والحمار إذا خلا عن نجاسة طاهرة عيناً وأثراً ظاهراً أيضاً قد تقدم أنه القول الصحيح. وأما عرق ما سواهُما من غير المأكول، فهو نجس إلا أن الظاهر أن السؤال إنما وقع عن غسالة وعرق ما يقع عليه اسم الدابة عرفاً عاماً من ذوات الحوافر من الخيل والبغال والحمير كما ذكره غير واحد من العلماء.

وتمرغت الدابة: تمعّكت. والضمير في قوله: إذا جفت راجع إلى النجاسة، بدليل ما بعده من المعطوفات.

[م] وَفي الذَّخيرَةِ: إِذَا أُلْقِيَ الحجَرُ الملطَّخُ بِالعَذَرَةِ في الماءِ الجَاري فَارْتَفَعَتْ قَطراتٌ، فَأصابَ ثَوْبُ إِنْسانٍ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ، قالَ أَبُو بَكْرٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يَجِبُ غَسْلُه إِلا أَنْ يَظْهَرَ فيهِ لَوْنُ النَّجاسَةِ.

[ش] هو فيها بمعناه، ثم فيها: قال الفقيه أبو الليث: وبه نأخذ، انتهى. ومشى على هذا قاضي خان وغيره، وهذا ما وعدنا به من الجواب المخالف لجواب ابن الفضل في مسألة إصابة الثوب مما ارتفع من قطر الفرس في الماء الجاري إذا كان في رجله سرجين، ونقل في الذخيرة أيضاً عن الجامع الأصغر أن خلفاً سئل عن هذه المسألة فقال: إن كان ما أصابه من الماء المتصل بالحجر فسد، وإن كان من غير ذلك لم يفسد، وإن لم فأحب إليَّ أن يغسله، ولو صلّى فيه ولم يغسله وسِعَه، انتهى.

ولا يخفى أن هذا الجواب في هذه المسألة يتأتى في المسألة المذكورة أيضاً.

[م] وَقالَ نَصيرٌ: عَلَيْهِ غَسْلُهُ.

وَذَكَرَ في المُغْني: وَلَيْسَ بَوْلُ الخفَّاشِ وَخُروءه بِشَيْءٍ.

[ش] قيل: وهكذا رُوي عن محمد، ذكره في الذخيرة أيضاً، ويوافقه ما فيها أيضاً. وعن الفقيه أبي جعفر في المدر: إذا أصابه نجاسة فطُرِح في الماء فأصاب ثوب إنسان مع جواز الصلاة إذا كان أكثر من قدر الدرهم، انتهى.

وهذا الجواب يوافق جواب ابن الفضل في المسألة المشار إليها أيضاً، ولعلَّ أشبه الأجوبة جواب خلف.

[م] وَذَكَرَ في المُغْني: وَلَيْسَ بَوْلُ الخفَّاشِ وَخُروءه بِشَيْءٍ.

[ش] وكذا في التجريد والإيضاح ومحيط رضي الدين، وتقدَّمت هذه المسألة في مسائل فصل إذا وقعت في البئر نجاسة بلفظ: وخرءُ الخفاش وبوله لا يفسد. وكذا في الخانية وغيرها، لكن بلفظ: لا يفسد الماء والثوب لتعذر الاحتراز منه. ولفظ آخرين منهم صاحب البدائع: وبول الخفافيش وخرؤها ليس بنجس لتعذر صيانة الثياب والأواني عنها، لأنها تبول في الهواء وهو فَأْرَة طيَّارَة، فلهذا تبول، انتهى. والأمر في ذلك قريب، فإن الكلّ متفقون على أنه لا يضر الثوب ولا الماء. وحكى بعض شارحي القدوري عن فتاوى الحجة إجماع المتقدمين والمتأخرين على هذا.

نعم، كلامهم يشير إلى أنه قد كان مقتضى الأصل أن يكون بوله وخرؤه نجسين، لكن سقطت نجاستهما للضرورة، وهو متجه على القول بأنه لا يؤكل كما عزاه في الذخيرة إلى بعض المواضع معللاً بأن له ناباً، ومشى عليه قاضي خان، لكن في غاية البيان: وفيه نظر؛ لأن كل ذي ناب ليس بمنهي عنه إذا كان لا يصطاد بنابه، انتهى. وأن المراد بذي الناب المحرم أكله السبع الذي يفترس بنابه كما ذكروا، وهذا ليس كذلك. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: وأمّا الخفاش، فيؤكل عند البعض وعند البعض لا. ونقل العبادي من الشافعية عن محمد بن الحسن أنه حلال؛ لأنه يتقوت بالحلال غالباً، ثم قال: وهذا محتمل على أصلنا، وإليه مال أكثر أصحابنا، انتهى.

وعلى هذا، فلا إشكال في طهارة بوله وخرئه على قوله، بل وعلى قولهما أيضاً إن كانا يريان حلّ أكله.

نعم، قال البيهقي: صحَّ عن عبد الله بن عمرو بن العاص موقوفاً عليه لا يقتلوا الضفادع، فإن نقيقها تسبيح. ولا تقتلوا الخفاش، فإنه لما خرب بيت المقدس قال: يا ربّ سلطني على البحر حتى أغرقهم. ثم قال: إسناده صحيح، انتهى. فقد يقال: إذا قلنا بأن هذا حكم الرفع، فالحيوان إذا نهى عن قتله لا لحرمته ولا لضرر فيه كان ذلك لتحريم لحمه. ثم القول بأن خرؤه ليس بنجس مع أنه لا يؤكل لحمه ماشٍ على أحد القولين في خُرءِ ما لا يؤكل لحمه من الطيور كما تقدّم.

وَكَذا دَمُ البَقِّ وَالبراغيثِ لَيْسَ بِشيءٍ، وَإِنْ كَثُرَ.

وَلَوْ صَلَّى وَمَعهُ شَعْرُ إِنْسانٍ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ جازَتْ الصَّلاةُ، وَبِهِ أَخَذَ الفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ، وَأَبُو القاسِمِ الصَّفّارِ، وَعَنْ أَبي حَنِيفَةَ لا يجوزُ، وَبِهِ أَخَذَ نَصِيرٌ.

أما على القول بأن خرءها نجس نجاسة خفيفة، فينبغي أن يكون على هذا التقدير خرء الطيور خرء الخفاش كذلك. ثم إذا كان قصد المصنف ذكر العبارتين المشار إليهما للمشايخ في كتابه كما فعل صاحب الخلاصة فيها كان المناسب ذكر ما هنا هناك، على أن هذا مفقود في بعض النسخ. وكذا المسألة التي تليه؛ أعني قوله:

[م] **وَكَذا دَمُ البَقِّ وَالبراغيثِ لَيْسَ بِشيءٍ، وَإِنْ كَثُرَ.**

[ش] كذا أطلقه كثير من مشايخنا، فيشمل ما كان في البدن والثوب تعمّد إصابته أو لم يتعمد؛ لأنه ليس بدم مسفوح في الأصل، والنجس هو الدم المسفوح كما تقدم عن محيط رضي الدين وغيره: ولعموم البلوى وعسر الاحتراز منه. وكان في قوله: (وإن كثر) تعريضاً عن جماعة من الشافعية أنه لا يُعفى عن الكثير منه عمداً كان أو غير عمد، لكن ذكر النووي في المنهاج أن الأصح عند المحققين منهم العفو مطلقاً؛ يعني سواء كان قليلاً أو كثيراً. وظاهره أيضاً يشمل ما إذا كان عمداً أو غير عمد، لكن ذكر في التحقيق: ولو قتل قملاً أو نحوه في ثوبه أو بدنه أو حمل ثوباً فيه دم براغيث أو صلّى عليه إن كثر دمه صر، وإلا فلا على الأصح.

وقد تقدم تفسير البق، والبراغيث جمع برغوث ـ بالضم ـ والفتح قليل، وهو معروف.

[م] **وَلَوْ صَلَّى وَمَعهُ شَعْرُ إِنْسانٍ أَكْثَرُ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ جازَتْ الصَّلاةُ، وَبِهِ أَخَذَ الفَقِيهُ أَبُو جَعْفَرٍ، وَأَبُو القاسِمِ الصَّفّارِ.**

[ش] وعليه اعتمد الكرخي، لأنه ظاهر كما تقدم ويأتي أيضاً.

[م] **وَعَنْ أَبي حَنِيفَةَ لا يجوزُ.**

[ش] وهو في الذخيرة بلفظ: ورُوي عن الحسن عن أبي حنيفة أن شعر الإنسان إن كان بحيث لو بُسط أخذ أكثر من قدر الدرهم، لا تجوز صلاته.

[م] **وَبِهِ أَخَذَ نَصِيرٌ.**

[ش] وأفاد في الذخيرة عن محمد: فيه روايتين أيضاً للطهارة والنجاسة، وأن إمام الهدى أبو منصور أخذ برواية النجاسة.

وَجِرَّةُ البَعيرِ كَسِرْجِينِهِ. مَرارَةُ كَلِّ حَيوانٍ كَبَوْلِهِ.

قلت: ثم الأظهر القول بطهارته، وقد قدمنا في شرح قول المصنف: ورُوي عن محمّد امرأة صلت وفي عنقها قلادة فيها سن أسد أو ثعلب أو كلب جازت صلاتها. عن البدائع وغيرها أنها الرواية الصحيحة، وعن الفتاوى الخانية: أنها ظاهرُ الرواية. وبيان الوجه في ذلك فاستذكره بالمراجعة.

[م] **وَجِرَّةُ البَعيرِ كَسِرْجِينِهِ.**

[**ش**] بكسر الجيم وقد تفتح، وهي ما يخرجه من جوفه إلى فمه فيأكله ثانياً، ويقال فيه اجترّ وأجرّ؛ أي جرته بمنزلة بعره في الحكم. وفي الذخيرة نقلاً من النوازل: **البعير** إذا اجترَّ فأصاب الثوب فحكمه حكم سرجينه؛ لأنه قد واراه في جوفه. ألا ترى أن ما يواري جوف الإنسان وإن كان ماءً ثم قاء كان حكمه حكم بوله، كذا هنا. وهذا الجواب مستقيم على ظاهر الرواية غير مستقيم على رواية الحسن استدلالاً بمسألة القيء، فإن أصحابنا جعلوا القيء على ظاهر الرواية كالعذرة والبول،حتى قالوا: القيء إذا أصاب ثوبه أو بدنه أكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلاة معه. وعلى رواية الحسن لم يجعله كذلك، كان التقدير فيه بالكثير الفاحش على روايته، ووجه ذلك أن القيء في الأصل طعام طاهر، وقد تغيَّر هو عن حاله، فلا هو طعام طاهر على الكمال ولا استحال غائطاً على الكمال، فلا يعطى له درجة الطعام الطاهر ولا درجة البول والغائط، بل يُحكم له بحكم التخفيف ليكون حكمه مأخوذاً من كِلا الأصلين، فيتقدر فيه بالكسر الفاحش كما في سائر النجاسات الخفيفة، انتهى.

قلت: وإذا كان حكم جرة البعير كحكم بعره، فيكون ذلك نجساً نجاسة غليظة عند أبي حنيفة، ومخففة عندهما كما هذا الاختلاف بينهم في بعره.

[م] **مَرارَةُ كَلِّ حَيوانٍ كَبَوْلِهِ.**

[**ش**] فإن كان بوله نجساً نجاسة غليظة، فهي كذلك. وإن كان نجساً نجاسة خفيفة أو طاهراً، فهي كذلك خلافاً ووفاقاً. ومن فروع هذا ما ذكروا فيما إذا دخل المرارة ـ يعني مرارة ما يؤكل لحمه ـ في إصبعه لقرحة يكره ذلك في قول أبي حنيفة؛ لأن عنده لا يباح التداوي ببول ما يؤكل لحمه، ولا يكره عند أبي يوسف لأنه يباح به التداوي عنده. وفي الذخيرة والفتاوى الخانية، والفقيه أبو الليث أخذ بقول أبي يوسف لمكان الحاجة. وفي الخلاصة: وعليه الفتوى.

قلت: وقياس قول محمد: لا يكره ذلك مطلقاً لطهارة بول ما يؤكل لحمه عنده كما تقدّم، وكان للعلم به لم يذكره هو لا، وقد حكاه في القنية حيث ذكر فيها: قيل: مرارة الشاة كالدم، وقيل: كبولها خفيفة عندهما، طاهرة عند محمد.

وَإِذا وَقَعَ جِلْدُ إِنْسانٍ في الماءِ القَليلِ إِنْ كانَ مِقْدارُ ظُفْرٍ أَفْسَدَهُ. وَالظُّفُر لَوْ وَقَعَ بِنَفْسِهِ لا يُفْسِدُهُ.

وَفي أَسْنانِ الآدَمِيِّ اخْتِلافُ المشايخِ.

وَفي البقَّالي: قِطْعَةُ جِلْدِ كَلْبٍ إِذَا التزَقَ لِجِراحَةٍ في الرَّأْسِ يُعيدُ ما صلّى بِهِ.

[م] وَإِذا وَقَعَ جِلْدُ إِنْسانٍ في الماءِ القَليلِ إِنْ كانَ مِقْدارُ ظُفْرٍ أَفْسَدَهُ.

[ش] وقد تقدم ذكر المصنف لهذه المسألة سالفاً في فصل النجاسة، وتكلمنا عليه ثمة بما فيه كفاية، ولم تكن به حاجة إلى تكريرها هنا.

[م] وَالظُّفُر لَوْ وَقَعَ بِنَفْسِهِ لا يُفْسِدُهُ.

[ش] يعني: بعد أن لا تكون عليه رطوبة نجسة. ثم في محيط رضي الدين: لأنه عظم. وفي غيره: لأنه عصب، وهو الذي يشهد له فن التشريح.

[م] وَفي أَسْنانِ الآدَمِيِّ اخْتِلافُ المشايخِ.

[ش] أي: في طهارتها أو نجاستها إذا كانت منفصلة عنه اختلاف بينهم، وكذا بين الصاحبين كما قدّمناه في شرح المسألة المشار إليها آنفاً، وقال محمد بنجاستها حتى لو كانت أكثر من قدر الدرهم وصلى معها لا تجوز صلاته، وبه أخذ الفقيه أبو الليث. وقال أبو يوسف بطهارته، ومشى عليه غير واحد من المشايخ، ونقلنا من محيط رضي الدين أنه الأصح، وبينّا الوجه في ذلك في شرح المسألة المذكورة، فراجع الجملة منه.

[م] وَفي البقَّالي: قِطْعَةُ جِلْدِ كَلْبٍ إِذَا التزَقَ لِجِراحَةٍ في الرَّأْسِ يُعيدُ ما صلّى بِهِ.

[ش] هذا في الذخيرة بلفظ: وفي البقالي قيل: وقطعة جلد طلب تلزق على الجراحة في الرأس فيبست أنه كالدباغ ويعيد ما صلى قبل ذلك، انتهى. وهو يفيد إعادة ما صلّى قبل ذلك ـ يعني من الفرائض والواجبات والسّنن ـ إذا لم يخرج وقتها أو خرج، وكان القضاء فيها مشروعاً، وتلك القطعة اللاصقة برأسه لم تيبس لا إذا كانت يابسة، وما في الكتاب يفيد الإعادة إذا كانت لاصقة بالرأس سواء كانت يابسة أو غير يابسة وهو يتم على القول بأن الكلب نجس العين، وقد عرفت أنه القول المرجح.

ثم أياً ما كان، فالقول بوجوب الإعادة حيث يكون جواب المسألة وجوبها مقيد بما إذا كانت قطعة الجلد المذكورة زائدة على قدر الدرهم، ثم الأشبه تقدير الدرهم فيها بالمساحة وبكونه لا

....

يتضرر بقلعها. أما إذا لم تكن زائدة على الدرهم أو كانت زائدة عليه وهي رطبة غير مدبوغة على القول بأن الكلب ليس بنجس العين، أو وهي رطبة أو غير رطبة على القول بأنه نجس العين وهو يتضرر بقلعها فلا تجب عليه الإعادة. ونظيره ما في الملتقط إذا كسر عظمه فوصله بعظم الكلب لا ينزع إلا بضرر جازت صلاته، وما في فصل الحادي عشر في معرفة الأعيان النجسة من كتاب الطهارة من الذخيرة تفريعاً على القول بنجاسة أسنان الآدمي المنفصلة منه، وأن الكلب ليس بنجس العين.

وحكى الفقيه أبو جعفر عن بعض المتقدمين من أصحابنا أن من أنبت مكان أسنانه أسنان آدمي آخر لا تجوز الصلاة معه، ولو أثبت مكان أسنانه أسنان الكلب جازت صلاته. قال الفقيه أبو جعفر: تأويله عندنا إذا كان يمكنه قلع هذه الأسنان التي أنبتها من غير إيجاع ولا إضرار به، وإن كان لا يمكنه ذلك إلا بإيجاع وضرر يجوز صلاته معها، انتهى.

إلا أنك قد عرفت أن الصحيح أن أسنان الآدمي المنفصلة منه طاهرة، كما عرفت أن الكلب ليس بنجس العين هو المرجح، فيتحد أن في الحكم وهل حيث يكون الملصق من جلد أو الموصول من عظم أو المنبت من سنّ نجساً باقياً على نجاسته، إلا أنه سقط حكمها في حق مَن به ذلك للضرر الذي يلحقه بقلعه، هل يكون ساقطاً حكمها بالنسبة إلى غيره أيضاً؟ ففي الفصل الثامن عشر من استحسان الذخيرة. وحُكي عن الفقيه أبي جعفر عن محمد في رجل سقط سنّه وأنبت سنّ كلب، فنبتت أنه يجوز ولا يقلع، ولو أعاد سنّه ثانياً ونبت وقوي ينظر إن أمكن قلعه بغير ضرر يقلع، وإن لم يمكن قلعه إلا بضرر لا يقلع وينجس فمه ولا يؤم أحداً من الناس، انتهى.

وهذا يفيد أنه غير ساقط الحكم في حق غيره، وأن بعض المتقدمين هو محمد، والله تعالى أعلم بصحة ذلك عنه.

وعلى تقديرها فقد ذكرنا آنفاً وماضياً أن الصحيح طهارة أسنان الآدمي المنفصلة منه كسائر عظامه الخالية من الرطوبة النجسة، ثم كأنهم إنما لم يفيدوا عدم جواز الصلاة حيث يكون الجواب ذلك في هذه المسائل يكون ذلك النجس أكثر من قدر الدرهم للعلم به، على أنه قد وقع التقييد به فيما لو صلّى وسنّه في كمه كما نقلناه عن محيط رضي الدين في شرح قول المصنف: ورُوي عن محمّد امرأة صلت وفي عنقها قلادة فيها سنّ أسد المسألة، هذا كله بالنسبة إلى ما تقتضيه قواعد المذهب.

وأما الشافعية، فلهم في هذا المقام تفصيل وهو أنه لو وصل عظمه بنجسٍ، فإن كان عند

وَإِنْ صَلَّى وَمَعَهُ سِنَّوْرٍ أَوْ حَيَّةٌ يجوزُ، بِخِلافِ جَرْوِ الكَلْبِ.

الاحتياج إليه لكسر أو غيره، فإن كان لفقد طاهر أما مطلقاً، أو إلا عظم آدمي فمعذور للضرورة ولا يعصي. وأطلق الرافعي والنووي أنه لا يلزمه نزعه. وقال السبكي: وهو محمول على ما إذا كان يخاف نزعه أما عند عدم الخوف، فالمفهوم من إطلاق غيرهما كصاحب التنبيه وغيره وجوب النزع، وبه جزم الإمام والمتولي وابن الرفعة، انتهى.

ويظهر اتجاهه وإن كان مع وجود طاهر غير عظم الآدمي أو كان غير محتاج إلى الوصل نزعه لتعديه إن لم يخف ضرراً ظاهراً كهلاك أو تلف عضو من أعضائه أو شيء من المحذورات المذكورة في التيمم، فإن لم ينزعه أجبره السلطان عليه، فإن امتنع لزم السلطان قلعه؛ لأنه يدخله النيابة كردّ المغصوب ولا صلاة معه. وإن خاف شيئاً مما تقدم، فالصحيح أنه لا يجب نزعه؛ لأن النجاسة سقط حكمها عند خوف ذلك كما يحل أكله الميتة ولا يعذر بمجرد الألم، الجملة ملخصة من شروح المنهاج.

[م] **وَإِنْ صَلَّى وَمَعَهُ سِنَّوْرٍ أَوْ حَيَّةٌ يجوزُ.**

[ش] وقدَّمنا في شرح قوله: (إذا أصاب الثوب من السنور المكروه لا يمنع الصلاة، وإن فحش) من الذخيرة نقلاً من المنتقى عن محمد: وقد أساء، ونظر فيه أن الإساءة إنما تتفرع على القول بأن سؤرها مكروه كراهة تحريم.

وقد عرفت سالفاً أنه غير صحيح، وأنهم صحَّحوا القول بأن سُؤْرها مكروه كراهة تنزيه إذا لم تأكل نجاسة ثم تشرب من فورها، وأنه الأوجه. ولعل المصنف لحظ هذا، فحذف الإساءة فأحسن.

[م] **بِخِلافِ جَرْوِ الكَلْبِ.**

[ش] يعني: إذا صلَّى وهو معه لا تجوز صلاته، وقد ذكرنا في شرح قول المصنف المشار إليه آنفاً أنه منقول عن محمد في بيان أصل فيما تجوز الصلاة معه من الحيوانات وما لا يجوز، وأنه قد مشى عليه غير واحد. لكن في البدائع قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمّه جرو تجوز صلاته، وقيَّده الفقيه أبو جعفر الهندواني بكونه مشدود الفم. وفي محيط رضي الدين: رجل صلى ومعه جرو كلب أو ما لا يجوز أن يتوضأ بسؤره، قيل: لم يجز، والأصح أنه إن كان فمه مفتوحاً لم يجز؛ لأن لعابه يسيل في كمه فيصير مبتلاً بلعابه فيتنجس كمه، فيمنع جواز الصلاة إن كان أكثر من قدر الدرهم. وإن كان فمه مشدوداً بحيث لا يصل لعابه إلى ثوبه جاز؛ لأن ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس إلا بالموت، ونجاسة باطنه في معدنه، فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي، انتهى.

قلت: والأشبه أن هذا التفصيل في كلب من شأنه عليه سيلان لعابه، بحيث يبلع ما يسيل منه

وَإِذا لحسَت الهِرَّةُ كَفَّ رَجُلٍ يُكْرَهُ أَنْ يَدَعها تَفْعَلُ ذَلِكَ، لأنَّ رِيقَهَا مَكْرُوهٌ. وَكَذا يُكْرَهُ أَنْ يَأْكُلَ ما بَقِيَ مِنْها.

وَذَكَرَ في موضعٍ آخَرَ: إِنْ لحسَت عُضْوَ إِنْسانٍ وَصلَّى بِهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَ جازَتْ، والأَوْلى أَنْ يَغسِلَهُ.

قبل فراغ حامله من الصلاة ما يمنع صحة الصلاة، وإن شدَّ فوه يمنع خروج ذلك منه، وما ليس كذلك فالأشبه فيه إطلاق الجواز، كما هو ظاهر ما في البدائع عن مشايخنا.

ثم لا يخفى أن هذا كله بعد القول بأنه ليس بنجس العين كما هو المرجح، وأن ما تقدّم من المنتقى عن محمد: ومشى عليه غير واحد منهم قاضي خان تفريع عليه، ومما يؤكد ذلك ضمّ الثعلب في ذلك إليه، ثم إردافه بأن كل ما لا يجوز التوضىء بسؤره لا تجوز الصلاة معه. وأما على القول بأنه نجس العين، فلا؛ لظهور أن الصلاة لا تصح لحامله مطلقاً حينئذ كما في حق حامل الخنزير، وعليه ظاهراً يتخرج ما في الكتاب.

ثم أياً ما كان، فغيرُ خافٍ أيضاً أنه يصح صلاة حامل غيرهما من الحيوانات التي لا تجوز التوضىء بسُؤرها إذا لم تكن بحيث يسيل منها قبل الفراغ من الصلاة ما يمنع صحتها، وحينئذ فيظهر أن في كلية الأصل المذكور نظراً، فتنبه له والله سبحانه أعلم.

[م] **وَإِذا لحسَت الهِرَّةُ كَفَّ رَجُلٍ يُكْرَهُ أَنْ يَدَعها تَفْعَلُ ذَلِكَ، لأنَّ رِيقَهَا مَكْرُوهٌ. وَكَذا يُكْرَهُ أَنْ يَأْكُلَ ما بَقِيَ مِنْها.**

[ش] حتى إن في النهاية بعد تقرير الكراهة لسؤرها: وذكر شمس الأئمة في الجامع الصغير، وبهذا يتبين جهل العوامّ أنهم يتركون الهرة تدخل تحت لحافهم ولا يغسلون ذلك الموضع، وذلك مكروه عند أبي حنيفة، ويضعون الطعام بين يدي الهرة فتأكل بعضه، فيرفع الجاهل ذلك ويأكله وذكره مكروه، ويظن أنه أكرم الخبز، انتهى. وقدَّمنا نحوه عن شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام، وهذا يفيد أن الكراهة المذكورة ليست بتنزيهية.

[م] **وَذَكَرَ في موضعٍ آخَرَ: إِنْ لحسَت عُضْوَ إِنْسانٍ وَصلَّى بِهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَ جازَتْ، والأَوْلى أَنْ يَغْسِلَهُ.**

[ش] وهذا يشير إلى أن الكراهة المذكورة تنزيهية لأنها راجعة إلى فعل خلاف ما هو الأوْلى أو تركه، وقد قدمنا عنهم في فصل الإسآر أن هذا القول هو الأصح، وحينئذ فيظهر مما قدَّمناه من الكلام في مبنى هذا القول أن الكراهة لسُؤْرها ليست على الإطلاق، بل كما أشار إليه شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أنه إن كان توهّم نجاسة فمها قائماً يتوهم أكلها نجساً من فأرة أو غيرها، فالكراهة

وَفي الذَّخيرَةِ: إذا كانَتْ النَّجاسَةُ عَلى مَوْضِعِ الاِسْتِنْجاءِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ فَاسْتَجْمَرَ بِثلاثَةِ أَحْجارٍ وَأَنْقاهُ وَلم يَغْسِلْهُ بِالماءِ، قالَ الفَقِيهُ أَبو اللَّيْثِ في فَتاواه: يُجْزِئُهُ، وَبِهِ نَأْخُذُ.

الرَّجُلُ إِذا اسْتَنْجَى بِالماءِ وَخَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ قَبْلَ أَنْ يَيْبَسَ هَلْ يَتَنَجَّسُ مِنْ إِلْيَتَيْهِ الموضِع الَّذي يَمُرُّ بِهِ الرِّيحُ؟ الأَصَحُّ أَنَّهُ لا يَتَنَجَّسُ.

المذكورة تنزيهية. وإن كان التوهم زائلاً بمشاهدة شربها من ماء كثيراً وبمشاهدة قدومها من غيبة يجوز معها ذلك أو يمضي زمان يمكن فيه غسلها فمها بلعابها على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، فيعارض كل من هذه الأمور ذلك التوهم ويسقطه، فتبقى الطهارة دون الكراهة لأنها ما جاءت إلا من ذلك التجويز، وقد تقدم.

[م] وَفي الذَّخيرَةِ: إذا كانَتْ النَّجاسَةُ عَلى مَوْضِعِ الاِسْتِنْجاءِ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ فَاسْتَجْمَرَ بِثلاثَةِ أَحْجارٍ وَأَنْقاهُ وَلم يَغْسِلْهُ بِالماءِ، قالَ الفَقِيهُ أَبو اللَّيْثِ في فَتاواه: يُجْزِئُهُ، وَبِهِ نَأْخُذُ.

[ش] هو فيها إلا أن لفظها بعد: ولم يغسله بالماء. كان الفقيه أبو بكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: لا يجزئه. وعن ابن شجاع: أنه يجزئه. وهكذا عن الطحاوي. قال الفقيه في الفتاوى: وبه نأخذ، انتهى. فكأنه حذف بعض ما اختصاراً وإشعاراً بأن القول المذكور هو الراجح، وهو كذلك. وقد أسلفنا ذلك بوجهه، وبيان من نص أنه الصحيح أو الأصح أو المختار في الكلام على ماء الاستنجاء من الحكم الشرعي، فاستذكره بالمراجعة.

[م] الرَّجُلُ إِذا اسْتَنْجَى بِالماءِ وَخَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ قَبْلَ أَنْ يَيْبَسَ هَلْ يَتَنَجَّسُ مِنْ إِلْيَتَيْهِ الموضِع الَّذي يَمُرُّ بِهِ الرِّيحُ؟ الأَصَحُّ أَنَّهُ لا يَتَنَجَّسُ.

[ش] ومما نصَّ فيه على أن هذا هو الأصح مختارات النوازل، وحُكي هذا الحكم في الذخيرة والخلاصة عن عامَّة المشايخ. وقيل: يتنجس، وإليه ذهب شمس الأئمة الحلواني. وحرف المسألة أن عين الريح الخارجة من الدبر طاهرة أم نجسة؟ فمن قال: لا يتنجس، قال: طاهر. ومن قال: يتنجس، قال: نجسة.

ثم في المختارات بعد قوله: (الأصح): أنه لا يتنجس، والأدب أن يعيد الغسل. ومن التفريع أيضاً على طهارة عين الريح المذكورة ما في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: التضرط ما في البئر لا ينجس الماء. ثم كون النَّتنة ألية ـ بفتح الهمزة وسكون اللام ـ أليتين بثبوت تاء التأنيث فيها كما في المفرد لغة، والفصيح حذفها، والجمع أليات بفتح الهمزة واللام.

وَذَكَرَ في موضعٍ آخَر: عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الاسْتِنْجاءَ لأَنَّه لما خَرَجَتْ مِنْهُ الرِّيحُ يَخْرُجُ الماءُ الَّذي دَخَلَ وَقْتَ الِاسْتِنْجاءِ.

وَكَذا إِذَا لَبِسَ سَراويلاً مُبْتَلاً فَخَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ لا يَنْجُسُ بِهِ السَّراويلُ.

وَإِذا ارْتَفَعَ بُخارُ الكَنِيفِ أَوِ المربَطِ وَاسْتَجْمَرَ في الكُوَّةِ أَوْ في البابِ ثُمَّ ذابَ الجَمْدُ فَأَصابَ ثَوْبَهُ يَتَنَجَّسُ.

[م] وَذَكَرَ في موضعٍ آخَر: عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ الاسْتِنْجاءَ لأَنَّه لما خَرَجَتْ مِنْهُ الرِّيحُ يَخْرُجُ الماءُ الَّذي دَخَلَ وَقْتَ الِاسْتِنْجاءِ.

[ش] ولا يخفى أن هذا لا يتم إلا إذا تحقق ذلك دخولاً وخروجاً على ما في إطلاقه بعد ذلك من النظر.

[م] وَكَذا إِذَا لَبِسَ سَراويلاً مُبْتَلاً فَخَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ لا يَنْجُسُ بِهِ السَّراويلُ.

[ش] يعني: على الأصح، كما هو قول عامّة المشايخ خلافاً للحلواني ومَن عساه وافقه.

نعم، في الذخيرة: إلا أن يظهر أثره في السراويل المبتلة كصفرة ظهرت فيه، فإن السراويل حينئذ تتنجس لأن ذلك صار متجمداً فيه بظهور أثره فيه كما تقدّم مثله فيما إذا دخل الإنسان المربط في الشتاء وبدنه مبتل. وفي خزانة الفتاوى: ولو فسى في السراويل المبلول ويأتي منه ريح منتنة يجب غسله. وذكر فيها قبله مرت الريح على العذرات وأصابت الثوب المبلول ينجس إن وجدت رائحة النجاسة، وقيل: لا ينجس، وهو الصحيح، انتهى.

ولا يخفى في أن مسألة السراويل مثل هذه، فيكون الصحيح في مسألة السراويل أنه لا يتنجس أيضاً، وإن ظهرت فيه رائحة منتنة. ثم هذا يفيد أن المراد بظهور الأثر لون النجاسة كما أشارت إليه الذخيرة لا أعم من ذلك ليشمل الريح؛ لأن ظهور اللون دليل على قيام عين النجاسة ثمة، ولا كذلك مجرد ظهور الريح.

ثم أن المصنف استعمل الريح السراويل منصرفاً كما هو أحد استعماليه وذكره لأنه كما قال ابن سيده والجوهري: فارسي معرب يذكّر ويؤنث، وكون الأصمعي لم يعرف فيه إلا التأنيث كما نقله ابن سيده عنه، وكذا كون أبي حاتم السجستاني يقول: السراويل مؤنثة لا يذكرها أحد علمناه ولا يقدح في ثبوت تذكيره بعد نقل غيرهما من الثقات ذلك، وفوق كل ذي عِلْمٍ عليم.

[م] وَإِذا ارْتَفَعَ بُخارُ الكَنِيفِ أَوِ المربَطِ وَاسْتَجْمَرَ في الكُوَّةِ أَوْ في البابِ ثُمَّ ذابَ الجَمْدُ فَأَصابَ ثَوْبَهُ يَتَنَجَّسُ.

مَشى كَلْبٌ عَلى الطِّينِ فَوَضَعَ رَجُلٌ قَدَمَيْهِ عَلى ذَلِكَ الطِّينِ يَتَنَجَّسُ.

وَكَذا إِذَا مَشى عَلى الثَّلْجِ، وَالثَّلْجُ رَطْبٌ. وَإِنْ كانَ الثَّلْجُ جَامِداً، فَهُوَ طاهِرٌ.

[ش] ويوافقه ما في خزانة الفتاوى: بخار الاصطبل، والكثيف إذا صعد السطح وتقاطر في الماء أو الثوب صار نجساً، انتهى. لكن في الخانية يفيد أن هذا هو القياس وأن في الاستحسان لا يتنجس مع كون الظاهر العمل بالاستحسان، فإن فيها ماء الطابق يحسن قياساً وليس بنجس استحساناً، وصورته: إذا أحرقت العذرة في بيت وأصاب ماء الطابق ثوب إنسان لا يفسده استحساناً ما لم يظهر أثر النجاسة، وكذا الاصطبل إذا كان حاراً وعلى كونه طابق أو بيت البالوعة إذا كان عليه طابق، فعرق الطابق وتقاطر منه. وكذا الحمام إذا أهريق فيه النجاسة فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر، وكذا لو كان في الاصطبل كوز معلق فيه ماء فرشح من أسفل الكوز في القياس يكون نجساً؛ لأن البلل في أسفل الكوز صار نجساً ببخار الاصطبل، وفي الاستحسان: لا يتنجس؛ لأن الكوز طاهر، والماء الذي فيه طاهر، فما يرشح منه يكون طاهراً، انتهى.

ومشى أيضاً على جواب الاستحسان في هذه المسائل مقتصراً عليه صاحب الخلاصة بعد نقله إياه من فوائد القاضي الإمام أبي علي النسفي.

ثم الكنيف معروف، وهو المستراح. والمربط ـ بفتح الميم والباء وكسرها أيضاً ـ موضع ربط الدواب، وهو الاصطبل ـ بكسر الهمزة ـ والإصطبل أعجمي معرب. والطابق: الغطاء العظيم من الزجاج واللبن.

[م] مَشى كَلْبٌ عَلى الطِّينِ فَوَضَعَ رَجُلٌ قَدَمَيْهِ عَلى ذَلِكَ الطِّينِ يَتَنَجَّسُ.

[ش] أي: كل من قدميه بالطين المتنجس بنجاسة قوائم الكلب.

قلت: ولا يخفى أن هذا متفرع على القول بنجاسة عين الكلب بعد أن تكون قوائمه مست ذلك الطين، ثم استمرَّ الطين في محله أو علق بها ثم سقط منها، فوضع الرجل قدميه على ذلك الطين وإلا فلو علق بقوائمه شيء من الطين ثم نقلها من ذلك الموضع ولم ينفصل الطين المتصل بها في ذلك الموضع، فوضع رجل قدميه في ذلك الموضع لا يتنجس قدماه على هذا القول أيضاً.

وأما التفريع على أنه ليس بنجس العين، فيفيد أنه لا يتنجس قدما الرجل بذلك مطلقاً، وقد سلف أنه الراجح، والله سبحانه أعلم.

[م] وَكَذا إِذَا مَشى عَلى الثَّلْجِ، وَالثَّلْجُ رَطْبٌ. وَإِنْ كانَ الثَّلْجُ جَامِداً، فَهُوَ طاهِرٌ.

[ش] أي: وكذا إذا مشى الكلب على ثلج رطب بحيث لو وضع عليه شيء يبتل يصير الثلج

الكَلْبُ إِذا أَخَذَ عُضْوَ إِنْسانٍ أَوْ ثَوْبَهُ لا يَتَنَجَّسُ مَا لم يرَ البَلَلَ، سَواءٌ كانَ الكَلْبُ راضِياً أَوْ غَضْبَانَ.

الكَلْبُ إِذَا أَكَلَ بَعْضَ عُنْقُودِ العِنَبِ يَغْسِلُ مَا أَصابَ فَمهُ ثَلاثاً وَيُؤْكَلُ، وَكَذا يَفْعَلُ بَعْدَما يَبِسَ العُنْقُودُ.

نجساً، فإذا وضع إنسان رجله على ذلك الموضع صارت نجسة بما يصيبها من ذلك البلل النجس، وإن لم يكن الثلج رطباً لا تتنجس الرجل بوضعها في موضع قوائم الكلب لعدم تنجس ذلك الموضع. قال قاضي خان: وقيل بأنه لا يتنجس الثلج، وهو محمول على الوجه الثاني، انتهى.

قلت: والتحقيق أن القول المذكور إن كان صادراً عمّن يقول بنجاسة عين الكلب، فإطلاقه محمول على ما إذا ذكره القاضي، وإن كان صادراً عمّن لا يقول بنجاسة عينه.

[م] **الكَلْبُ إِذا أَخَذَ عُضْوَ إِنْسانٍ أَوْ ثَوْبَهُ لا يَتَنَجَّسُ مَا لم يرَ البَلَلَ، سَواءٌ كانَ الكَلْبُ راضِياً أَوْ غَضْبَانَ.**

[ش] ذكره في الملتقط وغيره، وهو غير خافٍ في المعنى لما في الفتاوى الخانية: الكلب إذا أخذ عضو إنسان أو ثوبه بفيه، إن أخذه في الغضب لا يفسد، وإن أخذه في المزاح واللعب يفسد؛ لأن في الوجه الأول يأخذ بسنّه، وسنّه ليس بنجس. وفي الوجه الثاني يأخذ بفيه ولعابه نجس، انتهى. إلا أن ما في الكتاب أَوْلى لأنه قد يصيب الثوب أو البدن اللعاب في الحالة الأولى، وقد لا يصيبها في الحالة الثانية، فإناطة النجاسة بوجود البلل وعدمها بعدمه هو التحقيق.

ثم في خزانة الفتاوى: وعلامة الابتلال أن لو أخذ بيده تبتل يده.

[م] **الكَلْبُ إِذَا أَكَلَ بَعْضَ عُنْقُودِ العِنَبِ يَغْسِلُ مَا أَصابَ فَمهُ ثَلاثاً وَيُؤْكَلُ، وَكَذا يَفْعَلُ بَعْدَما يَبِسَ العُنْقُودُ.**

[ش] بضم العين، لأن يبسه لا يزيل ما أصابه فوه وحلّ عليه من لعابه النجس، وهل غسله شرط غلب على ظنه طهارته قبلها؟ أو هذا خارج مخرج الغالب لكون ظنّ الطهارة يكون عنده غالباً حتى لو لم يوجد مع الثلاث؟ يريد حتى يغلب على ظنه وجود الطهارة ما لم يكن موسوساً.

فالجواب: أن هذا ينسحب عليه الجواب الكلي عما يناط به الحكم بزوال النجاسة الغير المرئية غسلاً بالماء إذا لم تكن هذه النجاسة مستثناة في هذا الحكم منها، وقد حررنا ما تيسر لنا من ذلك فيها سالفاً، فراجعه.

ثم لقائلٍ أن يقول: يمكن أن يقال: ينبغي أن يطهر ما أصابه لعابه باليبس والجفاف على قياس

وَلَوْ عَصرَ العِنَبَ فَأَدْمى رِجْلَه وَسالَ الدَّمُ في العَصيرِ، وَالعصيرُ يَسيلُ وَلا يَظْهَرُ أَثَرُ الدَّمِ، قالَ: لا يَتَنَجَّسُ. وَهَذا قَوْلُ أَبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ كَما في الماءِ الجاري، ذَكَرَهُ في المحيطِ.

وَإِنْ تَوَضَّأَ بالماءِ المشكوكِ أَوْ بالماءِ المكرُوهِ ثُمَّ وَجَدَ ماءً خالِصاً لَيْسَ عَلَيْهِ غَسْلُ مَا أصابَ.

ما ذكرناه من شرح الزاهدي عن أبي بكر بن حامد، ومشى عليه في الخلاصة وغيرها. ومن الخانية: أن الكلأ يطهر بالجفاف. ويمكن الجواب بمنع صحة القياس المذكور لأن الطهارة بالجفاف في الكلأ حصلت استحساناً بالأثر لكونه في معنى الأرض لاتصاله بها وتعيينه لها، وما نحن فيه ليس كذلك.

[م] **وَلَوْ عَصرَ العِنَبَ فَأَدْمى رِجْلَه وَسالَ الدَّمُ في العَصيرِ، وَالعصيرُ يَسيلُ وَلا يَظْهَرُ أَثَرُ الدَّمِ، قالَ: لا يَتَنَجَّسُ. وَهَذا قَوْلُ أَبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ كَما في الماءِ الجاري، ذَكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش] وقد تكرَّر التنبيه على أن الظاهر أنه يريد المحيط البرهاني، وأني لم أقف عليه، وراجعت محيط رضي الدين فلم أرَ لهذه المسألة ذكراً فيه.

نعم، في شرح الزاهدي على النحو الذي في الكتاب، وكذا هي في مختارات النوازل والخلاصة، لكن من غير ذكر لأبي حنيفة وأبي يوسف.

ثم الوجه ظاهر كما يشير إليه قوله: (كما في الماء الجاري) فإن الماء الجاري إذا وقع فيه نجاسة لا تنجسه إذا لم يظهر فيه أثرها كما هو معروف.

هذا وأقول: والاقتصار على نسبة الحكم إليهما مما يحتمل أن يكون فائدته الإشارة إلى أن هذا الحكم لا يصح في قول محمد؛ لأن الماء الجاري إنما لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إذا لم يظهر لها أثر لأن بعضه يطهر بعضاً، وهذا لا يكون إلا للماء عنده لأن المائع كما لا يزيل النجاسة عن البدن والثوب لا يطهر بعضه بعضاً، ويحتمل أن يكون لعدم الوقوف على نقل عنه في ذلك.

[م] **وَإِنْ تَوَضَّأَ بالماءِ المشكوكِ أَوْ بالماءِ المكرُوهِ ثُمَّ وَجَدَ ماءً خالِصاً لَيْسَ عَلَيْهِ غَسْلُ مَا أصابَ.**

[ش] أما المكروه، فطاهر؛ لأنه طاهر وطهور كما تقدّم، بل قالوا: يكره أن يصلي قبل أن يغسل أعضاءه من ذلك الماء المكروه كما قدمناه، مع بيان وجهه. وأما المشكوك، فلأن طهارة الأعضاء من النجاسة الحقيقية متيقنة، ونجاسة الماء المشكوك مشكوك فيها ولا أثر للشيء المشكوك في وجوده في رفع ضدّه المتيقن وجوده، وبهذا يعلم أن الحال لا يفترق في هذا الحكم بين أن يكون

وَما نَزَفَ مِنَ الدَّمِ السَّائِلِ بِاللَّحْمِ، فَهُوَ نَجِسٌ.

وَما بَقِيَ في اللَّحْمِ فَلَيْسَ بِنَجِسٍ.

الشكّ في الطهورية أو في الطهارة أو فيهما معاً كما هي أقوال في المسألة تقدَّمت في موضعها.

[م] وَما نَزَفَ مِنَ الدَّمِ السَّائِلِ بِاللَّحْمِ، فَهُوَ نَجِسٌ.

[ش] وكذا ما بقي منه في المذبح لأنه دم مسفوح.

[م] وَما بَقِيَ في اللَّحْمِ فَلَيْسَ بِنَجِسٍ.

[ش] وكذا ما بقي في العروق، كما ذكره الكرخي في مختصره. قالوا: لأنه ليس بدم مسفوح وهو المشهود عند المالكية. وفي شرح المنهاج للدميري: ولا يستثنى إلا الدم الباقي في اللحم وعظامه لمشقة الاحتراز، ولأنه ليس بدم مسفوح كذا صرّح به جماعة من العلماء، ولم يذكره من أصحابنا سوى الثعلبي في تفسيره، انتهى. بل في أحكام القرآن للرازي: ولا خلاف بين الفقهاء في جواز أكل اللحم مع بقاء أجزاء الدم في العروق لأنه غير مسفوح، ألا ترى أنه متى صبّ عليه الماء طهرت تلك الأجزاء فيه، وليس هو بمحرم؛ إذ ليس هو مسفوحاً. وأسند عكرمة قال: لولا هذه الآية ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: 145]، لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود.

وفي فتاوى الولوالجي وغيرها: لما رُوي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا سئلت عن اللحم يطبخ في القدر فيُرى في القدر صفرة الدم؟ فقالت: لا بأس بذلك، انتهى. وفي توضيح المالكية: لقول عائشة: لو حرم غير المسفوح لتتبع الناس ما في العروق، ولقد كنا نطبخ اللحم والبرمة تعلوها الصفرة.

وفي شرح المنهاج للدميري: ويدل له من السنّة قول عائشة: كنا نطبخ على عهد رسول الله ﷺ والبرمة تعلوها الصفرة من الدم، فيأكل ولا ينكره، انتهى.

وهذا يفيد أن مستند فتواها المذكورة تقرير النبي ﷺ ذلك بعد العلم به، وهو بمنزلة التشريع الفعلي والقولي منه ﷺ، كما عُرف فيه. وهذا وإن كان ثبوته محتاجاً إلى بيان حال رجال إسناده على وجه تقوم به الحجة؛ إذ ثبوت القول بثبتوته عمّن يسوغ الاعتماد عليه في مثل هذا، والله أعلم بذلك.

لكن بعد ثبوت أن هذا ليس بدم مسفوح، فهذه علاوة لا يتوقف المطلوب على ثبوته. ثم به أيضاً يُعلم أن ما عن أبي يوسف: ما بقي في عروق المذكاة بعد الذبح معفوٌّ في الأكل غير معفوٍّ في الثياب يفسدها إذا فحش لتعذر الاحتراز عنه في الأكل دون الثياب، انتهى. والوجه فيه أنه لا يفسد الثياب أيضاً لكونه غير مسفوح، لكن الظاهر أن أبا يوسف على هذه الرواية منازع في ذلك، وما قدَّمناه من التوضيح عن عائشة صريح منها في نفي كونه مسفوحاً، لكن يبقى الشأن في ثبوته.

وَذَكَرَ في المحيطِ: وَرَأَيْتُ في بَعْضِ الكُتُبِ: الطِّحالُ والقَلْبُ إِذا شُقَّ وَخَرَجَ مِنْهُ دَمٌ لَيْسَ بِسائِلٍ، فَلَيْسَ بِشيءٍ.

وَفي الملتقطِ: وَلَوْ صَلَّى وَهُوَ حامِلٌ رَجُلاً شَهِيدٌ أَوْ عَلَيْهِ دِماؤُهُ تجوزُ الصَّلاةُ.

وَذَكَرَ في موضعٍ آخَرَ: امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَهِيَ حامِلَةٌ صَبِيّاً وَثَوْبُ الصَّبِيِّ نَجِسٌ جازَتْ صَلاتُها.

هذا وفي الولوالجية: وكذا اللحم المهزول إذا قُطع، فالدم الذي يخرج منه ليس بنجس، وفيه نظر؛ لأنه إذا لم يكن دماً فقد جاوز الدم، والشيء يتنجس بمجاورة الدم النجس، انتهى. ومثله في التجنيس، ولا يخفى بعد إحاطة العلم بكون الدم المذكور غير مسفوح ما في هذا النظر من النظر؛ إذ ليس كل مجاورة للدم النجس توجب تنجيس المجاور له، فلا جرم أن مشى في الخلاصة وغيرها على أنه ليس بنجس من غير تعقب، وقد أسند أبو بكر الرازي في أحكام القرآن عن قتادة في قوله: ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾ [الأنعام: 145]، قال: حرّم من الدم ما كان مسفوحاً، وأمّا اللحم يخالطه الدم فلا بأس به. وروى القاسم بن محمَّد عن عائشة أنها سئلت عن الدم يكون في اللحم والمذبح، قالت: إنما نهى الله عن الدم المسفوح، والله أعلم.

[م] **وَذَكَرَ في المحيطِ: وَرَأَيْتُ في بَعْضِ الكُتُبِ: الطِّحالُ والقَلْبُ إِذا شُقَّ وَخَرَجَ مِنْهُ دَمٌ لَيْسَ بِسائِلٍ، فَلَيْسَ بِشيءٍ.**

[ش] لم أقف عليه في محيط الشيخ رضي الدين، وقد تكرر قريباً وبعيداً أني لم أقف على المحيط البرهاني، وأن الظاهر أنه المراد من المحيط. وفي روضة الناطفي: ودم قلب الشاة والطحال والكبد طاهر. وفي الذخيرة والخلاصة وفتاوى الخاصي الكبرى، وفتاوى الولوالجي: والدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن دماً من غيره متمكناً فيه فهو طاهر؛ لأن الكبد بنفسه دم جامد. واستجود هذا القيد وفرَّع عليه هذا التقييد بمثله في القلب، وفيه تأمل.

وفي القنية: ودم قلب الشاة نجس، انتهى. وإليه يميل كلام صاحب الهداية في التجنيس. وفي خزانةالفتاوى: دم القلب نجس، ودم الكبد والطحال لا.

[م] **وَفي الملتقطِ: وَلَوْ صَلَّى وَهُوَ حامِلٌ رَجُلاً شَهِيدٌ أَوْ عَلَيْهِ دِماؤُهُ تجوزُ الصَّلاةُ.**

[ش] لأن دم الشهيد ما دام عليه محكوم بطهارته لضرورة جواز الصلاة عليه مع قيام الدم، بخلاف ما لو انفصل الدم عنه فإنه يكون نجساً حتى لو أصاب ثوب إنسان أكثر من قدر الدرهم لم تجز صلاته لانعدام الضرورة، حينئذ فلم يسقط اعتبار نجاسته، ذكره رضي الدين في المحيط.

[م] **وَذَكَرَ في موضعٍ آخَرَ: امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَهِيَ حامِلَةٌ صَبِيّاً وَثَوْبُ الصَّبِيِّ نَجِسٌ جازَتْ صَلاتُها.**

إِذا أَصْلَحَ مَصارِينَ شَاةٍ وَصَلَّى بِها جَازَتْ صَلاتُهُ إِذا كانَتْ يابِسَةً، واللهُ أَعْلَمُ.

[ش] وليس هذا على إطلاقه كما في غير موضع، ففي الخلاصة وفي كتاب رزين: رجل دخل في الصلاة فجاءت ظئر بصبي فوضعته على حجره، إن كانت الطير غسلت الصبي وثيابه لا تفسد صلاته، وإن لم يغسل إن ألقاه من ساعته لا يفسد، وإن مكث قدر ما أمكنه أداء ركن من أركان الصلاة تفسد صلاته. وعند محمد: لا تفسد، وهذا إذا كان الصبي رضيعاً، فإن كان يمشي وعلى ثوبه نجاسة أكثر من قدر الدرهم لا تفسد صلاته، وإن طالَ مكثها. وفي الفتاوى الظهيرية: الصبي إذا كان ثوبه نجساً أو هو نجس، فجلس على حجر المصلي وهو يستمسك، أو الحمام النجس إذا وقع على رأس المصلي وهو يصلي كذلك جازت صلاته. وكذلك الجنب والمحدث، وإنما جازت صلاته لأن الذي على المصلي مستعملاً له فلم يصر المصلي حاملاً للنجاسة، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: واعلم أن النظر إلى ما قدَّمناه من المحيط من التعليل لجواز صلاة حامل الشهيد المتلطخ بدمائه الزائدة على قدر الدرهم مفيد جواز صلاة حامل المسلم الميت المغسول الذي ليس بشهيد، وقد أصابته نجاسة غليظة تزيد على قدر الدرهم؛ لأن الظاهر أن النجاسة المذكورة به لا تمنع جواز الصلاة عليه. وحينئذ فوضعُ المسألة في الشهيد اتفاقي، وظاهر ما في الخلاصة من مسألة الرضيع المذكورة تفيد عدم جواز صلاة حامل المسلم الميت المذكور وهو أوجه، وحينئذ فوضع المسألة في الشهيد غيرُ اتفاقي، ويحتاج إلى تعليل غير التعليل المذكور لها.

ثم التعليل المذكورُ في الظهيرية لجواز صلاة المصلي إذا جلس في حجره صبي يستمسك بنفسه وثوبه نجس يفيدُ عدم جواز صلاة الحامل لرجُلٍ ثوبه نجس. وحينئذٍ تقعُ الحاجة إلى الفرق بين الميت والحي. وغاية ما يظهر في ذلك أن الميتَ غير مستقل بنفسه، فلا ينسب إليه استعمال النجاسة التي عليه، بل إنما يثبتُ ذلك إلى حامله كما في الثوب النجس بخلاف ما في الرجل الحي، ومن هنا وقع الفرق بين الصبي المستمسك بنفسه وغير المستمسك، ولكن فيه تأمّل. والأشبه عدم جواز صلاة الحامل لما به نجاسة حقيقية غير معفوٌّ عنها بالنسبة إلى الحامل، سواء كان معفواً عنها بالنسبة إلى المحمول أولاً، وسواء كان المحمول حياً كبيراً أو صغيراً، مستمسكاً بنفسه أو غير مستمسك، أو ميتاً شهيداً أو غير شهيد إذا لم توجد ضرورة تسوغ حمل ذلك في الصلاة لأنه حامل في المعنى لتلك النجاسة، ولا أثر فيما يظهر لاستقلال المحمول في قطع نسبة حمل ما به من النجاسة إلى حامله القطع الشرعي، ومن ادَّعاه فعليه البيان، والله أعلم.

[م] **إِذا أَصْلَحَ مَصارِينَ شَاةٍ وَصَلَّى بِها جَازَتْ صَلاتُهُ إِذا كانَتْ يابِسَةً، واللهُ أَعْلَمُ.**

[ش] والذي في غير موضع منه محيط رضي الدين، وفي النوادر عن محمد: إذا أصلح

وَلَوْ صَلَّى وَمَعَهُ فَأْرَةُ مِسْكٍ ـ يَعْنِي النَّافِجَةَ ـ جازَتْ صَلاتُهُ.

مصارين شاة ميتة أو دبغ المثانة وأصلحها طهرت،. ألا ترى أنه يتخذ منها الأوبار! وفي الكرش إن كان يقدر على إصلاحه كما في المثانة يطهر. وقال أبو يوسف في الكرش: لا يطهر، وهو كاللحم لأنه وإن يبس يعود لحماً، انتهى. ولم أقف على اشتراط يبس المصارين لجواز الصلاة معها، ولا يظهر وجه اشتراطه بعد فرض وجود صلاحها والحكم بطهارتها.

نعم لو دُبغت بالشمس ونحوه، فقيل فيها: إذا ابتلّت بعد ذلك تعود نجسة كما هو إحدى الروايتين في الجلد يدبغ بالتشميس ونحوه إذا ابتلَّ بعد ذلك لكان متجهاً على أنا قد ذكرنا في الجلد المدبوغ بذلك أنه لا يعود نجساً في أصح الرّوايتين، فلا جرم إنْ كان هذا الشرط المذكور مفقوداً في بعض النسخ.

ثم المصارين جمع مصران، جمع مصير على توهم أصالة الميم، وهي الأمعاء. والمثانة ـ بفتح الميم والثاء المثلثة ـ وهي كما قال الأطباء: كيس رباطي، أي مؤلف من الرباطات الكثيرة، وقليل من العصب طويل مدور طرفاه أضيق ووسطه أوسع يرشح إليه البول من الكليتين ثم يندفع منه إلى الإحليل أو الفرج. والكرش ـ بكسر الراء ويجوز إسكانها مع فتح الكاف وكسرها ـ قال أهل اللغة: الكرش للمجترّ من الحيوانات كالمعدة للإنسان، وهي مؤنثة، فعلى هذا تذكيره كما حكيناه في عباراتهم مؤول، والله أعلم.

[م] وَلَوْ صَلَّى وَمَعَهُ فَأْرَةُ مِسْكٍ ـ يَعْنِي النَّافِجَةَ ـ جازَتْ صَلاتُهُ.

[ش] هذا وعلى صرافة إطلاقه لم أقف عليه وتحرير ما وقفت عليه أن نافحة المسك إما أن تكون يابسة أو رطبة، فإن كانت يابسة فأطلق كثيرون ـ منهم البقالي وقاضي خان وصاحب الخلاصة ـ أن يبسها دباغها، وأنه تجوز الصلاة معها، حتى قال في الذخيرة: وهذا إشارة إلى جواز الصلاة معها على كل حال، انتهى. يعني: سواء كانت بحال متى أصابها الماء لم تفسد أو تفسد، وسواء كانت من دابة ذُكِّيت أو لم تذكَّ. وفي الذخيرة أيضاً في مسألة جلد الميتة: إذا يبس بالتراب أو بالتشميس ثم أصابه الماء هل يعود نجساً؟ واختلاف الروايات في عود النجاسة عند إصابة الماء دليل على الطهارة قبل إصابة الماء. وهذا يبين أن الصحيح في مسألة النافجة جواز الصَّلاة معها من غير تفصيل.

وقال الإمام الفضلي: إن كانت النافجة متى أصابها الماء لم تفسد جازت الصلاة؛ لأنها بمنزلة جلد ميتة مدبوغ. وإن فسدت، فإن كانت نافجة دابة قد ذُكِّيت جازت لأنها من أجزاء الدابة. وإذا لم تذكَّ لا تجوز لأنها بمنزلة جلد ميتة لم يدبغ. وعلى هذا مشى الشيخ رضي الدين في المحيط.

....

وإن كان رطبة، ففي الخانية والخلاصة وغيرهما: فإن كانت نافجة دابة مذبوحة جازت صلاته لأنها طاهرة. وإن لم تكن مذبوحة فصلاته فاسدة، والمسك حلال على كل حال يؤكل في الطعام، ويُجعل في الأدوية. ولا يقال بأن المسك دم لأنها وإن كانت دماً فقد تغيَّرت، فيصير طاهراً كرماد العذرة، انتهى. والسياق للخانية.

قلت: وقد ذكر بعض شارحي القدّوري هذا التعليل نقلاً من فتاوى الحجّة عن أبي يوسف لكن من غير تعرض للمقيس عليه، وقد صحَّ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «أطيب الطيب» كما رواه مسلم. وحكى النووي إجماع المسلمين على طهارته وجواز بيعه.

ثم فأرة المسك وتسمى نافجته كما ذكره المصنف يجوز فيها الهمز وتركه. وقال الجوهري: إنها غير مهموزة، وقد نقلنا عن النووي في شرح قول المصنف: وكذا بعر الفأرة إذا وقع في الدهن لا يفسده، من فصل النجاسة تغليظ من ذهب إلى هذا، فراجعه.

ثم أنه حكى خلافاً في محل النافجة من الطينة، فقيل: يخرج في جانبها كالسلعة فتحتك حتى تلقها، وقيل: تكون في جوفها كالأنفحة فتلفها كالبيضة، وقيل: المسك دم يجتمع في سرة ظباء التنبت والصين فينصح فيها، وحينئذ تفرع إلى بعض الصخور والأحجار، فتحك به سرتها ملتذة بذلك، فيتفجر ويسيل على تلك الأحجار كانفجار الخراج والدمل، فيخرج رجال تلك الناحية ويأخذون ذلك ويودعونه نوافج معهم معدّة له.

قلت: وعلى هذا لا يتأتى ما ذكره الشافعية من التفصيل في حكم فأرة المسك، وهو أن الصحيح أنها طاهرة إن انفصلت في حياة الطيبة إن انفصلت بعد موتها.

فرع:

لم أقف فيما وصل إليه نظري القاصر من كتب المذهب على ذكر الزيادة بطهارة ولا نجاسة، والظاهر طهارتُه كما ذكره غير واحد من متأخري الشافعية.

قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وذاكرت بعض الإخوان من المغاربة في الزيادة، فقلت: يُقال أنه عرق حيوان محرم الأكل، فقال: ما يحيله الطبع إلى صلاح كالظبية يخرج عن النجاسة كالمسك، انتهى. فإنَّ المسموع من أهل الخبرة بهذا أنه عرق سنور بري، وهو غير مأكول. وفي شرح المؤخر لسديد الدين الكازروني: هو نوع من الطيب يجمع من بين أفخاذ هرٍّ يكون في صحراء الحبشة أكبر من الهر الأهلي يصاد ويطعم قطع لحم، فيعرق ويحصل من فخذيه هذا الطيب.

امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَمَعَها صَبِيٌّ مَيِّتٌ، فَإِنْ كانَ لم يَسْتَهِلَّ فَصلاتها فَاسِدَةٌ؛ غُسِلَ أَوْ لم يُغْسَلْ. وَكَذَلِكَ إِنِ اسْتَهَلَّ وَلم يُغَسَّل، وَإِنِ اسْتَهَلَّ وغُسِلَ فَصَلاتُها تامَّةٌ؛ ذُكِرَ في العُيُونِ.

[م] امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَمَعَها صَبِيٌّ مَيِّتٌ، فَإِنْ كانَ لم يَسْتَهِلَّ فَصلاتها فَاسِدَةٌ؛ غُسِلَ أَوْ لم يُغْسَلْ. وَكَذَلِكَ إِنِ اسْتَهَلَّ وَلم يُغَسَّل، وَإِنِ اسْتَهَلَّ وغُسِلَ فَصَلاتُها تامَّةٌ؛ ذُكِرَ في العُيُونِ.

[ش] ومشى عليه قاضي خان وغيره، واستهلال الصبي أن يكون منه ما يدل على الحياة من بكاء أو تحريك عضو، ولو أن يطرف بعينيه وبعد خروج أكثره وهو بخروج صدره إن خرج مستقيماً، وبخروج سرّته إن خرج منكوساً.

ثم غاية ما يظهر في تعليل الفصل الأول أن السِّقط بمنزلة جزء منفصل من جزء من بني آدم، وقد صرَّحت السنّة الشريفة بأن ما أبين من حي فهو ميت كما تقدّم تخريجه، وإن كان كذلك فلا يفيد غسله طهارته كغسل سائر الميتات، وعليه أن يقال: الظاهر أن ما انفصل من حي هو في الحكم كميتة، وقد تقرر أن الميت المسلم يطهر بالغسل. وإن قلنا: أنه يتنجس كسائر الحيوانات الدموية تكريماً له، فكذا جزؤه. فينبغي أن تجوز الصلاة معه إذا غُسل. ويُمكن الجواب بأن هذا كان مقتضى القياس إلا أن الجزء لما كان قاصراً على الجملة في تأكد الحرمة لم يلحق بها في هذه الكرامة حتى لا يصلَّى عليه كما يصلَّى على ما هو نفس من كل وجه بعد توفر بقية الشروط للصلاة عليه. لكن على هذا أن يقال: إنما يتمّ على القول بأنه لا يغسل كما هو رواية عن أبي حنيفة ومحمَّد أخذ بها الكرخي، وذكر غير واحد في وجهها أن المنفصل ميتاً في حكم جزء حتى لا يصلى عليه، فكذا لا يغسل لا على القول بأنه يغسل كما هو مرويّ عن أبي يوسف، وهو أيضاً رواية أخرى عن محمد أخذ بها الطحاوي.

وفي شرح المجمع لمصنفه: وقال بعض المشايخ: ينبغي أن يكون قول أبي يوسف هو الصحيح؛ لأن غسل الصبي إنما كان إظهاراً لشرف بني آدم، فإنه لا ذنب له، والسِّقط يساويه في إفادة هذه المصلحة، انتهى. وهو معلوم أن إظهار الشرف والتكريم إنما يتمّ مع القول بأن هذا الغسل بظهير له لا أنه لا يفيد رفع النجاسة الكائنة بالموت حدثاً كان أو غيره، ويُؤكده ما عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنجسوا موتاكم، فإن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً» أخرجه الحاكم، وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم. وهذا بخلاف الكافر، فإنه عارض كون الغسل طهارة في حقه ما منع من ذلك، وهو قيام الكفر به، والذي يستحق به الإهانة والقذارة في الدنيا والآخرة، وإنما شرع للمسلم أن يغسل قريبه الكافر صلة له، ولهذا لم يشرع على الوجه الذي شرع في حق المسلم.

ومن المشايخ من رجح قول أبي يوسف بوجه آخر، منهم صاحب الكافي، حيث قال: والمختار أن يغسل لأنه نفس من وجه، وجزء من وجه، فيغسل اعتباراً بالنفوس، ولا يصلّى عليه اعتباراً بالأجزاء، انتهى.

....

على أن في الخانية، والخلاصة، والنهاية: المختار في السقط الذي لم يتم أعضاؤه أنه يغسل ويلفّ في خرقة. وعزاه في النهاية إلى المحيط. وإذا كان المختار في هذا أنه يغسل، فما الظنّ بمن هو تامّ الأعضاء؟ ثم قد خرج الجواب من هذا الوجه عن الإلزام بالصلاة، وأيضاً وجد نصّ مانع من الصَّلاة دون الغسل وهو ما عن جابر، ورفعه: «الطفل لا يصلّى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهلّ» أخرجه الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وصححه ابن حبان، والحاكم؛ فعملنا بالمانع فيما عمل منه ويقيناً ما سواه على ما هو قضية القياس فيه، والله سبحانه أعلم.

وأما وجه الفصل الثاني، فظاهر لما فيه وعليه من النجاسة دماً وغيره.

نعم، هذا على إطلاقه يتمشى على قول أبي حنيفة. أما على قولهما، فإنما يتمشى إذا لم يمت شهيداً. أما إذا مات شهيداً ولم تكن عليه نجاسة غير الدم الذي تلطخ به بواسطة قتله، فلا بناءً على ما قالوا من أنه إذا حمل شهيداً ملطخاً بدمائه وصلى معه جاز كما تقدم، وذلك لما عُرف من أن الصبيّ الشهيد يغسل عند أبي حنيفة خلافاً لهما، فتنبّه له.

وأمّا وجه الفصل الثالث، فأظهر، وقد عُلِّل بأنه طهر بالغسل، فلهذا تعلق به حكم شرعي وهو جواز الصلاة عليه، انتهى. وهو يفيد أنه لو كان ولد كافرين تكون الصلاة معه فاسدة، وإن غسل فإنه لا يصلّى عليه.

فإن قلت: قد ظهر مما قدمته أنه لا ملازمة بين عدم شرعية الصلاة عليه وبين شرعية غسله طهارة له، فيجوز هنا أن يقال: إذا غسل طهر وتجوز الصلاة معه، وإن لم يصلَّ عليه خصوصاً وقد ثبت في الصحيحين عنهﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة». وذكر النووي أن الصحيح الذي ذهب إليه المحققون أن أطفال المشركين في الجنّة، ويستدلّ بأشياءٍ منها حديث إبراهيم الخليلﷺ حين رآه النبيﷺ في الجنة وحوله أولاد الناس، قالوا: يا رسول الله! وأولاد المشركين؟ قال: «وأولاد المشركين» رواه البخاري في صحيحه.

قلت: عدم الملازمة المذكورة صحيح، ولا يلزم منه طهارة الولد المذكور بغسله لكونه تابعاً لأبويه في أحكام الدنيا كما أشار إليهﷺ في تتمة الحديث المذكور بقوله: «فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، والغسل من أحكام الدنيا.

وبعد أن ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له رأيت ما قد أشار إليه النووي رحمه الله تعالى، فقال في شرحه لهذا الحديث: والأصح أن معناه أن كل مولود متهيأ للإسلام، فمن كان أبواه أو أحدهما مسلماً استمرَّ على الإسلام في أحكام الآخرة والدنيا، وإن كان أبواه كافرين جرى على

وَذُكِرَ في نَوادِرِ أَبِي الوَفاءِ: قالَ يَعْقُوبُ أَبُو يُوسُفَ: لَوْ صلَّى في جِلْدِ خِنْزِيرٍ مَدْبوغٍ يجوزُ، وَقَدْ أساءَ. وَقالَ أَبو حَنيفةَ ومحمَّدٍ: لا يجوزُ، وَلا يَطْهَرُ بِالدِّباغَةِ.

إِذا صَلَّى وَمَعَهُ بَيْضَةٌ قَدْ صارَ مُحُّها دَماً يجوزُ.

وَلَوْ صَلَّى وَمَعهُ قارُورَةٌ فِيها بَوْلٌ لا يجوزُ.

حكمهما، فيتبعهما في أحكام الدنيا، وهذا معنى «يهوِّدانه أو ينصرانه أو يمجِّسانه»، أي يحكم له بحكمهما في الدنيا، فإن بلغ استمرَّ عليه حكم الكفر ودينهما، فإن كانت سبقت له سعادة أسلم وإلا مات على كفره، وإنْ مات قبل بلوغه فهل هو من أهل الجنّة؟ أم من أهل النار؟ أو متوقف عليه؟ والأصح أنه من أهل الجنّة، انتهى. فحمدت الله تعالى على التوفيق لإصابة شاكلة الصواب وإياه أسأل دوام ذلك في كل باب.

وشرح هذه المسألة على هذا الوجه الذي يسّره من فضله الكريم الوهّاب هو كغيره من فوائد هذا الكتاب.

[م] **وَذُكِرَ في نَوادِرِ أَبِي الوَفاءِ: قالَ يَعْقُوبُ أَبُو يُوسُفَ: لَوْ صلَّى في جِلْدِ خِنْزِيرٍ مَدْبوغٍ يجوزُ، وَقَدْ أساءَ. وَقالَ أَبو حَنيفةَ ومحمَّدٍ: لا يجوزُ، وَلا يَطْهَرُ بِالدِّباغَةِ.**

[ش] وقد تقدّم ذكر هذه المسألة وأن عدم طهارته بالدّباغ هو الصحيح، وأن ما عن أبي يوسف شاذّ، وبيان الوجه في ذلك ولم يكن بالمصنف حاجة إلى هذا التكرار.

[م] **إِذا صَلَّى وَمَعَهُ بَيْضَةٌ قَدْ صارَ مُحُّها دَماً يجوزُ.**

[ش] ومحّ البيضة ـ بالحاء المهملة ـ صفرتها. وفي الفتاوى الخانية والخلاصة وغيرها: وكذا البيضة التي فيها فرخ ميت.

[م] **وَلَوْ صَلَّى وَمَعهُ قارُورَةٌ فِيها بَوْلٌ لا يجوزُ.**

[ش] وفرش بينهما، وأن في الأولى النجاسة في معدنها، فلا يعطى حكم النجاسة. والثانية النجاسة في غير معدنها، فيعطى لها حكمها.

قلت: ونقل في الذخيرة عن الجامع الصغير أن البيضة المذكورة لا يجوز معها الصلاة عندهما، وعلى قياس قول أبي حنيفة، والحسن بن زياد: يجوز. ونقل عن الفتاوى عن عبد الله البلخي: أن الصلاة لا تجوز معَ البيضة التي فيها فرخ ميت؛ عَلِمَ بموته قبل الصلاة، انتهى.

رَجُلٌ صَلَّى في ثَوْبٍ مَحْشوٍّ فلَّما أَخْرَجَ حَشْوهُ وَجَدَ فِيهِ فَأْرَةٌ مَيتةً يَابِسَةً؛ إنْ كانَ للثَّوْبِ ثُقْبٌ أَوْ خَرْقٌ يُعيدُ صَلاةَ ثَلاثةِ أيَّامٍ وَلياليها، وَإلَّا يُعيدُ جَميعَ ما صَلَّى بِذَلِكَ الثَّوْبِ.

ولقائل أن يقول: الأشبه عدم الجواز مع البيضة المدرة، سواء استحالت صفرتها دماً أو لم تستحل دماً؛ لأنها تصير نجسة إذا أنتنت أو تغيَّرت كما قالوا في اللحم والطعام. وفي القنية وخزانة الفتاوى: واللحم إذا أنتن حرم أكله، والطعام إذا تغيّر واشتدّ تغيره ينجس. وكذا عدم الجواز أيضاً مع البيضة التي علم بأن في داخلها فرخاً ميتاً قبل الصلاة لتسلط المنع على الفرق المذكور، فإن داخل البيضة بالذات ليس معدناً للنجاسات.

[م] **رَجُلٌ صَلَّى في ثَوْبٍ مَحْشوٍّ فلَّما أَخْرَجَ حَشْوهُ وَجَدَ فِيهِ فَأْرَةٌ مَيتةً يَابِسَةً؛ إنْ كانَ للثَّوْبِ ثُقْبٌ أَوْ خَرْقٌ يُعيدُ صَلاةَ ثَلاثةِ أيَّامٍ وَلياليها، وَإلَّا يُعيدُ جَميعَ ما صَلَّى بِذَلِكَ الثَّوْبِ.**

[ش] أي: وإن لم يكن به خرق يعيد جميع الصلوات التي صلاها به من المكتوبات والمنذورات والواجبات وما ألحق بها من المسنونات. وهذه المسألة في غير موضع منه الخلاصة، وهذا لفظها: رجلٌ فتق جبّته فوجد فأرة ميتة وزنها أكثر من قدر الدرهم، ولا يعلم متى دخلت فيها؛ إن لم يكن للجبة ثقب يعيد الصلاة كلها منذ يوم يدفّ القطن فيها، وإن كان لها نقب ولبس الجبّة يعيد صلاة ثلاثة أيام ولياليها عند أبي حنيفة، وعندهما: لا يعيد شيئاً ما لم يستيقن متى وقعت فيها. وهذا قياس مسألة البئر، انتهى.

ولا يخفى أن وصف الخلاصة للفأرة يكون وزنها أكثر من قدر الدرهم حسن، فإنه لا يفترض الإعادة للصلوات المكتوبات والمندوبات، ولا تجب للواجبات ولا تسنّ لما ألحق بها من المسنونات إلا إذا كانت كذلك. ولعل من لم يذكره اعتمد على العلم به مع أن الفأرة في العادة الغالبة تكون كذلك، وأن تقييد الخلاصة له بكونه لا يعلم متى دخلت حسن أيضاً لما لا يكاد يخفى من أنه لو علم بدخولها كان عليه الإعادة لما ذكرنا من الصلوات التي صلاها به على الوجه الذي ذكرناه من بعد علمه بدخولها.

ولعلّ من لم يذكره اعتمد على ظهوره أيضاً، وأن وصف المصنف للفأرة بكونها يابسة أوْلى من عدم ذكره، فإنها كانت طرية كان الظاهر قياس قول أبي حنيفة في مسألة البئر إعادة صلوات يوم وليلة، وأن قوله: (وإلا يعيد جميع ما صلى بذلك الثوب) بعد جملة على ما ذكرناه أوْلى من قول الخلاصة: يعيد الصلاة كلها منذ يوم يدفّ القطن؛ لأنه كما لا يخفى إنما يخاطب بالإعادة على الوجه الذي ذكرناه إذا كان قد صلّى بتلك الجبّة.

تنبيه:

وَمَنْ لم يَجِدْ ما يُزيلُ بِهِ النَّجاسَةَ صَلَّى مَعَها وَلم يُعِدْ؛ يَعْنِي: إذا كانَ عَلى جَسَدِهِ نَجاسَةٌ، وَهُوَ مُسافِرٌ لَيْسَ مَعَهُ ماءٌ أَوْ كانَ مَعهُ ماءٌ وَهُوَ يخافُ مِنَ العَطَشِ.

[م] تنبيه:

واعلم أن ظاهر المعرب يفيد أن الثقب المذكور في هذه المسألة وقع في كلامهم بالنون، فإنه بعد أن ذكر الثقب ـ يعني بالثاء المثلثة ـ الخرق النافد، والثُّقبة ـ بالضم مثله ـ وإنما يقال هذا فيما يقلّ ويصغر. قال: فأما ثقب الحائط ونحوه ـ بالنون ـ فذاك فيما يعظم، وتركيبه يدل على النافد الذي له عمق ودخول. وقوله: جبّة فيها فأرة ميتة إن لم يكن لها ثقب، الصواب: ثقب ـ بالثاء ـ وأحسن من هذا فتق، انتهى.

ولكن الذي يظهر أن ذكر النقب موضع هنا ليس بخطأ ليكون الصواب العكس، بل غايته أنه أوْلى. وأما أن الأحسن هو الفتق، فنعم بالنظر إلى أصل اللغة. أما بالنسبة إلى ما صار متبادراً من إطلاقه عرفاً في الثوب ونحوه، وهو فصل إحدى القطعتين المنضمتين بالخياطة من الأخرى بإزالة الخياطة، فلا. ثم على كل حال لا داعي للمصنف إلى الجمع بين الثقب والحشو، بل أحدهما حشو، والله أعلم.

[م] **وَمَنْ لم يَجِدْ ما يُزيلُ بِهِ النَّجاسَةَ صَلَّى مَعَها وَلم يُعِدْ؛ يَعْنِي: إذا كانَ عَلى جَسَدِهِ نَجاسَةٌ، وَهُوَ مُسافِرٌ لَيْسَ مَعَهُ ماءٌ أَوْ كانَ مَعهُ ماءٌ وَهُوَ يخافُ مِنَ العَطَشِ.**

[ش] والتحقيق أن يقال: ومن كان بيديه أو ثوبه الذي لا يجد ساتراً سواه نجاسة حقيقية مانعة من صحة الصلاة، ولم يجد مزيلاً لا يمنع من العبادة صلّى معها ولم يعد إذا وجد مزيلاً لها على التقدير الأوّل، أو ساتراً مطلقاً على التقدير الثاني؛ لأن التكليف بقدر الوسع، وقد أدّى ما وجب عليه كما وجب، فلا يطالَب بالإعادة.

ولنتكلم على فوائد هذه القيود، فنقول: قيدنا النجاسة بالحقيقية لأنه لو كان على بدنه نجاسة حكمية أخّر الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد، إلى أن يجد أحد الطهورين؛ لأن التشبه بالمصلين لم يرد الشرع وإثباته بالرأي متعذر، وتشبه بالمصلين. عند أبي يوسف ومحمّد في رواية أخرى: وأعاد إذا قدر على أحد الطهورين، وإنما لم يفصحوا بذكر هذا القيد اعتماداً على أن النجاسة الحقيقية هي المتبادرة من إطلاق النجاسة، وقيّدنا الثوب بكونه لا يجد ساتراً سواه؛ لأنه لو وجد ساتراً سواه لم يكن هذا مطلقاً جواب المسألة، بل إذا وجد ساتراً غيره بعضه طاهر وبعضه نجس نجاسة تمنع صحّة الصلاة أيضاً، فإن كانت النجاسة في كلٍّ منهما غليظة، فقالوا: إن لم تبلغ في كل منهما ربع

....

الثوب تخيّر، والمستحبّ الصلاة في أقلهما نجاسة. وإن بلغت في أحدهما قدر الربع ولم تبلغه في الآخر تعيّن أن يصلّي فيما هي فيه دون الربع؛ لأن للربع حكم الكل. وإن زادت في كلٍّ منهما على الربع، ولم تبلغ ثلاثة أرباعه صلّى في أيّهما شاء. وإن زادت في أحدهما على ثلاثة أرباعه أو استوعبت جميعه ولم تزد في الآخر على ثلاثة أرباعه صلّى في الذي ربعه طاهر؛ لما قلنا. وإن كانت النجاسة في كلٍّ منهما خفيفة: لم أقف على نقل في تفصيل ذلك، ومقتضى التخريج على ما تقدَّم في الغليظة أنه يتخيّر في الصلاة في أيهما شاء ما لم ترد في أحدهما على ثلاثة أرباعه أو تستوعبه، فإن زادت في أحدهما على ثلاثة أرباعه أو استوعبته صلّى في الذي ربعه فصاعداً طاهر لما قلنا، والله أعلم.

وقيّدنا النجاسة المذكورة بكونها مانعة من صحّة الصلاة لأنها لو لم تكن مانعة من صحتها لم تجب الإعادة؛ وجد مزيلاً لها أو لم يجد، اللهمّ إذا كانت الغليظة قدر الدرهم على ما يشير إليه الينابيع على تأمل فيه، ويُقاس عليه إذا كانت الخفيفة ربع الثوب، وقلنا: ولم يجد من بلالها ولم يقل ماء ليشمل المائع الطاهر على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، على أن غير واحد نصَّ على أنَّ الرواية في لفظ ماء من قوله: (لم يجد ماء يزيل به النجاسة) قصيرة ليشمل ما ذكرناه، وهو أوْلى مما مشى عليه المصنف؛ لأنه بالمدّ كما رأيت.

وحمل المصنف الإطلاق المذكور على ما إذا كان بيديه نجاسة ليتمكن من إعفائه بما إذا كانت النجاسة على ثوبه، وحمله صاحب الهداية على ما إذا كانت النجاسة بثوبه ولا داعي إلى قصره إلى أحدهما، فإنه صالح لهما. ولعل المصنف إنما قيّد موضوع المسألة بالمسافر بناءً على أن السفر مظنّة فَقْد المزيل العادي لهما الذي هو الماء من غير صنع العباد في ذلك عادة، وهو منعهم إيّاه منه بخلاف الإقامة، فإنه وإن كان قد لا يجد فيها الماء لكن في الغالب إنما يكون ذلك بصنع من العباد، وهو منعهم إياه منه.

وينبغي إذا كان في المصر أو القرية ولم يجد المزيل يمنع من العباد أن يصلي ويعيد كما في المنع من الماء المطلق الطهور بالنسبة إلى أحد الحدثين إذا كان في المصر أو القرية، وعلى هذا فالأوْلى إبدال (وهو مسافر) بما لفظه: وهو في غير المصر والقرية، وأوْلى منه أن يقال: بدله ولم يقدر على ما يزيلها لا يمنع من العباد كما ذكرنا، وقد صحّ لك وجهه وتقدَّم تحقيقه في التيمّم بعون الله.

وهذا يتم ولعلهم إنما لم يقيدوا هذه المسألة التي نحن بصددها بهذا القيد الذي أفصحنا به، وهو أن لا يكون عدم القدرة على استعمال الماء ونحوه بواسطة منع من العباد للعلم به من الحكم

وَإِنْ كانَتِ النَّجاسَةُ في الثَّوْبِ إِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ رُبْعِ الثَّوْبِ طَاهِراً، فَهُوَ بالخيارِ؛ إِنْ شاءَ صلَّى بِهِ، وَإِنْ شاءَ صلَّى عُرْياناً. وَإِنْ كانَ رُبُعُه طَاهِراً وَثلاثَةُ أَرْباعِهِ نَجِساً؛ لم تَجُز الصَّلاةُ عُرْياناً، بَلْ يُصَلِّي بِلا خِلافٍ. وَعِنْدَ محمَّدٍ: يُصَلِّي بِهِ في الوَجْهَيْنِ.

بالإعادة إذا وقع منهم المنع من الوضوء أو الغسل حتى تيمَّم وصلّى، غايته أنهم قيَّدوا بالإقامة وبينّا أن الوجه يقتضي أنه إذا تمخّض في السفر كون السبب المبيح للتيمم وهو منعهم بكون الحكم في هذه الحالة ما هو الحكم في الإقامة في الحضر، والله أعلم بالصواب.

[م] وَإِنْ كانَتِ النَّجاسَةُ في الثَّوْبِ إِنْ كانَ أَقَلَّ مِنْ رُبْعِ الثَّوْبِ طَاهِراً، فَهُوَ بالخيارِ؛ إِنْ شاءَ صلَّى بِهِ، وَإِنْ شاءَ صلَّى عُرْياناً. وَإِنْ كانَ رُبُعُه طَاهِراً وَثلاثَةُ أَرْباعِهِ نَجِساً؛ لم تَجُز الصَّلاةُ عُرْياناً، بَلْ يُصَلِّي بِلا خِلافٍ. وَعِنْدَ محمَّدٍ: يُصَلِّي بِهِ في الوَجْهَيْنِ.

[ش] أي: يلزمه أن يصلي قائماً بركوع وسجود في الثوب الذي أقل من ربعه طاهر وباقيه نجس، وفي الثوب الذي ربعه طاهر وباقيه نجس، وبه قال زفر ومالك، وهو قول الشافعي أيضاً؛ لأن في الصلاة فيه ترك فرض واحد وهو طهارة الثوب، وفي الصلاة عارياً ترك فروض من ستر العورة والقيام والركوع والسجود؛ لأنه إذا صلى عارياً يصلي قاعداً بإيماء، ولأبي حنيفة وأبي يوسف: أن عدم ستر العورة وعدم طهارة الثوب استويا في حكم المنع من الصلاة، فإنها كما لم تجز عارياً حالة الاختيار كذلك لم تجز في الثوب النجس حالة الاختيار، فيستويان في حكم جوازها، حيث لا يمكن فعلها بأحدهما إلا منزل الآخر، فيتخير. قال صاحب المجمع في شرحه بين أن يلبسه ويصلي فيه بركوع وسجود وبين أن يصلي عرياناً: إمّا بالركوع والسجود وإما بالإيماء قائماً أو قاعداً، انتهى. وحينئذ فلا نسلم إذا صلّى عرياناً يصلي قاعداً بإيماء، بل له ذلك كما له باقي الصور، فيختص قولهم في الصلاة عارياً ترك فروض بما عدا صلاته قائماً بركوع وسجود.

ثم يجاب عن صورتي القائم والقاعد الموميين بأنهما يأتيان بالأركان بالإيماء، وهو خلف عن أدائها بحقيقة فعلها، فالفوات إلى خلف كلا فوت.

فإن قيل: سلمنا أن الإيماء خلف عن أدائها بحقيقة فعلها، لكن أداء الأركان أصالة أوْلى من أدائها بالخلف.

قلنا: إنما يكون أوْلى إذا لم يكن معه نوع قصور. أما إذا كان معه نوع قصور ـ كما هنا ـ وهو استعمال النجاسة كما أن في إحراز الطهارة في الأداء بالإيماء نوع قصور هو استعمال الخلف عن الأركان أصالة، فلا يكونان أوْلى؛ بل يستويان. وقد عُرف من هذا أوجه جواز صلاته قاعداً بركوع أو سجود بطريق أوْلى، كما هو الصورة الباقية من الصور المشار إليها الماضية.

وَإِنْ صَلَّى عُرْياناً يُصَلِّي قَاعِداً يُومِيءُ بِالرُّكوعِ وَالسُّجُودِ.

فَكَيْفَ؟ قالَ: يَقْعُدُ كَما يَقْعُدُ في الصَّلاةِ.

فإن قيل: خطاب التطهير ساقط بعدم الماء، فصار كل من هذين الثوبين والثوب الطاهر سواء، وأيضاً ربع الثوب لو كان طاهراً لم يجز أن يصلي إلا فيه، فكذا هنا؛ لأن نجاسة ثلاثة أرباعه في إفساد الصلاة فيه، ونجاسة كله حالة الاختيار سواء، فكذا هما في عدم فسادها حالة الاضطرار، سواء قلنا خطاب الستر للصلاة ساقط للنجاسة؛ لأن الله تعالى ما خاطب بالستر للصلاة إلا بالظاهر، فصار العريُ والستر سواء، فكان مخيَّراً بينهما. وإذا كان ربع الثوب طاهراً، فقد توجه عليه الخطاب بقدر الطاهر، وسقط بقدر النجس، فرجحنا الوجوب احتياطاً؛ لأن الباب باب العبادات، وهذا السؤال والجواب ملخص ما ذكره القاضي أبو زيد في الأسرار من التوجيه من قبل محمد، ومن الجواب من قبلهما، ثم قال: وقول محمد أحسن.

قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفيه نظر إذا عورض بسقوط خطاب الستر، وتقريره أن المعلوم إنما هو توجه خطاب الستر للصلاة بالظاهر، ولا يقدر على إثبات تعلقه بالنجس حينئذ لا بنقل خطاب مخصوص فيه ولا نقل، فيبقى على النفي الأصلي؛ لأن نفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي. وأمّا إذا كان الربع طاهراً، فلأنه كالكل في كثير من الأحكام، فأمكن الحكم بتعلق الخطاب بالسنن به، انتهى. وهو حسن.

نعم، قالوا: الصلاة فيه قائماً بركوع وسجود أفضل، لأن فرض الستر عام لا يختص بالصلاة، وفرض الطهارة يختص بها، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنْ صَلَّى عُرْياناً يُصَلِّي قَاعِداً يُومِيءُ بِالرُّكوعِ وَالسُّجُودِ.**

[ش] يعني: وإذا جاز على قولهما أن يصلي عرياناً يصلي على هذا الوجه، وظاهره يفيد أن الصلاة على هذا الوجه معينة حينئذ على قولهما. لكن سينقل المصنف على الأثر من هذا جوازها على غير هذا الوجه كما مثلناه سالفاً عن شرح المجمع بأتمّ منه، وسننبهك عليه، فهو حينئذٍ مسوق مساق الإيجاب ومراد منه الاستحباب.

ثم إذا صلى قاعداً:

[م] **فَكَيْفَ؟ قالَ: يَقْعُدُ كَما يَقْعُدُ في الصَّلاةِ.**

[ش] يعني في حالة التشهد فيتفرّع على هذا حينئذ أنه إن كان رجلاً يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب اليمنى كما هُو الكيفية المسنونة في هذه الحالة، وإن كان امرأة تقعد على إليتها اليسرى وتخرج رجلها من الجانب الأيمن، غير أني لم أقف على هذا القول، هكذا معزواً إلى

وَقالَ في الذَّخيرَةِ: يَقْعُدُ وَيَمُدُّ رِجْلَيْهِ إلى القِبْلَةِ وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلى عَوْرَتِهِ الغَليظَةِ، سَواءٌ كانَ نهاراً أَوْ في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ أَو في البيتِ أَوْ في الصَّحْراءِ، وَهُوَ الصَّحيحُ. وَإِنْ صَلَّى قائِماً أَجْزَأَهُ، وَالأَوَّلُ أَفْضَلُ.

قائل معين مع أنه ليس ببعيد.

[م] **وَقالَ في الذَّخيرَةِ: يَقْعُدُ وَيَمُدُّ رِجْلَيْهِ إلى القِبْلَةِ وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلى عَوْرَتِهِ الغَليظَةِ، سَواءٌ كانَ نهاراً أَوْ في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ أَو في البيتِ أَوْ في الصَّحْراءِ، وَهُوَ الصَّحيحُ. وَإِنْ صَلَّى قائِماً أَجْزَأَهُ، وَالأَوَّلُ أَفْضَلُ.**

[ش] أي: في الصلاة عرياناً قاعداً يومىء بالركوع والسجود إيماء أفضل من الصلاة عرياناً قائماً، لأن الحالة الأولى أقلّ انكشافاً من هذه الحالة، وهذا ما وعدناه آنفاً بالتنبيه عليه.

ثم هذه الجملة المعزوّة إلى الذخيرة معناها في الجملة فيها، ولا بأس بسوق نصّها ليقع الاطلاع على حقيقة الحال وعلى ما في غضون ذلك من الفوائد، ثم نتبعه بما ييسره الله من فضله سبحانه المنعم المفضال.

قال فيها: الفصل الثاني والعشرون في العراة إذا صلّوا، قال محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: القوم إذا انكسرت بهم السفينة في البحر وخرجوا إلى الساحل عُراة، فحضرت الصلاة وليس معهم ثياب يصلون وحداناً قعوداً كأستر ما يكون يومئون برؤوسهم، ولا يعجبنا أن يصلوا بجماعة. قال الإمام القاضي ركن الإسلام علي السعدي حاكياً عن أستاذه: وأستر ما يكون أن يتباعدوا بعضهم عن بعض إذا أمِنوا العدوّ والسبع، ويرسل كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع يديه بين فخذيه يومىء إيماءً برأسه، ويجعلوا السجود أخفض من الركوع. وإن صلوا بجماعة قعد الإمام وسطهم، وإن صلوا قياماً وحداناً أو صلوا قياماً بجماعة، هكذا ذكر في السير والزيادات. غير أنهم إذا صلوا بجماعة قام الإمام. وفي بعض نسخ الزيادات: أنهم يومئون بالركوع والسجود قياماً إن شاؤوا ولا يركعون ولا يسجدون، حتى لا تنكشف عورتهم الغليظة عند الركوع والسجود. ومن المشايخ من قال: إنما يصلون قعوداً إذا كان كانوا يصلون بالنهار كيلا تنكشف عورتهم للناس. أما إذا كانوا يصلون في ليلة مظلمة، فإنهم يصلون قياماً لأن ظلمة الليل تستر عورتهم. ولكن هذا القول ليس بمرضي؛ لأن الستر الذي يحصل في ظلمة الليل تستر عورتهم لا عبرة به. ألا ترى أن حالة القدرة على الثوب إذا صلى عرياناً في ظلمة الليل فصار وجوده والعدم بمنزلة، انتهى.

قال العبد الضعيف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وملخص هذه الجملة أنه يصلي قاعداً على أقصى حالة من الستر ممكنة، وهي الجلوس على الهيئة المذكورة عند عدم خوف الضرر بسبب تعاطيها، وهل هي متعينة

....

أو أفضل؟ ففي كلامهم ما يفيد كلاً منهما. وعلى القول بأنها متعيّنة لا يجوز أن يصلي قاعداً على غير الهيئة المذكورة فضلاً عن كونه قائماً بركوع وسجود أو بإيماء بهما. وعلى القول بأنها غير متعينة، بل أداؤها كذلك أفضل يجوز بكل من الهيئات المذكورة. وحينئذ لقائل أن يقول: لا بأس بقول من قال: يصلي في ظلمة الليل قائماً وفي ضوء النهار قاعداً، تقييداً لإطلاق هذه الأفضلية لكن بعد أن كونه بالنهار مقيداً بكونه في حضرة الناس، وحينئذ فالاستيضاح المذكور غير متجه، فإنه لا يلزم من عدم جواز الصلاة عرياناً في ظلمة الليل مع القدرة على الثوب الطاهر الساتر أن لا تكون صلاته في ظلمة الليل عرياناً إذا لم يجد ساتراً أفضل من صلاته قاعداً في هذه الحالة؛ لأن في الستر حقاً لله تعالى وحقاً للعباد، غير أن حق العباد إنما يثبت في الجملة إذا كان بمرأى منهم، فهو ليس في الستر مع القدرة عليه بضربة لازب في سائر الأحوال، بخلاف حق الله فإنه حالة القدرة مع عدم الاضطرار لازم في سائر الأحوال.

وإذا تقرَّر هذا، فيمكن أن يقال: فحيث كان لا يراه الناس لظلمة أو خلوة فحقهم في الستر غير موجود، وحيث كان مضطراً فحق الله تعالى ساقط أيضاً، فيقوى حينئذ مراعاة جانب إحراز حقيقة الأركان على مراعاة جانب الانكشاف بخلاف ما إذا كان بمرأى من الناس، وهو مضطر في ذلك، فإن حق الله تعالى فيه، وإن كان ساقطاً أيضاً لكن حق الناس موجود فيه في الجملة، فيقوى مراعاة جانب تقليل الانكشاف على جانب إحراز حقيقة الأركان.

ويؤيّده ما عن ميمون بن مهران، قال: سئل علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن صلاة العريان؟ قال: إن كان حيث يراه الناس صلى جالساً، وإن كان حيث لا يراه الناس صلى قائماً، أخرجه عبد الرزاق. هذا وإن كان سنده ضعيفاً كما ذكره شيخنا الحافظ، فلا يقصر عن إفادة الاستئناس به لهذا المعنى الذي حققناه.

فإن قلت: فما تصنع بما روى الجلال بإسناده عن أنس أن أصحاب رسول الله ﷺ ركبوا في السفينة، فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة، فصلوا قعوداً بإيماء؟

قلت: ليس فيه المنع من صلاة العريان قائماً، بل غايته أن ذلك منهم كان اختياراً لفعلها على ذلك الوجه ذهاباً منهم إلى أنه الأوْلى، فيجوز أن يكون لما فيه من تقليل الانكشاف، فتكون الصلاة قاعداً بإيماء أوْلى من الصلاة على سائر الهيئات الممكنة التي تقدّم ذكرها في سائر الحالات. ويجوز أن يكون لأنهم كانوا متراتئين وتعذر عليهم أو تعسر غيبتهم عن أعين الناس أو غيبة بعضهم عن بعض أو لأمر آخر صيّر هذا في حقهم هو الأوْلى، ومع الاحتمال يسقط الاستدلال.

فإن قلت: فقد رُوي عن ابن عباس: الذي يصلي في السفينة والذي يصلي عرياناً يصلي جالساً،

....

أخرجه عبد الرزاق. وعن ابن عمر أنه سئل عمن انكسرت بهم مراكبهم في البحر، فخرجوا عراة؟ قال: يصلون جلوساً يومئون، رواه سعيد بن منصور. قال بعض الحفاظ: ولم ينقل عن صحابي خلافه.

قلت: أجبت بأنهما خرجا مخرج بيان الأفضلية لاستواء ترك الركن وترك الستر في فساد الصلاة حالة الاختيار، فيستويان في اقتصار الجواز عند الإتيان بأحدهما وترك الآخر لأنه لا يمكن الإتيان بأحدهما إلا بترك الآخر. غايته أن في الأداء قاعداً بإيماء نوعاً من الترجيح يصلح لأفضليته على الأداء قائماً بركوع وسجود كما سنذكر، فقلنا به. على أن ما عن ابن عباس إسناده ضعيف ذكره شيخنا الحافظ وغيره.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا كله، فألحق أن الأشبه أن القعود على الهيئة المذكورة ليس بمتعين لحصول المقصود بدونها أيضاً، بل القول بالقعود على رجليه إذا افترشهما تحت إليتيه وضمّ على عورته فخذيه ووضع عليها يديه أوْلى؛ لأنه يحصل به من المبالغة في الستر ما يحصل بالهيئة المذكورة مع خلوّ هذه الهيئة عن فعل ما ليس بأوْلى، وهو مدّ رجليه إلى القبلة من غير ضرورة، وقد اشتملت عليه الهيئة المذكورة. والأوجه أيضاً أولوية الصلاة قائماً قاعداً في ظلمة الليل وضوء النهار بحضرة الناس وغيرهم لترجحه من وجهين أفادَهُما في البدائع وغيرها:

أحدهما: أنه لو صلى قائماً فقد ترك فرض ستر العورة الغليظة أصلاً، ولو صلى قاعداً فقد ستر العورة الغليظة وما ترك فرضاً آخر أصلاً؛ لأنه أدّى فرض الركوع والسجود ببعضهما، وهو الإيماء، فأدى فرض القيام ببدله، وهوالقعود.

ثانيهما: أن ستر العورة أهم من أداء الأركان؛ لأن ستر العورة فرض في الصلاة وغيرها، والأركان فرائض الصلاة لا غيرها. وأيضاً سقوط هذه الأركان إلى الإيماء جائز في النوافل من غير ضرورة كالمتنقل على الدابة، وستر العورة لا تسقط فرضيته قط من غير ضرورة؛ غير أنه إن صلّى قائماً بركوع وسجود أجزأه لأنه وإن ترك فرضاً أصلاً فقد كمل الأركان الثلاثة، وهي القيام والركوع والسجود، وبه حاجة إلى تكميل هذه الأركان فصارتا كالفرض ستر العورة الغليظة أصلاً لغرض صحيح، فجوزنا له ذلك، لوجود أصل الحاجة وحصول الغرض وجعلنا القعود بالإيماء أوْلى لكون ذلك الغرض أهم، ولمراعاة الغرضين جميعاً من وجه، انتهى.

إلا أن على هذا القائل أن يقول: ينبغي أن يكون المراد من ترجيح الصلاة قاعداً بإيماء على القائم صلاة القاعد المذكور على القائم المؤدي للركوع والسجود حقيقة. وأما القائم المؤدي لهما

....

بالإيماء، فينبغي أن لا تجوز صلاته هكذا أصلاً؛ لأن تحمل كشف العورة الغليظة إنما ساغ لأجل إحراز الأركان على وجه الكمال، والمومىء بهما في هذه الحالة لم يحرزهما على وجه الكمال، مع أن القيام إنما شرع لتحصيلهما على وجه الكمال على ما صرّحوا به في مسألة الأفضل صلاة المريض قاعداً يومىء بالركوع والسجود إذا كان قادراً على القيام غير قادر على الركوع والسجود حقيقة، فصارتا كالفرض ستر العورة من غير غرض صحيح مقصود بالذات على أنه لو كان تاركه لغرض صحيح بالنسبة إلى القيام لم يتركه لغرض صحيح بالنسبة إلى كل من الركوع والسجود، فترجح جانب الترك لا لغرض صحيح، أو يستويان. وأيّاً ما كان ينبغي أن لا تجوز الصلاة قاعداً بركوع وسجود لأنه إنما ساغ تحمل ترك فرض القيام إلى بدله لأجل فرض ستر العورة في الصلاة ولم يوجد، وهذا كله خلاف ما تقدّم نقله من شرح المجمع لمصنفه، وذكره غيره أيضاً.

ويمكن الجواب عن هذا الأخير بأن يحمل إذا فرض القيام ببدله إنما كان لإحراز فرض ستر العورة الغليظة فيه لا مطلقاً، وقد وجد فيه، فلا يشكل الجواز. وأما الأول، فلا محيص عنه؛ لأن الإيماء بالركوع والسجود إنما جاز لأجل إحراز فرض ستر العورة الغليظة ولم يوجد إذا فعلهما قائماً. نعم، لا يشكل الجواز في الكل إذا مشينا على ما تقدّم في التيمم. فقال في الخلاصة: إن تقليل الستر يعني الذي لا يصير به الانكشاف غير مانع من صحة الصلاة غير لازم، بل هو مستحب، إلا أن من المشايخ من لم يمشِ على صرافة هذا الإطلاق؛ ففي محيط رضي الدين، والخلاصة، والكافي: عريانة وجدت ثوباً يستر بدنها وربع رأسها يجب سترهما حتى لو تركت ستر الربع لم تجز صلاتها، لأن للربع حكم الكل، فصارت تاركة ستر الرأس مع الإمكان، ولا يجب في أقل من ربع الرأس حتى لو تركت ربع الرأس جازت صلاتها؛ إذ ليس لما دون الربع حكم الكل، ولكن الستر أوْلى تقليلاً للانكشاف.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: وإن كان عنده قطعة يستر بها أصغر العورات فلم يستر فسدت، وإلا فلا، وهو لا يعرى عن تأمل.

وأما إذا مشينا على أن تقليل الانكشاف لازم ما أمكن مطلقاً، لأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وقد صحَّ عنهﷺ، أنه قال: «إذا أمَرْتَكُم بأمْرٍ فأْتُوا منه ما استطعتم»، والظاهر أن عليه ما في فتح القدير شرح الهداية لشيخنارَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو وجد ما يستر بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر، انتهى. لغلظهما، والاتفاق على وجوب سترهما، فأحد الأمرين من لزوم تقليل الانكشاف، ومن جواز صلاة القائم بإيماء أو بركوع وسجود، والقاعد بركوع وسجود مشكل. وأما ما ذكروه من أن العريان إذا كان عنده طين يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي لم يجز له ترك ذلك، كما لو

وَلَوْ قامَ عَلى شيءٍ نَجِسٍ وَصَلَّى تَفْسُدُ صَلاتُهُ.

وَلَوْ صَلَّى عَلى مُبطَّنٍ وَفي بَاطِنِهِ قَذَرٌ، إَنْ كانَ مَخِيطاً لا يجوزُ، ....

قدر أن يخصف عليه ورق الشجر ونحو ذلك، فمتّجه. ثم قول محمد: ولا يعجبنا أن يصلي بجماعة يشير إلى الجواز مع كونه خلاف الأوْلى.

ومن ثمة صرَّح بأنهم لو فعلوا ذلك جاز، وإنما كان خلاف الأوْلى لأنه إن قام الإمام وسطهم احترازاً من ملاحظة سوءة الغير، فقد ترك سنّة التقديم على الجماعة، والجماعة أمر مسنون، فإذا كان لا يتوصّل إليه إلا بارتكاب بدعة وترك سنّة لا يندب إلى تحصيلها، بل يترك تحصيلها وإن تقدَّمهم الإمام وأمرهم بغضّ أبصارهم ـ كما ذهب إليه الحسن البصري ـ لا يسلمون عن الوقوع في المنكر أيضاً، فإنه قلّما يمكنهم غضّ البصر على وجه لا يقع على عورة الإمام، مع أن غضّ البصر مكروه أيضاً نصَّ عليه القدوري لما يذكر أنه مأمور أن ينظر في كل حالة إلى موضع مخصوص ليكون البصر ذا حظّ من أداء هذه العبادة كسائر الأعضاء والأطراف. وفي غضّ البصر فوات ذلك، فلو صلّوا مع هذا بجماعة، فإنْ تقدَّمهم إمامهم جاز، والأفضل أن لا يقوم وسطهم لئلا يقع بصرهم على عورته.

وهذا هو المراد بما أخرجه عبد الرزاق، حدّثنا معمر، عن قتادة، قال: إذا خرج ناس من البحر عراة فأمَّهم أحدهم صلّوا قعوداً، وكان إمامهم في الصفّ يومئون إيماء، انتهى. فإذن حكم العرايا بجماعة كحكم النساء في ذلك، والله أعلم.

[م] **وَلَوْ قامَ عَلى شيءٍ نَجِسٍ وَصَلَّى تَفْسُدُ صَلاتُهُ.**

[ش] ولا يفترق الحال بين أن يكون موضع القدمين نجساً وبين أن يكون موضع الأصابع؛ كذا في الذخيرة، وتتمة الفتاوى الصغرى حكايةً عن الفقيه أحمد بن إبراهيم. وزاد في التتمة: لأن القدم وموضع الأصابع شيء واحد، وكان حكمهما واحداً، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفيه نظر؛ لأن فسادها يقتضي سابقة انعقادها، والمسطور في الكتب الشهيرة أنه لا يصير شارعاً في الصلاة، فإنّ القيام ركن، فلا يصح بدون الطهارة، ولا بناء على ما لم يصح، وكذا لو افتتحها مع الثوب النجس أو النبيذ النجس، فلا جرم أن في بعض النسخ مكان تفسد صلاته لا تجوز.

[م] **وَلَوْ صَلَّى عَلى مُبطَّنٍ وَفي بَاطِنِهِ قَذَرٌ، إَنْ كانَ مَخِيطاً لا يجوزُ.**

[ش] يعني: إذا صلى على ذلك الموضع الذي فيما يليه من الباطن نجاسة مانعة من صحة الصلاة وهي المعيّنة بقوله: (قذر) بالذال المعجمة، ثم قد ذكروا أن هذا قول أبي يوسف. وعن

....

محمد ـ وهو المذكور في نوادر الصلاة ـ أنه يجوز، فمن المشايخ من وفق بين الروايتين، فقال: جواب محمد فيما إذا كان مخيطاً غير مضرب؛ لأن الضم بالخياطة عنده غير معتبر، فيكون بمنزلة ثوبين منفصلين الأسفل منهما نجس، والأعلى طاهر. وجواب أبي يوسف فيما إذا كان مخيطاً مصرياً فيكون بمنزلة ثوب واحد غليظ ظاهره طاهر وباطنه نجس، فلا خلاف بينهما في الحقيقة. وعلى هذا مشى صاحب المجمع، وذكر أنه الصحيح.

ومن المشايخ من حقَّق الاختلاف، فقال: على قول محمد يجوز كيف ما كان، وعلى قول أبي يوسف لا يجوز كيف ما كان. وفي التجنيس: والأصح أن المضرب على الخلاف، ذكره الحلواني، انتهى. وهو يفيد بمفهوم المخالفة أن الأصح في غير المضرب أنه على الوفاق، وأن الظاهر حينئذ هو الجواز، فهذا قولٌ ثالث.

والمراد بالمخيط غير المضروب جوانبه مخيطة ووسطه غير مخيط، وبالمضروب ما كان جوانبه مخيطاً. ثم في البدائع: وعلى هذا إذا صلى على حجر الرحا أو على باب أو بساط غليظ أو على مكعب ظاهره طاهر وباطنه نجس يجوز عند محمد، وبه كان يفتي الشيخ أبو بكر الإسكاف. وعند أبي يوسف: لا يجوز، وبه كان يفتي الشيخ أبو حفص الكبير. فأبو يوسف نظر إلى اتخاذ المحل، فقال: المحل واحد، فاستوى ظاهره وباطنه، كالثوب الصفيق. ومحمد اعتبر الوجه الذي يصلي عليه، فقال: إنه صلى في موضع طاهر، وليس هو حاملاً للنجاسة، فيجوز. كما إذا صلى على ثوب طاهر تحته ثوب نجس بخلاف الثوب الصفيق، ومحمّد اعتبر لأن الثوب وإن كان صفيقاً فالظاهر نفاد الرطوبات إلى الوجه الآخر، إلا أنه ربما لا يدركه الحس لتسارع الجفاف إليها، انتهى. وظاهره ترجيح قول محمد، وهو بذلك أشبه، وهو خلاف ما في الفتاوى الخانية في مسألة الثوب، حيث قال فيها: صلى في ثوب محشو بطانته نجسة وطهارته ظاهرة جازت في قول محمد، ويجعل كثوبين. وعلى قول أبي يوسف: لا يجوز، ويجعل كثوب واحد. ولو صلى على ثوب محشو بطانته طاهرة وطهارته كذلك وحشوه نجس جازت، في قول محمد. وكذا في السير ما يدل على هذا. وعلى قول أبي يوسف: لا تجوز صلاته في الفصلين، وقوله أقرب إلى الاحتياط، انتهى.

ثم في البدائع أيضاً: وإن كان بساطاً غليظاً أو ثوباً مبطناً مضرباً، وعلى كِلا وجهيه نجاسة أقل من قدر الدرهم في موضعين مختلفين لكنهما لو جُمعا يزيد على قدر الدرهم قياس قول أبي يوسف يجمع، فلا تجوز صلاته لأنه ثوب واحد ونجاسة واحدة، وعلى قياس رواية محمد: لا تجمع، وتجوز صلاته؛ لأن النجاسة في الوجه الذي يصلي فيه أقل من قدر الدرهم، ولو كان الثوب صفيقاً والمسألة بحالها لا يجوز بالإجماع لما ذكرنا أن الظاهر هو النفاد إلى الجانب الآخر، وإن كان لا

وَإِنْ لم يَكُنْ جازَ.

وَلَوْ سَجَدَ عَلى شيءٍ نَجِسٍ تَفْسُدُ صَلاتُه، وَقالَ أبو يُوسُفَ: إِنْ أَعادَ حينَ عَلِمَ عَلى شيءٍ طاهِرٍ لا تَفْسُدُ.

وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ وَرُكْبَتَيْهِ طَاهِراً وَمَوْضِعُ جَبْهَتِهِ وَأَنْفِهِ نَجِساً، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: يَسْجُدُ

يدركه الحس فاجتمع في وجه نجاستان لو جمعتا تزيد على قدر الدرهم، فتمنع الجواز.

قلت: وعلى هذا فيشكل ما في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ من أن الثوب الذي على أحد وجهيه نجاسة إذا صلّى على الوجه الطاهر يجوز، وفيها أيضاً: ولو أن ثوباً أو بساطاً أصابه النجاسة ونفدت إلى الوجه الآخر. وإذا جُمعا تزيد على قدر الدرهم لا تُجمع بالإجماع. أما على قياس رواية أبي يوسف، فلأنه ثوب واحد، ونجاسة واحدة. وأما على رواية محمد، فلأن النجاسة في الوجه الذي يصلي أقل من قدر الدرهم. وكذا إذا كان الثوب مبطناً مضرباً، والمسألة بحالها لا يجمع بالإجماع لما قلنا.

[م] وَإِنْ لم يَكُنْ جازَ.

[ش] وإن لم يكن الثوب المبطن مخيطاً أعلاه بأسفله جاز أداء الصلاةعلى ذلك الثوب الأعلى إذا لم تنفد النجاسة إليه من الثوب الأسفل، وهو واضح. والظاهر أنه لا خلاف فيه، ومثله في المبتغى: لو ثنى ثوبه وأعلاه طاهر دون أسفله وصلى على الأعلى جازت صلاته.

[م] وَلَوْ سَجَدَ عَلى شيءٍ نَجِسٍ تَفْسُدُ صَلاتُه، وَقالَ أبو يُوسُفَ: إِنْ أَعادَ حينَ عَلِمَ عَلى شيءٍ طاهِرٍ لا تَفْسُدُ.

[ش] أي: صلاته لأن السجود على موضع قد التحق بالعدم لانعدام شرط جوازه وهو الطهارة، فصار كأنه لم يسجد عليه وسجد على مكان طاهر. ووجه ظاهر الرواية أن السجدة أداء ركن، فلما لم تجز صارت فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة، وهو يوجب فساد الصلاة. وإذا فسدت بفسادها، فلا ينتفي الفساد بالإعادة.

هذا وذكر القدوري في شرحه أنه إذا أعاد تلك السجدة في مكان طاهر جاز، ولم يذكر قول أبي يوسف. وكذا في محيط رضي الدين نقلاً من النوادر، معللاً بقوله: لأن الوضع ليس باستعمال للنجاسة حقيقة، وإنما هو شبيه الاستعمال، فانحطت درجته عن الحمل، فلم يفسد الفعل لكنه لم يقع معتدّاً به، انتهى. ومشى عليه الزاهدي.

[م] وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ وَرُكْبَتَيْهِ طَاهِراً وَمَوْضِعُ جَبْهَتِهِ وَأَنْفِهِ نَجِساً، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: يَسْجُدُ

عَلى أَنْفِهِ وَتجوزُ صَلاتُه، خِلافاً لهما.

وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ أَنْفِهِ نَجِساً وسَائِرُ المواضعِ طاهِرٌ، جَازَ بِلا خِلافٌ.

عَلى أَنْفِهِ وَتجوزُ صَلاتُه، خِلافاً لهما.

[ش] وهذا في الذخيرة بما لفظه: وإن كان موضع قدميه وركبتيه طاهراً، وموضع جبهته وأنفه نجساً. ذكر الزندويستي في نظمه: قال أبو حنيفة: يسجد على أنفه دون جبهته، وتجوز الصلاة. وعندهما لا تجوز صلاته، وهذا بناءً على أن عند أبي حنيفة أن فرض السجود يتأدى بوضع الأرنبة، وإن لم يكن بجبهته علّة على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

والأرنبة لا تأخذ من الأرض النجسة أكثر من قدر الدرهم، وعندهما: فرض السجود لا يتأدى بوضع الأرنبة إلا إذا كان بجبهته عذر، والجبهة تأخذ من الأرض أكثر من قدر الدرهم.

وفي القدوري عن أبي حنيفة في هذا الفصل روايتان، وروى محمَّد عنه أنه لا يجوز، وروى أبو يوسف عنه: أنه يجوز. انتهى.

قلت: ونصَّ في البدائع على أن رواية محمد عنه هو الظاهر من مذهبه والصحيح، لأن الفرض وإن كان يتأدّى بمقدار الأرنبة عنده، ولكن إذا وضع الجبهة مع الأرنبة يقع الكل فرضاً، كما إذا طوّل القراءة زيادة على ما يتعلق به جواز الصلاة، ومقدار الجبهة والأنف تزيد على قدر الدرهم، فلا يكون عفواً. ونحوه في محيط رضي الدين، لكن هذا كما ترى مختصّ بما إذا وضع الجبهة مع الأنف الطاهر أنه يحمل الروايتين عن أبي حنيفة، لا ما إذا وضع الأنف فقط كما هو ظاهر سوق الذخيرة، بل الظاهر بعد القول بالاكتفاء بوضع الأرنبة عنده مطلقاً عدم الفساد قولاً واحداً كما هو ظاهر إشارة الزندوبستي، وكأن المصنف إنما قال: (عن أبي حنيفة) مع أن هذا هو ظاهر المذهب عنه بناءً على ظن قصور وجه هذا القول عن وجه ما في الرواية الأخرى عنه، وهو قولهما: أنه لا يجوز الاقتصار على الأنف إلا من عذر.

ومن ثمة نصَّ بعض المشايخ على أن الفتوى على هذا القول، وسنذكر ما يظهر لنا في ذلك في الكلام على السجدة إن شاء الله تعالى.

والقدم والركبة والأنف والجبهة معروفات، نعم، كل ذي أربع ركبتاه في يديه، وعرقوباه في رجليه، وقد يجمع ركبه على ركاب، بضم الكاف وفتحها وسكونها.

[م] وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ أَنْفِهِ نَجِساً وسَائِرُ المواضعِ طاهِرٌ، جَازَ بِلا خِلافٌ.

[ش] يعني: بين أصحابنا، ويكره سواء وضع أنفه على ذلك الموضع أو لم يضع. أما الجواز

وَذَكَرَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ السَّرَخسِيُّ: إِذا كَانَتِ النَّجاسَةُ في مَوْضِعِ الكَفَّيْنِ أَوْ الرُّكْبَتَيْنِ جازَتْ صَلاتُهُ.

وَقالَ في العُيُونِ: هَذِهِ الرِّوايَةُ شاذَّةٌ، وَأَصَحُّها أَنْ يُقالَ: إِذَا كانَ في مَوْضِعِ رُكْبَتَيْهِ لا يجوزُ.

فيما إذا وضعه، فلأن الأرنبة لا تأخذ من الأرض أكثر من قدر الدرهم. وأمّا الكراهة، فلمباشرة أنفه للمكان النجس. وأما الجواز فيما إذا لم يضعه، فظاهر لأن الاقتصار عليها على الجبهة يجوز عندهم. وأما الكراهة، فلعدم العذر في الاقتصار عليها لأن الظاهر أن كون وضع الأنف نجساً ليس بعذر. لكن ما في الذخيرة بعد ذكر مسألة الكتاب: وكذلك إذا كان موضع قدميه وموضع ركبتيه وموضع أنفه طاهراً، وموضع جبهته نجساً يسجد على أنفه، وتجوز الصلاة بلا خلاف، انتهى.

ويفيد أن يكون موضع الأنف نجساً عذر، وإلا لا يستقيم نفي الخلاف في هذا أيضاً، فإنه يجوز الاقتصار على الأنف عندهما إذا كان لعذر، والفرض أن ليس هنا شيء سوى كون موضع الجبهة نجساً، والشأن في كون هذا عذر، فتأمله.

[م] **وَذَكَرَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ السَّرَخسِيُّ: إِذا كَانَتِ النَّجاسَةُ في مَوْضِعِ الكَفَّيْنِ أَوْ الرُّكْبَتَيْنِ جازَتْ صَلاتُهُ.**

[ش] خلافاً لزفر، وكذا في البدائع ومحيط رضي الدين. وقال في الذخيرة، وتتمة الصغرى: وهكذا ذكر الصدر الشهيد إلا أنه لم يذكر خلاف زفر، وهكذا ذكر القدوري، انتهى.

وغيرُ خافٍ أن ليس عدم تعرض بعضهم لخلافه دليلاً على عدم خلافه مع تعرض بعض آخرين لثبوت خلافه، وذكر في البدائع والمحيط خلاف الشافعي مع زفر، وهو كذلك.

[م] **وَقالَ في العُيُونِ: هَذِهِ الرِّوايَةُ شاذَّةٌ، وَأَصَحُّها أَنْ يُقالَ: إِذَا كانَ في مَوْضِعِ رُكْبَتَيْهِ لا يجوزُ.**

[ش] والذي في الذخيرة: وإن كان موضع قدميه وجبهته وأنفه طاهراً وموضع ركبتيه نجساً، ذكر الزندوبستي في نظمه: أن في ظاهر الرواية لا تجوز صلاته، وقال الطحاوي: يجوز، وكان الفقيه أبو الليث يقول: لا يجوز. وفي تتمة الفتاوى الصغرى: وذكر في النوازل: إذا لم يضع ركبتيه على الأرض عند السجود، وقال أبو نصر: لا يجزئه، وبه أخذ الفقيه أبو الليث، وقال: مرويّ عن أبي يوسف: يجزئه، وتلك رواية شاذة لا نأخذ بها. وذكر في الواقعات: إذا لم يضع المصلي ركبتيه على الأرض عند السجود، فاختيار أبي الليث أنه لا يجزئه، وفتوى مشايخنا أنه لا يجوز؛ لأنه لو كان موضع الركبتين نجساً يجوز، والفقيه أبو الليث لم يصحح هذه الرواية في العيون، وصحَّحها القدوري، انتهى.

....

ثم في البدائع: وجه قولهما أن قول زفر والشافعي أنه أدى ركناً من أركان الصلاة مع النجاسة، فلا يجوز كما لو كانت النجاسة على الثوب أو البدن أو في موضع القيام، ولنا أن موضع اليدين أو الركبتين ليس بركن، ولهذا لو أمكنه السجود بدون الوضع فيجعل كأنه لم يضع أصلاً، ولو ترك الوضع جازت صلاته، فههنا أوْلى. وهكذا نقول: إذا كانت النجاسة على موضع القيام أن ذلك يلحق بالعدم، غير أن القيام ركن في باب الصلاة، فلا يثبت الجواز بدونه بخلاف الثوب؛ لأن لابس الثوب صار حاملاً للنجاسة مستعملاً لها، لأنها تتحرك بتحركه لكونها تبعاً للثوب. أما هنا بخلافه، انتهى.

ووافق قاضي خان على عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين فيما إذا لم يضعهما لا فيما إذا وضعهما، فقال في فتاواه: وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود أو في موضع الركبتين؛ يعني: تمنع جواز الصلاة، قال: ولا يجعل كأنه لم يضع العضو على النجاسة، وهذا كما لو صلى رافعاً إحدى قدميه جازت صلاته، ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز، ولا يجعل كأنه لم يضع، انتهى.

ومحصل ما ذكره صاحب البدائع من الفرق وقد أشرنا إلى بعضه في شرح قول المصنف: (ولو كانت النجاسة تحت قدميه) إلى آخره، أن القيام فيما إذا وضع قدميه وتحت إحداهما نجاسة مانعة من جواز الصلاة مضاف إليهما؛ إذ ليس إحداهما بأن يضاف القيام إليها أوْلى من الآخرى، والقيام من أفعال الصلاة مقصوداً لأنه ركن، فلا يصح بدون الطهارة، فيخرج ذلك القيام على النجاسة من أن يكون فعل الصلاة لعدم الطهارة وما ليس من أفعال الصلاة إذا أدخل في الصلاة وكان قليلاً يكون عفواً، وإلا فلا؛ بخلاف ما إذا كانت النجاسة على موضع اليدين والركبتين حيث لا تفسد صلاته، وإن طال الوضع لأن الوضع ليس من أفعال الصلاة مقصوداً، بل من توابعها، فلا يخرج من أن يكون فعل الصلاة تبعاً لعدم الطهارة لوجود الطهارة في الأصل، انتهى. وفيه تأمل.

ثم ظاهر كلام أبي الليث يشير إلى افتراض وضع الركبتين، وذكر في الهداية وغيرها أن وضعها سنّة عندنا، وسيأتي إن شاء الله تعالى في الكلام على السجود أن الأوجه بالنسبة إلى القواعد المذهبية وجوب وضعهما، فيتفرع على استنان وضعهما انتفاء عدم الجواز فيما إذا لم يضعهما أصلاً، أو وضعهما على مكان نجس على ما فيه من تأمل بالنسبة إلى الصورة الثانية. وعلى افتراض وضعهما انتفاء الجواز أصلاً في الصورتين حتى تلزمه الإعادة قطعاً فيهما.

وعلى القول بوجوب وضعهما الأجزاء مع انتقال الكمال كما في ترك الفاتحة للقادر عليها من إمامٍ ومنفرد حتى يأثم على تقدير عدم الإعادة على وجه الكمال وانتفاء الجواز أن وضعهما

وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ إِحْدَى القَدَمَيْنِ نَجِساً لا يجوزُ إِنْ كانَ وَضَعَها عَلَيْه.

وَإِنْ كانَ تحتَ كُلِّ قَدَم أَقَلُّ مِنْ قَدَرِ الدِّرْهَمِ، فَلَوْ جُمِعَتْ تَصيرُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ تَمْنَعُ كَما تَمْنَعُ في ثَوْبٍ ذِي طَاقَيْنِ.

وَإِنِ افْتَتَحَ في مَكانٍ طاهِرٍ ثُمَّ نَقَلَ قَدَمَيْهِ عَلى شَيْءٍ نَجِسٍ وَقامَ، إنْ لم يَمْكُثْ مِقْدارَ ما يُؤَدِّي رُكْناً جازَ، وَإلا فَلا.

على مكان نجس حتى يلزمه الإعادة كما هو مقتضى كلام قاضي خان الماضي، والله سبحانه أعلم.

[م] وَإِنْ كانَ مَوْضِعُ إِحْدَى القَدَمَيْنِ نَجِساً لا يجوزُ إِنْ كانَ وَضَعَها عَلَيْه.

[ش] وقد عرفت الوجه آنفاً، وكذا لو وضع القدم التي موضعها نجس على ذلك الموضع ورفع الأخرى. أمّا إذا رفع التي موضعها نجس ووضع التي موضعها طاهر، فلا كما تقدَّم.

[م] وَإِنْ كانَ تحتَ كُلِّ قَدَمٍ أَقَلُّ مِنْ قَدَرِ الدِّرْهَمِ، فَلَوْ جُمِعَتْ تَصيرُ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ تَمْنَعُ كَما تَمْنَعُ في ثَوْبٍ ذِي طَاقَيْنِ.

[ش] كما هو قياس رواية محمد عن أبي حنيفة، إلا على قياس رواية أبي يوسف فيجوز، كما أسلفنا بيان ذلك في شرح قول المصنف: (ولو كانت النجاسة تحت قدميه) سالفاً، وأن عدم الجواز هو الصحيح رواية ودراية، وأن هذا إذا كانت النجاسة غليظة. فإذا كانت خفيفة، فإنما تمنع كانت كثيراً فاحشاً، وأن في يأتي وصفها بالكثير الفاحش إذا استوعبت موضع القدمين فضلاً أن يكون دونهما خلافاً.

[م] وَإِنِ افْتَتَحَ في مَكانٍ طاهِرٍ ثُمَّ نَقَلَ قَدَمَيْهِ عَلى شَيْءٍ نَجِسٍ وَقامَ، إنْ لم يَمْكُثْ مِقْدارَ ما يُؤَدِّي رُكْناً جازَ، وَإلا فَلا.

[ش] أي: وإن لم يمكث قائماً على المكان النجس مقدار ما يمكنه فيه أداء ركن بل عاد قبل ذلك إلى موضعه الأول جاز، ذكره قاضي خان وغيره. وقد ذكر غير واحد ـ كنجم الدين النسفي، وصاحب المجمع ـ أن هذا قول أبي يوسف. وقال محمد: إن أدّى ركناً على الموضع النجس فسدت صلاته، وإلّا فلا. ولم يذكروا عن أبي حنيفة شيئاً، وسنذكر من الفتاوى الخانية، وقبل قول أبي حنيفة في هذا كقول محمد، وجزم رضي الدين في المحيط: يذكر أبي حنيفة مع محمد. وعند زفر: تفسد مطلقاً، والمسألة نظير ما لو انكشف من العورة مقدار ما يمنع الصلاة فيها، والخلاف السالف محكيّ في هذه أيضاً كما سيحكيه المصنف في آخر الكلام في الشرط الثالث لهما أن المفسد أداء شيء من الصلاة مع النجاسة، ولم يوجد. ولأبي يوسف: أن قليل النجاسة في كثير

وَكَذا إِذَا رَفَعَ نَعْلَيْهِ وَعَلَيْهِما قَذَرٌ، إِنْ أَدَّى مَعَهُما رُكْناً فَسُدَتْ، وإلّا فَلا.

المدّة عفو ككثير النجاسة في قليل المدة. أما كثير النجاسة مع كثير المدة، فليس بعفو، والزمان الذي فيه أداء ركن من الصلاة مع ملابسة النجاسة زمان كثير، فيصير في الحكم كفعل مفسد زيد في الصلاة، وهذا هو المراد بما في الذخيرة وغيرها.

وفي القدوري: إذا افتتح الصلاة على مكان طاهر ثم نقل قدميه إلى مكان نجس ثم عاد إلى مكان طاهر صحَّت صلاته، إلا أن يتطاول حتى يصير في حكم الفعل إذا زيد في الصلاة أفسدها. ثم أنه قد اقتصر غير واحد على ذكر هذا الحكم للمسألة من غير عزوٍ إلى أبي يوسف كما فعل المصنف، منهم صاحب البدائع، وذلك فيما يظهر إشارة منهم إلى أنه المختار. وسنذكر من الفتاوى الخانية وغيرها ما يفيد أن محل الخلاف ما إذا لم يتعمّد ذلك، وكان مكثه هذا المقدار متلبساً بذلك بغير عذر غير مؤدٍّ لركن. أما لو أدَّى ركناً تفسد بالاتفاق، سواء تعمَّد ذلك أو لم يتعمّده. وكذا إذا تعمّد ذلك ولم يؤدّ ركناً، سواء قلَّ أو كثر. وإن لم يتعمد ولم يؤدِّ ركناً ومكث لعذر، فإنها لا تفسد بالاتفاق. ولكن كون الحكم هو الفساد فيما إذا تعمد ذلك، وكان قليلاً خلاف ما قدَّمناه آنفاً من البدائع والذخيرة وغيرهما.

ومن التوجيه المذكور من الطرفين، فإن ظاهر الكل التواطىء على عدم الفساد في هذه الصورة أيضاً بالاتفاق على أن الأشبه هو الفساد، وأن ذلك مخصوص بما إذا لم يتعمّد ذلك، وسنذكر من محيط رضي الدين ما يشير إليه.

نعم، قد ندعو إلى التعمّد ضرورةً في الجملة، فيغتفر ذلك التعمد بسبب تلك الضرورة حتى يكون ذلك التعمد كلا تعمد ويجري فيه من الحكم ما يجري له في إصابته من غير تعمّد له بناءً على ما يظهر من الخلاصة في مسألة النعل الآتية.

ثم قاضي خان ذكر هذه المسألة التي نحن بصددها في فتاواه أولاً كما في الكتاب، وثانياً مع جملة نظائر لها على هذا المنوال من التفصيل كما ستقف عليه.

[م] وَكَذا إِذَا رَفَعَ نَعْلَيْهِ وَعَلَيْهِما قَذَرٌ، إِنْ أَدَّى مَعَهُما رُكْناً فَسُدَتْ، وإلّا فَلا.

[ش] ومقتضى ما سنذكر من الخانية أيضاً أنه إن كان متعمّداً يفسد بالاتفاق؛ قلَّ أو كثر، أدَّى ركناً أو لم يؤدِّ. وإن لم يكن متعمداً، فإن كان معذوراً في الإمساك، فإن أدَّى ركناً فسدت أيضاً بالاتفاق، وإن لم يؤدِّ ركناً ولم يمكث مقدار ما يؤدي ركناً لم تفسد بالاتفاق. وإن مكث مقدار ما يؤدي ركناً فسدت عند أبي يوسف، ولم تفسد عند محمَّد أو عندهما.

وقد عرفت أنه يشكل على الفساد في قليل المدّة بالتعمد ظاهر ما قدَّمناه من الكتب المذكورة،

وَفي فَتاوى أَهْلِ سَمَرْقَنْدَ: إِذا سَجَدَ وَتَقَعُ ثِيابَهُ عَلى شَيْءٍ نَجِسٍ جَازَتْ صَلاتُهُ، إِذا كانَتْ يابِسَة.

وَفي اخْتِلافِ زَفَرَ وَيَعْقُوبَ: وَإِذا كَانَتِ النَّجاسَةُ عَلى بَاطِنِ اللَّبِنَةِ وَالآجُرَّةِ وَهُوَ عَلى ظاهِرِها قَائِمٌ يُصَلِّي لم تَفْسُدْ.

والتوجيه من الطرفين، ويوافق هذا الظاهر في هذا الحكم في خصوص هذه المسألة ما في الخلاصة: رجل زحمه الناس يوم الجمعة فخاف أن يضع نعلة فرفعها وهو في الصلاة، وكان فيها قذر أكثر من قدر الدرهم فقام والنعل في يده ثم وضعها لا تفسد حتى يركع ركوعاً تاماً، أو ركناً آخر، والنعل في يده، انتهى. فإنَّ ظاهر هذا التعمد لرفع النعل وإمساكها وقد أوقف فيها الفساد على أداء الركن على مطلق الإمساك، إلا أنه قد تقدَّم أن الأشبه أن ظاهر ما في الكتب المذكورة والتوجيه من الطرفين مخصوص بما إذا لم يتعمّد، والإشارة إلى الحكم بعدم الفساد في هذه المسألة إذا لم يؤدِّ ركناً بناءً على ضرورة ترك التعمّد فيها بمنزلة عدمه، وجعل الإمساك عذراً، وهي فيما يظهر خوف ضياع النعل على تقدير عدم الرفع، وحينئذٍ فعدم الفساد على قول الكلام كما ستعلم، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَفي فَتاوى أَهْلِ سَمَرْقَنْدَ: إِذا سَجَدَ وَتَقَعُ ثِيابَهُ عَلى شَيْءٍ نَجِسٍ جَازَتْ صَلاتُهُ، إِذا كانَتْ يابِسَة.**

[ش] وكذا ينبغي إذا كانت رطبة، ولا يصيب ثيابه منها ما يمنع جواز الصلاة؛ لأنه لم يستعمل نجساً.

واعلم أن ثبوت الواو في قوله: (وتقع ثيابه) غير واقع ظاهراً؛ لأن هذه الجملة في موضع الحال من الساجد. وقد تقرر في علم العربية أن الجملة الفعلية المضارعة المثبتة إذا وقعت حالاً وهي مشتملة على ضمير صاحبها يمتنع دخول الواو عليها، حتى أوّلوا ما ظاهره ذلك مما وقع في الكلام الفصيح، فيحتاج هذا إلى تأويل، وتأويله أن هنا مبتدأ محذوفاً بعد الواو لتكون الجملة في المعنى إسمية تقديره: وهو يقع، كما قالوا مثله في قوله تعالى: ﴿نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ [البقرة: 91]، وإن الواو هنا للعطف للحال، ويقع هنا واقع موقع وقع، وعدل عنه إلى المضارع حكاية للحال الماضية، كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في قول العرب: قُمْتُ وَأَصُكُّ وَجْهَه، أن الأصل: وصككت، فعدل من الماضي إلى المضارع لما ذكرنا.

[م] **وَفي اخْتِلافِ زَفَرَ وَيَعْقُوبَ: وَإِذا كَانَتِ النَّجاسَةُ عَلى بَاطِنِ اللَّبِنَةِ وَالآجُرَّةِ وَهُوَ عَلى ظاهِرِها قَائِمٌ يُصَلِّي لم تَفْسُدْ.**

[ش] ذكره في تتمة الفتاوى الصغرى، وفي محيط رضي الدين: واللبنة والآجرة إذا كان أحد

وَبِمِثْلِهِ إِذَا حَلَّتْ النَّجاسَةُ عَلى خَشَبَةٍ إِنْ كانَتِ الخَشَبَةُ تَقْبَلُ القَطْعِ تجوزُ الصَّلاةُ.

وجهيها نجساً فقام على الوجه الطاهر وصلى، إن كانت الآجرة مفروشة جاز؛ لأنها صارت في حكم الأرض لاتصالها بالأرض اتصال قرار، كما لو كان ظاهر الأرض طاهراً وباطنها نجساً. وإن لم تكن مفروشة، رُوي عن محمد: أنه لا يجوز لأنها شيء واحد. ورُوي عن أبي يوسف: أنه يجوز لأنها جزء من أجزاء الأرض ظاهره طاهر وأسفله نجس، فتجوز الصلاة كما في الوجه الأوّل، وعلى هذا مشى قاضي خان من غير عزوٍ إليه، وهو إشارة إلى اختياره وهو حسن متجه مقدّم في الاعتبار على ما في الذخيرة والتتمة أيضاً، ورواية عنه: أنه إن كان الآجر واللبن وضع للبناء والفرش جازت الصلاة عليه، وإن وُضع لغير ذلك لكي يرفع لم تجز صلاته. ثم حكايةً بينهما على الوجه المذكور في المحيط عكس ما تقدّم من البدائع، وما في البدائع هو المشهور.

[م] **وَبِمِثْلِهِ إِذَا حَلَّتْ النَّجاسَةُ عَلى خَشَبَةٍ إِنْ كانَتِ الخَشَبَةُ تَقْبَلُ القَطْعِ تجوزُ الصَّلاةُ.**

[ش] عزاه في الذخيرة إلى موضع آخر بعد أن عزى إلى بعض المواضع لو حلّت نجاسة بخشبة فقلبها وسجد عليها لم تجز، واقتصر على هذا في التتمة واعتمد ما في الكتاب صاحب الخلاصة، فذكره مقتصراً عليه، فتابعه المصنف في ذلك.

ثم هذا يشير إلى أن غلظ الخشبة إذا كان لا يقبل القطع لا تجوز الصلاة كما هو مفهوم مخالفه، وقد وقع التصريح به في بعض نسخ الكتاب بلفظ: وإن كان لا يقبل القطع لا تجوز الصلاة، انتهى.

ويمكن أيضاً أن يجري في هذه المسألة أيضاً الخلاف المذكور في مسألة الآجرة ونحوها، بل قد صرّح في البدائع به حيث أجزأه في الباب كما سمعت، والباب عادة إنما يكون من الخشب، فحكايته في الباب حكاية له في الخشبة، وستسمع أيضاً حكايته في اللبد. وإذا كان كذلك، فهي إن لم تجز على الخشبة قولاً واحداً، وهي بحكاية الخلاف المذكور أجدر.

وهذا كله لو لم يوجد التصريح به في نفس المسألة، فكيف وقد وجد؟ ففي الذخيرة والتتمة بعد ذكرها فيهما ما لفظه: وقال محمَّد في هذه الفصول كلها: إن صلاته جائزة، انتهى.

وحينئذ، فالأشبه الجواز عليها مطلقاً، أعني: سواء كانت تصل القطع أو لا تصله، مركبة أو غير مركبة؛ لما تقدَّم من توجيه ذلك. وسقوط اعتبار الطهارة في باطن الأرض شاهد بسقوط اعتبارها في باطن هذه الأشياء. وإذا كانت الصلاة على الوجه الظاهر من وجهي الثوب الصفيق الذي على وجهه الآخر نجاسة تجوز ـ كما في المبتغى ـ فلأن تجوز هنا بطريق أَوْلى.

ولا يخفى أن منع البدائع عدم الجواز ثمة لأن الظاهر النفاد إلى الجانب الآخر، وإن كان لا يدركه الحس غير وارد هنا؛ لأن الظاهر هنا عدم النفاد إلى الجانب الآخر. ثم كون وحدة الشيء حساً مانعاً من الجواز لا دليل عليه، بل هُوَ ظاهراً الإلغاء كما يدل عليه جواز الأصح على موضع

وَإذا أَصابَتِ الأَرْضُ نَجاسَةٌ فَفَرَشَها بِطينٍ أَوْ جِصٍّ وَصَلَّى عَلَيْهِ جازَ، وَلَيْسَ هَذا كالثَّوْبِ.

وَلَوْ فَرَشَها بِالتُّرابِ ولم يُطَيِّن إِنْ كانَ التُّرابُ قَليلاً بِحَيْثُ لَوِ اسْتَشْمَّهُ يجدُ رَائِحَةَ النَّجاسَةَ لا يجوزُ، وَإِلّا يجوزُ.

وَلَوْ كانَ عَلى اللِّبْدِ نَجاسَةٌ فَقلبَهُ وَصَلَّى عَلى الوَجْهِ الثَّاني يجوزُ، وقالَ أَبو يُوسُفَ: لا يجوزُ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايخِ.

طاهر من بساط ونحوه في موضع آخر منه نجاسة، سواء كان البساط يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر أو لا، مع أن البساط شيء واحد حساً وعرفاً، والله أعلم.

ثم ثبوت الباقي مثله كما في عبارة المصنف وقع في الذخيرة والتتمة، وليس بواقع موقعه ولا حاجة إلى مثله أيضاً.

[م] وَإذا أَصابَتِ الأَرْضُ نَجاسَةٌ فَفَرَشَها بِطينٍ أَوْ جِصٍّ وَصَلَّى عَلَيْهِ جازَ، وَلَيْسَ هَذا كالثَّوْبِ.

[ش] وهذه المسألة في الذخيرة والتتمة أيضاً، ولا بأس بحكاية نصهما ليظهرا المراد من قوله: (وليس هذا كالثوب)، قال فيهما: وفي المنتقى عن أبي يوسف: البول إذا كان على الأرض فبنى عليه أو فرشه بطين أو جصّ حتى وقع له أحكام الفعل وقام عليه بحذاء البول وصلى أجزأه، وإن لزق البول بباطن البناء وليس البناء في هذا كالثوب، انتهى.

يعني: فإنه يمنع إصابة البول باطنه الصلاة على ظاهره إذا كان ذا طاق واحد لنفوده إليه، فاختصر المصنف اختصاراً أبهم المراد من العلاوة المذكورة.

[م] وَلَوْ فَرَشَها بِالتُّرابِ ولم يُطَيِّن إِنْ كانَ التُّرابُ قَليلاً بِحَيْثُ لَوِ اسْتَشْمَّهُ يجدُ رَائِحَةَ النَّجاسَةَ لا يجوزُ، وَإِلّا يجوزُ.

[ش] أي: وإن كان التراب كثيراً لا يجد رائحة النجاسة منه لو استشمه، ذكره في الفتاوى الخانية. والوجه في كِلا الطرفين واضح، وهذا الحكم مقدَّم في الاعتبار على ما في الذخيرة والتتمة نقلاً عن رواية عن أبي يوسف: الأرض إذا أصابتها نجاسة فألقى عليها التراب وصلّى عليها، فإن ذلك الكبس للنقاء من غير أن تنقل إلى غيرها جازت صلاته، وإلا فلا.

[م] وَلَوْ كانَ عَلى اللِّبْدِ نَجاسَةٌ فَقلبَهُ وَصَلَّى عَلى الوَجْهِ الثَّاني يجوزُ، وقالَ أَبو يُوسُفَ: لا يجوزُ، وَبِهِ أَخَذَ بَعْضُ المشايخِ.

وَهَذا كُلُّه مَذْهَبُ أَبي يُوسُفَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، وَهُوَ مَذْكورٌ في المحيطِ.

وَلَوْ بَسَطَ المصَلِّي عَلى شَيءٍ نَجِسٍ رَطْبٍ، أَوْ جَلَسَ عَلى أَرْضٍ رَطْبَةٍ نَجِسَةٍ، أَوْ لَفَّ الثَّوْبَ في ثَوْبٍ نَجِسٍ رَطِبٍ، فَأَثَّرَتْ الرُّطُوبَةُ في ثوبِهِ أَوْ مُصَلَّاه؛ يُنْظَرُ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ عَصرَ الثَّوْبَ أَوِ المصلِّي يَتَقاطَرُ مِنْهُ شَيْءٌ يَنْجُس، وَإِلّا فَلا.

قَالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ الحُلْوانِيِّ: لَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ وَضَعَ يَدهُ تَبْتَلُّ يَصِيرُ نَجِساً، فَهَذا أَقْرَبُ مِنَ الأَوَّلِ.

[ش] ولعلَّ في الاقتصار على هذا إشارة إلى الميل إلى قوله: لأن بعض المشايخ أيضاً أخذ بقول محمَّد كما تقدم من البدائع، وقد عرفت أنه الأوجه أيضاً إن شاء الله تعالى. اللهمّ إلا أن يكون هذا الاقتصار من المصنّف بسبب أنه لم يطلع على من أخذ بقول محمَّد.

وأما قول المصنف:

[م] وَهَذا كُلُّه مَذْهَبُ أَبي يُوسُفَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ، وَهُوَ مَذْكورٌ في المحيطِ.

[ش] فلا يخفى ما فيه، فإنهما لم يجتمعا في هذه المسائل على جواب واحد كما هو ظاهر مثل هذه العبارة عادةً، بل كل منهما مجيب بخلاف جواب صاحبه، فهما في ذلك في طرفي نقيض، وكأنه أراد بهذا الإشارة إلى أنه ليس في هذه المسائل شيء محفوظ عن أبي حنيفة، فهي من باب ما فيه قول لأبي يوسف على خلاف قول محمد، ولا قول فيه لأبي حنيفة، واعتمد في الإرشاد إلى هذا على حكاية الخلاف بينهما في هذه المسألة الأخيرة.

[م] وَلَوْ بَسَطَ المصَلِّي عَلى شَيءٍ نَجِسٍ رَطْبٍ، أَوْ جَلَسَ عَلى أَرْضٍ رَطْبَةٍ نَجِسَةٍ، أَوْ لَفَّ الثَّوْبَ في ثَوْبٍ نَجِسٍ رَطِبٍ، فَأَثَّرَتْ الرُّطُوبَةُ في ثوبِهِ أَوْ مُصَلَّاه؛ يُنْظَرُ إِنْ كانَ بِحالٍ لَوْ عَصرَ الثَّوْبَ أَوِ المصلِّي يَتَقاطَرُ مِنْهُ شَيْءٌ يَنْجُسُ، وَإِلّا فَلا.

[ش] المصلَّى ـ بضم الميم وفتح اللام المشددة ـ ما يصلَّى عليه، وقد تقدَّمت هذه المسألة الأخيرة في أثناء ما ذكره في فصل الأسآر، وذكر هذا الحكم فيها مقيّداً بالأصح، وذكرنا أن المسألة في الفتاوى الخانية والخلاصة، وما لشيخنا المحقق رحمه الله تعالى فيها من البحث، وما لنا في ذلك من التحقيق. والمسألتان الأوليان في معناه، ولقد كان المصنف في غنى عن تكرارها، ولعله إنما ذكرها ليصلها بهذا الذي يليه، وسنتكلم على ما فيه ؛ أعني قوله:

[م] قَالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ الحُلْوانِيِّ: لَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ وَضَعَ يَدهُ تَبْتَلُّ يَصِيرُ نَجِساً، فَهَذا أَقْرَبُ مِنَ الأَوَّلِ.



وَأَمَّا الشَّرْطُ الثَّالِثُ، فَهُوَ سَتْرُ العَوْرَةِ.

[ش] فإن على المصنف أن يقال أولاً: إن هذا توهم أن المذكور أوّلاً لم يقله شمس الأئمة المشار إليه، لكنه قاله في صلاة المستغني، وذكر هذا الثاني في صلاة الأصل كما أفاده في الذخيرة، وغالب مَن ذكر هذه المسألة إليها ورد وعنها صدر، وثانياً أن المذكور في الذخيرة عنه ما نصّه، وهو قريب من الأول: فإن اليد إنما تبتلّ بالوضع عليه إذا كان بحال لو عصر يسيل منه شيء أو يتقاطر، انتهى.

فإذن القولان متحدان في المعنى، وليس الثاني بأقرب من الأوّل، ولا بقريبٍ منه. لكن الذي يظهر أن الثوب قد يكون بحال إذا وضعت اليد عليه لا تبتل، ولو عصر لسال منه أو تقاطر لتشربه في باطنه بحيث لا يظهر إلّا بالعصر، ومفهوم مخالف الثاني يفيد أنه لا يتنجس. ومنطوق الأول يفيد أنه يتنجس فيختلفان، وحينئذ لا شكَّ أن الثاني أقرب إلى الصواب من الأوّل، فإنه يفيد جداً أن لا يناط الحكم بنجاسة الثوب حتى يكون بحال إذا وضعت اليد عليه تبتل، فإن كان بحيث لو عصر لسال منه شيء أو تقاطر.

نعم، إن أُريد بوضع اليد عليه الوضع مع التحامل بما عليه اتحد القولان؛ لأن اليد إذا كانت تبتل بالوضع عليه مع التحامل وهو بحيث إذا عصر سال منه شيء. وإذا كانت لا تبتل بالوضع عليه مع التحامل، وهو بحيث إذا عصر لا يسيل منه شيء؛ لأن وضع اليد على الثوب على هذا الوجه عصر له في المعنى، بل بعض الثياب إنما يعصره بعضهم هكذا مخافة تمزقه بليّه والتحامل عليه، ثم هذا كله على ما ذكروه.

وأما على ما حققناه سالفاً من أنه يتعين إماطة نجاسة الثوب المذكور بالعلم بأنه قد تشرب القدر المانع منها، فيقال في جواز الصلاة على المصلي وما معه وعدمه: إن كان في موضع فعل الصلاة عليه من القيام والسجود والقعود المقدار المانع من صحّة الصلاة لم يجز، سواء كانت اليد تبتل بالوضع عليه أو لا، وسواء كان بحيث لو عصر لسال منه شيء وقطر، وإذا كان مما يتأتى فيه العصر أوّ لا، وإلّا جازت، والله أعلم.

[م] **وَأَمَّا الشَّرْطُ الثَّالِثُ.**

[ش] من الشروط الستّة المذكورة أوّل الكتاب.

[م] **فَهُوَ سَتْرُ العَوْرَةِ.**

[ش] يعني: حالة القدرة عليه، والإجماع منعقد على افتراضه كما ذكره غير واحد، ولا عبرة لمن عساه خالف بعد ذلك، وقد أسلفنا أيضاً أنه حكى الإجماع على وجوب سترها خارج الصلاة

وَالعَوْرَةُ مِنَ الرَّجُلِ ما تحتَ السُّرَّةِ إِلى رُكْبَتِهِ، وَالرُّكْبَةُ عَوْرَةٌ أَيْضاً.

بحضرة الناس إلَّا في مواضع، وأشرنا إلى أن ذلك واجب في حال الخلوة أيضاً على الأصح إذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح. ثم العورة في أصل اللغة يبنى عن الخلل والعيب، ومن ثمة سميت العين المختلة عوراء، والكلمة القبيحة عوراء، وفي الشرع قيل: ما يُجِبُ ستره من البدن، انتهى.

ولا يخفى أن هذا تعريف الشيء بحكمه، وهو إنما يفيد من عرف ثبوت هذا الحكم المحل له معلوم أيضاً من البدن، ولم يعرف كونه مسمى بالعورة. وأمّا من لم يعرف المحل الذي تعلق به هذا الحكم على التعيين، وإنما علم أن من البدن ما يجب ستره، وأن ذلك يسمّى عورة، فلا يفيده. والأظهر تعريف العورة بتعداد المحال التي يطلق عليها كما مشى عليه الجمّ الغفير، وتابعهم المصنف على ذلك.

ثم إذا كان بعض المحال في حق بعض الأصناف عورة، وفي حق صنف آخر ليس بعورة وقع ذكر عدّ ما يسمى عورة من كل صنف على حِدَة، كما أشار إليه المصنف بقوله:

[م] **وَالعَوْرَةُ مِنَ الرَّجُلِ ما تحتَ السُّرَّةِ إِلى رُكْبَتِهِ، وَالرُّكْبَةُ عَوْرَةٌ أَيْضاً.**

[ش] لا السرّة على ما هو الصحيح عندنا، وهو قول عند المالكية، ووجه عند الشافعية. وعن أبي حنيفة: أن السرّة أيضاً من العورة، وهو قول زفر، وقول آخر عند المالكية. ووجه آخر عند الشافعية، والمشهور عند المالكية ما في المعتمد لصاحب الإرشاد منهم. وذكر الباجي أن إليه ذهب جمهور أصحابهم، وأصح الأوجه عند الشافعية. ورواية عن أحمد أن الركبة والسرة ليستا من العورة، وإنما العورة ما بينهما. وفي رواية أخرى عن مالك وأحمد: أنها القبل والدبر لا غير، والحجّة للقول الأوّل ما روى الحاكم في المستدرك من غير تعقب عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما بين السرّة والركبة عورة»، وما روى الدارقطني عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه في حديث طويل أن رسول الله ﷺ قال: «فإنما تحت السرة إلى الركبة من العورة»، وما قيل أن في سند هذا سوار بن داود ليَّنه العقيلي، فهو غير ضائر مع توثيق ابن معين وابن حبان له، وقول أحمد: شيخ بصري لا بأس به، كما ذكره صاحب التنقيح. وكذا قول شيخنا الحافظ في التقريب: صدوق له أوهام، ولكن إنما يتم أمر هذا القول باندفاع أمور ثلاثة تورد عليه:

الأمر الأول: لما في صحيح البخاري عن أنس؛ أن النبيَّ ﷺ غزى خيبر فصلينا عندها صلاة الغداة بغلس، فركب نبيّ الله ﷺ، وركب أبو طلحة وأنا رديف أبي طلحة، فأجرى رسول الله ﷺ في زقاق خيبر، ثم حسر الإزار عن فخذه حتى إني لأنظر إلى بياض فخذه، انتهى.

....

وقد احتجَّ بهذا من قال: الفخذ ليس بعورة، والجواب أن هذه الرواية معارضة برواية صحيح مسلم فانحسر، فإن هذه تفيد أن انكشافه كان بغير اختياره إمّا لضرورة الإعادة والأجزاء أو لعروض ريح شديدة، ثم ليس فيها أنه استدام بقاء الانكشاف، مع العلم به وإمكان الستر، وليس في هذا أيضاً نقض عليه ولا يمتنع مثله، فإن لم تحمل رواية البخاري على هذه الرواية، فتترجَّح هذه الرواية عليها بما قدَّمناه وما ثبت بالأسانيد الصحاح كما قال البيهقي عن ابن عباس، وجرهد، ومحمد بن جحش أن النبيَّ ﷺ، قال: «الفخذ عورة»، فإن هذا القول محكم في إفادة أن الفخذ عورة مطلقاً على أن انكشاف فخذه ﷺ كان واقعة حال، فلو سلَّمنا أنه كشفه قصداً، فيَجُوز أن يكون لضرورة وظن أن أَنَساً لم يكن بحيث يقع بصره عليه حالتئذ. والظاهر أن أنساً وقع بصره عليه فجأة، لا أنه تعمَّده إذ ليس في الحديث التصريح بذلك.

ثم بعد هذا كله لو قامت ركن المعارضة بينهما، فالمحرم راجح على المبيح، ولا سيما إذا كان المحرم قولاً مطلقاً، والمبيح قولاً في حقه خاصة على ما هو المختار كما عُرف في أصول الفقه.

الأمر الثاني: لا يلزم من حديثَيْ عبد الله بن جعفر وعمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه كون الركبة من العورة، لأنه كما قيل كلمة ما بين لا يتناول الحدَّيْن، لا سيما وقد ظهر خروج السرّة فكذا الركبة، والغاية لا تدخل تحت المغيا، وخصوصاً عند زفر، فلا جرم أن هذا الإيراد عليه ألزم.

ثم هذا وجه القول بأن العورة ما بين السرّة والركبة لا هما، والجواب منع طرد القضية المذكورة في كل موضع. نعم تقع الحاجة إلى الوجه الموجب لعدم طردها فيما لم يطرد فيه، وهو هنا بالنسبة إلى الركبة على قول علمائنا الثلاثة وزفر ما أخرج الدارقطني عن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «الركبة من العورة» لكنه معلول بأنه من رواية النضر بن منصور، عن أبي الجنوب عقبة بن علقمة اليشكري، وقد قدَّمنا في شرح قول المصنف: وأن يتولى أمر الوضوء بنفسه تضعيفهما.

ولعل الوجه في ذلك أن الركبة وقعت غاية للعورة بدخول إلى عليها، وقد عُرف أن الغاية تارة تدخل وتارة تخرج، والركبة أيضاً عبارة عن ملتقى عظمي الساق والفخذ، والتمييز بينهما متعذر، فاجتمع المحرم والمبيح، فغلب المحرم على المبيح احتياطاً.

وهذا مما يشهد بأن الحديث المذكور قد أجاد فيه الراوي الضعيف لجريانه على متن القواعد الشرعية المستفادة من النصوص الثانية بالطرق الصحيحة، فيتعاضدان على ثبوت هذا المطلوب. والوجه الموجب لعدم طرد القضية المذكورة في السرّة على قول زفر الموافق للرواية المذكورة عن أبي حنيفة في أنها عورة ما أخرج ابن أبي شيبة والبيهقي عن ابن جريج، عن النبيّ ﷺ أنه قال: «السرة عورة».

لَكِنْ مِنْ غَيْرِه لا مِنْ نَفْسِهِ هُوَ المخْتَارُ.

وَرَوَى ابْنُ شُجاعٍ عَنْ أَبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ نَصّاً صَريحاً إِذا كانَ مَحْلُولَ الجَيْبِ فَنَظَرَ إِلى عَوْرَتِهِ لا تَفْسُد صَلاتُهُ. وَبَعْضُ المشايخِ جَعلَ سَتْرِ العَوْرَةِ مِنْ نَفْسِهِ شَرْطاً ....

الأمر الثالث: ينبغي أن يترجح القول بكون السرّة عورة بعين ما تقدَّم في كون الركبة عورة، فإنه قد تعارض في السرّة المحرم والمبيح أيضاً، ولا يضرّ على أصولنا كون المحرَّم المذكور مرسلاً معضلاً، فإنه غير قادح في الاحتجاج بعد ثقة المرسل وإمامته، وابن جريج أحد الأعلام الثقات مُجمع على ثقته كما ذكره الحافظ الذهبي في الميزان، فيترجح المحرَّم على المبيح. ولا محيص عن هذا، إلا أن يتم منع مساواة هذا المحرَّم للمبيح في الثبوت كما هو الظاهر لانعدام ركن المعارضة حقيقة حينئذ حتى يتخلص منها بالترجيح المذكور. ثم مما يؤيد كونها ليست بعورة ما أخرج أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه، والبيهقي في سننه عن ابن عمير ـ ابن إسحاق ـ قال: كنت أمشي مع الحسن بن علي في بعض طرق المدينة، فلقينا أبو هريرة، فقال للحسن: اكشف لي عن بطنك جُعِلت فداك، حتى أقبِّل حيث رأيت رسول الله ﷺ يقبّله، قال: فكشف لي عن بطنه، فقبَّل سرّته، والله أعلم.

[م] **لَكِنْ مِنْ غَيْرِه لا مِنْ نَفْسِهِ هُوَ المخْتَارُ.**

[ش] أي: لكن العورة المذكورة إنما هي عورة بالنسبة إلى غير صاحبها لا بالنسبة إليه كما نصَّ عليه في الواقعات وغيرها، وذكر المصنف وغيره أنه المختار، وسنذكره وجهه.

[م] **وَرَوَى ابْنُ شُجاعٍ عَنْ أَبي حَنِيفَةَ وَأَبي يُوسُفَ نَصّاً صَريحاً إِذا كانَ مَحْلُولَ الجَيْبِ فَنَظَرَ إِلى عَوْرَتِهِ لا تَفْسُد صَلاتُهُ.**

[ش] كذا في الذخيرة، ووقع في بعض نسخ الكتاب أيضاً مكان (**نصاً**): وهو تحريف له. وفي بعضها زيادة صريحاً بعد (نصاً). ولفظ التتمة في هذه المسألة: إذا صلى في ثوب واحد محلول الجيب. أشار في نوادر ابن شجاع إلى أنه يجوز، وسوّى بين كثّ اللحية وخفيف اللحية، فإنه ذكر عن أبي حنيفة وأبي يوسف إلى أنه لو نظر إلى عورته لا تفسد صلاته، وهو الصحيح. انتهى.

وذكر الشيخ رضي الدين في المحيط أنه روى عن محمد، وأنه الأصح، فقد تظافرت حينئذ الروايات عن علمائنا الثلاثة بأن ستر عورته من نفسه غير مفروض.

[م] **وَبَعْضُ المشايخِ جَعلَ سَتْرِ العَوْرَةِ مِنْ نَفْسِهِ شَرْطاً.**

[ش] منهم الإمام الفرغاني صاحب الحاوي القدسي، حيث قال فيه: والقميص إذا كان مفتوح الجيب بحيث لو نظر إلى عورة نفسه من ريقه لم يجز، انتهى. وهو موافق لما ذكر ابن شجاع

حَتّى قالُوا: إِنَّ كَثِيفَ اللِّحْيَةِ يجوزُ.

وَإِنْ كانَ خَفِيفَ اللِّحْيَةِ حَتَّى لَوْ نَظَرَ رَأْسَ عَوْرَتِهِ، فَصَلاتُهُ فَاسِدَةٌ. وَبِهِ يُفْتي بَعْضُ المشايخِ.

وَلَوْ صَلَّى عُرْياناً في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ وَلَهُ ثَوْبٌ طاهِرٌ وَهُوَ قادِرٌ عَلى اللِّباسِ لا تجوزُ صَلاتُهُ بِالإجماعِ.

في نوادره، وهشام عن محمد فيمن صلّى وهو محلول الجيب ليس عليه إلا قميص واحد، فركع فانفتح جيبه حتى لو نظر إلى عورة نفسه فصلاته فاسدة، زاد هشام: وإن لم ينظر، فإن كان قد لزق الثوب بصدره فلم ير عورته لو نظر إليها لا تفسد صلاته.

[م] حَتّى قالُوا: إِنَّ كَثِيفَ اللِّحْيَةِ يجوزُ.

[ش] أي: حتى قال هو لا البعض فيمن صلى في قميص واحد محلول الجيب إن كان كثيف اللحية، بحيث يحيل بين نظره وبين عورته إذا قصدها بالرؤية من غير أن يزيل لحيته من البين تجوز صلاته لاستتارها عنه، وممَّن حكى هذا الفرع من غير تعقب له صاحب الملتقط فيه.

[م] وَإِنْ كانَ خَفِيفَ اللِّحْيَةِ حَتَّى لَوْ نَظَرَ رَأْسَ عَوْرَتِهِ، فَصَلاتُهُ فَاسِدَةٌ.

[ش] لفقد شرط صحتها، وهو سترها عنه مع الإمكان، كما هُوَ الفرض.

[م] وَبِهِ يُفْتي بَعْضُ المشايخِ.

[ش] أي: بهذا التفصيل بناء على أن سترها من نفسه شرط أيضاً، وقد وجد في الصورة الأولى دون الثانية. وفي الذخيرة: وقال بعضهم: لا تجوز صلاته ولا تنفعه لحيته. ذكر الزندويستي هذا القول في نظمه، وعامَّة أصحابنا جعلوا الشرط ستر العورة من غيره لا من نفسه؛ لأن العورة لا تكون عورة في حق غيره. ألا ترى أنه يحل لصاحبها مسّها والنظر إليها! وقدَّمنا من المحيط أنه الأصح، ولقائل أن يقول في هذا الاستيضاح ما فيه فإن هذا المعنى قد يوجد في حق غير صاحبها مع اشتراط سترها عن ذلك الغير لصحة صلاة صاحبها كأحد الزوجين بالنسبة إلى الآخر، فإن كلاً منهما يحل له مسّ عورة صاحبه والنظر إليها مع اشتراط سترها عن صاحبه في صحّة صلاة نفسه، وإن لم يكن في ذلك المكان أحد سواهما.

ثم المراد بالجيب هنا الفقد الذي يدخل فيه الرأس كما تشير إليه المسألة.

[م] وَلَوْ صَلَّى عُرْياناً في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ وَلَهُ ثَوْبٌ طاهِرٌ وَهُوَ قادِرٌ عَلى اللِّباسِ لا تجوزُ صَلاتُهُ بِالإجماعِ.

وَبَدَنُ المرْأَةِ الحَرَّةِ كُلها عَوْرَةٌ، إِلَّا وَجْهُها وَكَفَّيْها.

[ش]وممن حكاه الحافظ ابن عبد البرّ، فقال: وأجمعوا على فساد صلاة من ترك ثوبه، وهو قادر على الاستتار، وصلَّى عرياناً، انتهى. ووجهه ظاهر ممَّا قدَّمناه من أن الستر مشتمل على حق الله تعالى وحق العباد. وإن كان في هذه الحالة مراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم، فحق الله ليس كذلك.

فإن قيل: الستر لا يحجب عن الله لأنه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف.

أجيب: بأنه يرى المكشوف تاركاً للأدب، والمستور متأدباً، يعني: وهذا الأدب واجب مراعاته عند القدرة عليه.

[م] **وَبَدَنُ المرْأَةِ الحَرَّةِ كُلها عَوْرَةٌ، إِلَّا وَجْهُها وَكَفَّيْها.**

[ش]وبه قال مالك والشافعي وأحمد في رواية؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: 31]، قال المفسرون: هو الوجه والكفان، وقد رواه البيهقي عن ابن عباس، وعائشة موقوفاً عليهما، ورواه إسماعيل القاضي من حديث ابن عباس مرفوعاً بسند جيد فيُقدَّم على ما أخرج الطبري بإسناد قوي عن ابن مسعود، قال: هي الثياب. وفي سنن أبي داود، عن خالد بن دريك عن عائشة أن أسماء بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ، وقال: «يا أسماء، إن المرأة إذا بلغت المحيض لا يُصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا» وأشار إلى وجهه وكفيه، قال أبو داود: وهذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة، انتهى. وهو غير ضائر عند التحقيق، فإن خالد المذكور ثقة من الطبقة الوسطى من التابعين، كما ذكره شيخنا الحافظ، وإرسال الثقة مقبول كما هو المذهب الصحيح.

تَنْبِيهٌ:

وهل ظاهر الكف ليس بعورة كباطنه، فعن مختلفات قاضي خان وغيرها ظاهر الكف، وباطنه ليسا عورتين إلا الرسغ. وفي ظاهر الرواية ظاهره عورة وباطنه ليس عورة وظاهر الخلاصة على هذا المعزو إلى ظاهر الرواية، ومحيط رضي الدين، وشرح الجامع الصغير لقاضي خان على الأول. ولعل الكف عند صاحب هذا القول تجوز به عن اليد من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. ومن ثمة وقع في المحيط التعبير باليد دون الكفّ كما سنقف عليه، وإلا فالمتبادر من إطلاق استثناء الكف عدم دخول ظاهره في الاستثناء، ثم يشهد لكونه غير عورة ظاهراً أو باطناً ما أخرج أبو داود في المراسيل عن قتادة مرفوعاً: «أن المرأة إذا حاضت لم يصلح أن يُرى منها إلا وجهها ويداها إلى المفصل»، ولا يضرّ كونه مرسلاً معضلاً لمثل ما تقدَّم من قريب. وأيضاً الظاهر أن إخراج الكف

وَفي القَدَمَيْنِ اخْتِلافُ المشايخِ، وَذَكَرَ في المحيطِ: الأَصَحُّ أَنَّهُما لَيْسا بِعَوْرَةٍ.

عن كونه عورة معلول بالابتلاء بالإبداء بسبب أن كونه عورة مع هذا الابتلاء موجب للجرح، وهو مدفوع بالنص. وهذا الابتلاء كما هو متحقق في باطن الكف متحقق في ظاهره. ثم قول المصنف: (كلها) كما في بعض نسخ القدوري تأكيد لبَدن، وأنّث الضمير بناء على اكتساب المضاف من المضاف إليه التأنيث لكونه مؤنثاً.

[م] وَفي القَدَمَيْنِ اخْتِلافُ المشايخِ.

[ش]كذا في المفيد وغيره، واختلاف الرواية عن أبي حنيفة أيضاً كما ستعلم على الأثر.

[م] وَذَكَرَ في المحيطِ: الأَصَحُّ أَنَّهُما لَيْسا بِعَوْرَةٍ.

[ش]وهذا رواية ابن شجاع عن الحسن، عن أبي حنيفة على ما ذكره الكرخي، ومشى عليه صاحب الخلاصة وغيره. ونصَّ في الهداية، وشرح الجامع الصغير لقاضي خان على أنه الأصح. وأما أنه في المحيط أيضاً، فقد عرفت أنه يريد المحيط البرهاني وأني لم أقف عليه، وراجعت محيط الشيخ رضي الدين فرأيته مشى على هذا أيضاً، فقال: وعورة الحرة جميع أعضائها إلا الوجه واليدين إلى الرسغين، والقدمين إلى الكعبين. وفي الخاقانية: الصحيح أن انكشاف ربع القدم يمنع الصلاة، هذا لفظها وهو ظاهر في كون القدم عورة كما هو الرواية الأخرى عن أبي حنيفة، وهذا مختار الإسبيجاني والمرغيناني، ونصَّ أبو نصر الأقطع على أنه الصحيح، وبه قال مالك والشافعي وأحمد، ويشهد لهذا القول ظاهر الآية الشريفة على ما تقدم من تفسيرها عن عاشة موقوفاً ومرفوعاً.

فإن قلت: الاستثناء المذكور مما يعلل ويخرج به غير ما وقع التصريح به مما هو معناه. والمعنى المعقول من ذلك فيما يظهر كما تقدَّم من الابتلاء في الإبداء اللازم منه الحرج على تقدير كونها عورة، وهذا متحقق في القدم إن لم يكن بطريق الأولوية، فبطريق المساواة، فينبغي أن يخرج عن كونها عورة.

قلت: الأمر على ما ذكرت، لكن بشرط أن لا يوجد في المخرج بطريق التعليل نصَّ يفيد خلافه، وهذا الشرط مفقود هنا، فإنه وجد النص في غير هذه المسألة بخلافه، وهو ظاهر ما عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينظر الله إلى من جرَّ ثوبه خيلاء»، فقالت أُم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: كيف تصنع النساء بذيولهن؟ قال: «يرخين شبراً»، فإذا انكشفت أقدامهن قال: «يرخين ذراعاً»، قال: فإذا انكشفت أقدامهن، قال: «يرخين ذراعاً، ولا يَزِدْن عليه» رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وما عن أُم سلمة أنها سألت النبيّ ﷺ: أتصلّي المرأة في درع وخمار وليس عليها إزار؟ فقال: «إذا كان الدرع سابغاً يغطي ظهور قدميها» رواه أبو داود والحاكم، فلا جرم أن يترجح هذا

وَذِرَاعَيْها كَبَطْنِها في ظاهِرِ الرِّوايَةِ. ورُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ وأَبي يُوسُفَ أَنَّ ذِراعَيْها لَيْسَا بِعَوْرَةٍ. وَالأَوَّلُ هُوَ الصَّحيحُ.

أَمَّا الشَّعْرُ المُسْتَرسِلُ، فَقالَ الفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ: إِنِ انْكَشَفَ رُبْعُ المسترسِلِ فَسَدَتْ صَلاتِها، كَذَا في أَكْثَرِ الفَتاوى.

على القول بأن القدم ليست بعورة في الصلاة، وعورة خارج الصلاة.

[م] وَذِرَاعَيْها كَبَطْنِها في ظاهِرِ الرِّوايَةِ. ورُوِيَ عَنْ أَبي حَنيفَةَ وأَبي يُوسُفَ أَنَّ ذِراعَيْها لَيْسَا بِعَوْرَةٍ.

[ش] والجملة في الخانية كما هو ظاهر سياق المصنف، إلا أنه يفيد وقوع التصحيح فيها على أن ذراعيها عورة كبطنها، وليس في الخانية ذكر للتصحيح في هذه المسألة، وقد مشى على أن الذراع ليست بعورة كما هو غير ظاهر الروايةعن صاحب الاختيار، وصاحب الحاوي.

[م] وَالأَوَّلُ هُوَ الصَّحيحُ.

[ش] أي: وكون ذراعيها عورة كما هو ظاهر الرواية هو الصحيح، وفي نسخة: الأصح، وهو الموافق للمبسوط والفتاوى الظهيرية، وهوالأوجه لما قدَّمناه آنفاً.

[م] أَمَّا الشَّعْرُ المُسْتَرسِلُ.

[ش] بكسر السين، أي: النازل المتدلي من رأس الحرة.

[م] فَقالَ الفَقِيهُ أَبُو اللَّيْثِ: إِنِ انْكَشَفَ رُبْعُ المسترسِلِ فَسَدَتْ صَلاتِها، كَذَا في أَكْثَرِ الفَتاوى.

[ش] فهو إذن عورة، وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وقد جمع في الأصل في موضع بين الرأس والشعر. والمراد من الرأس ما عليه من الشعر، فثبت أن الشعر الآخر عورة، وهو أحوط وأصح عندنا. وأما غسله في الجنابة، فموضوع وهو الصحيح، كذا اختاره الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري بخلاف شعر الرجال، فإنه يجب غسله لأنه لا ضرورة فيه، وفي شعر النساء حرج، انتهى. وكذا جزم بهذا كله رضي الدين في المحيط، واقتصر في الخلاصة على أنه الأصح، وفي الهداية على أنه الصحيح. وفي الكافي على أنه الأحوط. والأمر في ذلك قريب، غير أنهم لم يذكروا في توجيه هذا الترجيح سوى ما ذكره في المحيط بقوله: إلا أنه لم يكن عورة يجوز للأجنبي النظر إلى طرف صدغ الأجنبية وطرف ناصيتها، وهذا أمر يؤدي إلى الفتنة، انتهى.

وتعقبه شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر إليه، فحلَّ النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة، ولذا حَرُمَ النظر إلى وجهها. ووجه الأمر إذا شك

وَكَذَلِكَ الأُذُنانِ، حَتَّى لَوِ انْكَشَفَ رُبْعُ واحِدَةٍ يمنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ، قالَ: هُوَ الصَّحيحُ.

أَمَّا الخصْيتَانِ مَعَ الذَّكَرِ، قالَ بَعْضُهُم: يُعْتبر كُلُّ واحِدٍ مِنْهما عُضْواً على حِدَة، وَهُوَ الصَّحيحُ.

في الشهوة ولا عورة، انتهى. يعني: في غير حالة الضرورة كما عرف في كتاب الكراهية، وهو حسن ما إذا لم يتم هذا، فيمكن أن يقال: لأنه لما كان من رأسها نظر إلى أصوله، وليس منه نظر إلى أطرافه، والموضع موضع احتياط، ولم يكن في إبدائه ضرورة ولا في ستره حرج رجح فيه جانب أصوله وحكم له بحكمها تغليباً لجانب التحريم كما هو الشأن في اجتماع المحرم والمبيح عند عدم الضرورة، والله سبحانه أعلم.

وفي الخاقانية: المعتبر في إفساد الصلاة انكشاف ما فوق الأذنين هو الصحيح، هذا لفظها وهو كما ترى إشارة إلى أن المسترسل ليس بعورة كما هو إحدى الروايتين، قال المحبوبي: وهو رواية المنتقى حتى قال فيه: لو انكشف شيء من شعر المرأة أسفل من الأذنين جازت صلاتها، وإن كان أكثر من الثلث لأنه لا يواري الرأس، فلا يكون حكمه حكم الرأس، لكن مع هذا يحرم النظر إليه بشهوة؛ لأنه فتنة كالنظر إلى وجه المرأة الشابة. ولهذا المعنى قال مشايخنا رحمهم الله: تُمنع المرأة الشابة من كشف وجهها بين الرجال في زماننا. ولا خفي في أن ما ذكرناه من التوجيه لكونه غير عورة، والله أعلم.

[م] **وَكَذَلِكَ الأُذُنانِ.**

[ش]من الحرة عورة أيضاً، ثم كل واحدٍ منهما عضو مستقل.

[م] **حَتَّى لَوِ انْكَشَفَ رُبْعُ واحِدَةٍ يمنَعُ جَوازَ الصَّلاةِ، قالَ: هُوَ الصَّحيحُ.**

[ش]كذا في غير ما نسخة، ومثله في العادة الغالبة بكونه احترازاً عن قول يخالف المذكور، ومعلوم أن القول الذي يخالفه القول بأن كلاً منهما ليس عضواً على حِدَة، ولم أقف على ذلك منقولاً عن أحد، ولعله لدفع أن يتوهم أن كلّاً منهما ليس مع الرأس عضو واحد؛ لأنهما من الرأس حقيقة وحكماً في بعض الأحكام. وأما أنه لدفع توهّم أنهما عضوٌ واحد، فبعيد. ثم قال: لا أدري من فاعل قال، ثم ليس لقوله: وكذلك الأذنان... إلى آخره في بعض ذكر.

[م] **أَمَّا الخصْيتَانِ مَعَ الذَّكَرِ، قالَ بَعْضُهُم: يُعْتبر كُلُّ واحِدٍ مِنْهما عُضْواً على حِدَة، وَهُوَ الصَّحيحُ.**

[ش] كما نصَّ عليه صاحب الهداية، وقاضي خان، وصاحب الكافي وغيرهم؛ لأن كلاً

وَكَذَلِكَ اخْتَلَفُوا في الرُّكْبَةِ مَعَ الفَخِذِ، وَقالَ بَعْضُهُم: الرُّكْبَةُ مَعَ الفَخِذِ عُضْوٌ واحِدٌ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

وَلَوْ صَلَّى وَرُكْبَتاهُ مَكْشوفَتانِ وَالفَخِذُ مُغَطًّى جازَ.

امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَرُبْعُ ساقِها مَكْشوفٌ تُعيدُ، وَإِنْ كانَ أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ لا تُعيدُ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: انْكِشافُ ما دُونَ النِّصْفِ لا يمنَعُ، وَعَنْهُ في النِّصْفِ رِوايتانِ.

منهما يعتبر عضواً على حِدَة في الدية، وكذا هنا للاحتياط. وقال بعضهم: الذكر مع الخصيتين عضوٌ واحد؛ لأنهما تبعان له، ونفع الجميع وهو الإيلاد. وعبّر قاضي خان في فتاواه عن هذا القول برواية، فعلى القول يمنع صحة الصلاة انكشاف ربع واحد منهما أيّاً ما كان، وعلى القول الثاني إنما يمنع انكشاف ربع الجميع.

[م] وَكَذَلِكَ اخْتَلَفُوا في الرُّكْبَةِ مَعَ الفَخِذِ، وَقالَ بَعْضُهُم: الرُّكْبَةُ مَعَ الفَخِذِ عُضْوٌ واحِدٌ، وَهُوَ الصَّحِيحُ.

[ش] وفي التجنيس: الأصح، وفي الخلاصة: المختار، لأن الركبة ملتقى عظمي الساق والفخذ، فليست بعضو مستقل في الحقيقة، وإنما جُعلت عورة تبعاً للفخذ احتياطاً كما تقدَّم. وقال بعضهم: كل من الركبة والفخذ عضو مستقل على حِدَة. وعبَّر قاضي خان عن هذا القول في فتاواه برواية:

[م] وَلَوْ صَلَّى وَرُكْبَتاهُ مَكْشوفَتانِ وَالفَخِذُ مُغَطًّى جازَ.

[ش] تفريعاً على الصحيح لأنهما لا يبلغان ربع إحدى الفخذين مع إحداهما. وأما إذا فرعنا على أن الركبة عضو مستقل، فالقول بعدم جواز الصلاة واضح جداً لأنه إذا كانت الصلاة لا تجوز مع كشف إحدى ركبتيه، فما الظنّ بها؟ أي الصلاة إذا كانتا جميعاً مكشوفتين.

ثم كان الوجه الظاهر أن يقول المصنف: والفخذ مغطاة، فإن الفخذ مؤنث كما قدَّمنا مع بيان ما في لفظه من اللغات في شرح قول المصنف: ومن استنقط فوجد على فراشه أو فخذه بللاً... المسألة، وكأنه ذكره على تأويل العضو.

[م] امْرَأَةٌ صَلَّتْ وَرُبْعُ ساقِها مَكْشوفٌ تُعيدُ، وَإِنْ كانَ أَقَلُّ مِنْ ذَلِكَ لا تُعيدُ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: انْكِشافُ ما دُونَ النِّصْفِ لا يمنَعُ، وَعَنْهُ في النِّصْفِ رِوايتانِ.

[ش] اعلم أن قليل الانكشاف معفوٌّ عنه للضرورة، فإن الثياب لا تكاد تخلو من قليل الخرق، ولا سيما ثياب الفقراء والكثير مفسد لعدم الضرورة، فإنَّ الغالب عدم وجوده في الثياب؛ غير أنهم

....

اختلفوا في حدّ الكثير والقليل. فقال أبو يوسف: ما نقص عن نصف العضو قليل، وما زاد على نصف العضو كثير. واختلفت الرواية عنه في النصف، فجعله في حكم القليل في الجامع الصغير، وفي حكم الكثير في الأصل. وقال أبو حنيفة ومحمَّد: ما دون ربع العضو قليل، وربع العضو فصاعداً كثير، وجه قول أبي يوسف أن الشيء إنما يوصف بالقلّة إذا كان ما يقابله أكثر منه، ولا شكَّ في أنَّ ما دُون النصف قليل بالنسبة إلى الكل، وما زاد على النصف كثير بالنسبة إلى الباقي.

وأما النصف، فباعتبار أنه خارج عن حدّ القلة يمنع، وباعتبار أنه غير داخل في حدّ الكثير لا يمنع، ولهما أن للربع حكم الكل في كثير من المواضع، فانكشافه يكون كانكشاف الكل بخلاف ما دونه، فيلحق بالعدم.

ثم هنا تتميمات تشتمل على تنبيهات مهمات، رأينا أن نسعف بها على جاري العادات:

التتميم الأول: قال فخر الإسلام البزدوي، وصاحب الهداية ومَنْ وافقهما: ودلَّت هذه المسألة على أن القدم ليست بعورة؛ لأنه جوّز الصلاة مع كشف ما دون ربع الساق والقدم مكشوفة لا محالة.

قال العبد الضعيف غفر الله له: ولا يخفى ما في هذه الأدلة، فإنه لا يلزم أن يكون مع انكشاف ما دون الربع من الساق كوْن القدم مكشوف، فإنه يتصور أن تكون القدم مستورة بالخفّ عن استيعابها بالستر، أو في وسطها أو طرفها الأعلى لخرقٍ في الإزار أو السراويل ونحو ذلك، فنفي العورة عن القدم بهذا الذي ذكروه، نفي باحتمال غير ظاهر.

التتميم الثاني: فإن قلت: هذه المسألة من مسائل الجامع الصغير والمذكور فيه محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة في المرأة تصلي وربع ساقها مكشوف أو ثلثها أنها تعيد، فما بال المصنف لم يذكر أو ثلثها، أي ثلث الساق؛ لأنه مؤنث، ومسماه من الإنسان ما بين الركبة والقدم؟

قلت: لأن هذا اللفظ لم يوجد في جميع النسخ، بل ذكر في الكافي أنه لم يذكر في أكثرها، ثم على تقدير ثبوته كما في بعض النسخ إنما حذفه المصنف للعلم بثبوت الحكم للربع له بطريق أوْلى.

فإن قلت: فعلى هذا ما بال محمَّد ذكره؟

قلت: قد ذكر فيه وجوه أحسنها وجهان، أحدهما: أن أبا حنيفة سئل عن هذه المسألة على هذا الوجه، فأوردها محمَّد في الكتاب كذلك. ثانيهما: أن ذكر الثلث من باب التنصيص على ما ثبت بطريق الدلالة ومثله ثابت في فصيح الكلام، وناهيك بقوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ۝٩ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ [المدثر: 9 ـ 10].

وَالحُكْمُ في الشَّعْرِ وَالبَطْنِ وَالظَّهْرِ وَالفَخِذِ كالحُكْمِ في السَّاقِ.

وَأَمَّا القُبُلُ وَالدُّبُرُ عَلى هَذا الاِخْتِلافِ، يَعْني: إِذَا انْكَشَفَ مِنْ أَحَدِهما رُبْعَهُ يَمْنَعُ عِنْدَهما خِلافاً لأبي يُوسُفَ مَذْكُورٌ في الزِّياداتِ.

التتميم الثالث: في الخلاصة: وفي المرأة الكعب ينبغي أن يكون حكمه حكم الركبة، انتهى. وقد عرفتَ أن الصحيح أنها ليست بعضوٍ مستقل، بل هي مع الفخذ عضوٌ واحد، فكذا هنا الصحيح أنَّ الكعبَ ليس بعُضوٍ مُستقلّ، بل هو مع الساق عضو واحد، فعلى هذا إنما يمنع ربع الساق مع ربع الكعب أو مقدار ربعهما.

التتميم الرَّابع: هل الضابط المذكور هذا الانكشاف القليل والكثير جارٍ في العورة الغليظة، وهي القُبُل والدُّبُر؟ كما هو جارٍ في الخفيفة وهي ما سواهما ما لم يقع التعرض له في ظاهر الرواية. وذكر الكرخي أنه خاص بالخفيفة. وأما الغليظة، فالقليل منها قدر الدرهم فما دونه، والكثير ما زاد على قدر الدرهم قياساً على النجاسة تغليظاً لأمر العورة الغليظة، وغلظوه بأن هذا تغليظ يؤدي إلى التخفيف أو الإسقاط؛ لأن من الغليظة ما ليس بأكثر من قدر الدرهم فيؤدي إلى أن كشف جميعه لا يمنع، بل الضابط المذكور جارٍ في الغليظة كما في الخفيفة، وممَّن نصَّ على أنه الأصح فيهما صاحب الخلاصة.

وقد أجيب عنه بأنه قد قيل بأن الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما، فيجوز كونه اعتبر ذلك، فلا يرد عليه ما قالوه ويدفعه ما تقدَّم من أن الصحيح أن كلاً من الذكر والخصيتين عضوٌ مستقل. وكذا الصحيح أن كلاً من الإليتين والدبر عضو مستقل، فلا يتم ذلك الاعتبار على أن محمداً ذكر في الزيادات ما يفيد استواء الخفيفة والغليظة للضابط المذكور كما نقله غير واحد، وسيذكره المصنف أيضاً، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَالحُكْمُ في الشَّعْرِ وَالبَطْنِ وَالظَّهْرِ وَالفَخِذِ كالحُكْمِ في السَّاقِ.**

[ش] يعني: إذا انكشف من أحد هذه الأشياء ممن هي كلها منه عورة مقدار الربع من واحد منها كان ذلك مانعاً من صحة الصلاة عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف، فإن عنده المنع منوط ببلوغ النصف من أحدها في رواية، وبالزيادة عليه في أخرى كما تقدَّم في الساق.

[م] **وَأَمَّا القُبُلُ وَالدُّبُرُ عَلى هَذا الاِخْتِلافِ، يَعْني: إِذَا انْكَشَفَ مِنْ أَحَدِهما رُبْعَهُ يَمْنَعُ عِنْدَهما خِلافاً لأبي يُوسُفَ مَذْكُورٌ في الزِّياداتِ.**

[ش] والظاهر أنه إنما أفصح بهذا لنفي ما ذهب إليه الكرخي من أن المانع منهما ما زاد على قدر الدرهم كما تقدّم.

أَمَّا ثَدْيُ المرْأَةِ إِنْ كانَتْ مُراهِقَةً وَهُوَ تَبَعٌ للصَّدْرِ، وَإِنْ كانَتْ كَبيرةً فالثَّدْيُ أَصْلٌ بِنَفْسِهِ. وَفي شرحِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ: إذا كانَ الثَّوْبُ رَقِيقاً يَصِفُ ما تحتَهُ لا يَحْصُلُ بِهِ سَتْرُ العَوْرَةِ.

وَمَنْ صَلَّى في قَميصٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، فَلَوْ نَظَرَ إِنْسانٌ مِنْ تَحْتِهِ رَأَى عَوْرَتَهُ، فَهَذا لَيْسَ بِشيءٍ.

وَذَكَر في الزِّياداتِ: لَوْ أَنَّ المرْأَةَ صَلَّتْ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلى الثَّوْبِ الجدِيدِ، فَلَبِسَتْ ثَوْباً خَلِقاً فَانْكَشَفَ مِنْ شَعْرِها شيءٌ، وَمِنْ فَخِذِها شيءٌ، وَمِنْ ساقِها شيءٌ لَوْ جُمِعَ ذَلِكَ يَبْلُغُ رُبْعَ السَّاقِ، فَلا تجوزُ صَلاتُها.

[م] **أَمَّا ثَدْيُ المرْأَةِ إِنْ كانَتْ مُراهِقَةً وَهُوَ تَبَعٌ للصَّدْرِ، وَإِنْ كانَتْ كَبيرةً فالثَّدْيُ أَصْلٌ بِنَفْسِهِ.**

[ش] والمذكور في عامَّة الكتب مكان قوله: (مراهقة) لفظ: ناهدة، أي: وإن كانت الثدي نافرة من الصدر غير مسترخية، فهي تبع للصدر يعد معه عضواً واحداً، وإن كانت الثدي كبيرة بأن انكسرت واسترخت فهي عضو على حِدَة يكون انكشاف الربع منها على خصوصها مانعاً من صحّة الصلاة عندهما. والثدي تذكر وتؤنث، والتذكير أشهر، ولم يذكر في المعرب سوى التذكير، وعبارة المشايخ على التأنيث، وكان هذا مع ما وقع في بعض المواضع من التعبير عن الثدي الكبير المنسدل بلفظ كبيرة هو السبب في وهم المصنف حتى وضع مراهقة موضع ناهدة، أو كان ذلك منه بناء على أن المراهقة لا تكون ذات ثدي كبير منكسر في الغالب.

[م] **وَفي شرحِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ: إذا كانَ الثَّوْبُ رَقِيقاً يَصِفُ ما تحتَهُ لا يَحْصُلُ بِهِ سَتْرُ العَوْرَةِ.**

[ش] لعدم مواراة العورة به، ويشهد له حديث عائشة السالف: ويصف ما تحته، أي: يُرى ما تحته. وفي بعض النسخ: يظهر ما تحته.

[م] **وَمَنْ صَلَّى في قَميصٍ لَيْسَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، فَلَوْ نَظَرَ إِنْسانٌ مِنْ تَحْتِهِ رَأَى عَوْرَتَهُ، فَهَذا لَيْسَ بِشيءٍ.**

[ش] ذكره في الذخيرة والتتمة وغيرهما، وهو يفيد أن الستر من أسفله لا يلزم، بل إنما يلزم من جوانبه وأعلاه كما هو الأصح عند الشافعية، ولا بأس فإنه الستر المعهود المتوارث للناس.

[م] **وَذَكَر في الزِّياداتِ: لَوْ أَنَّ المرْأَةَ صَلَّتْ وَهِيَ تَقْدِرُ عَلى الثَّوْبِ الجدِيدِ، فَلَبِسَتْ ثَوْباً خَلِقاً فَانْكَشَفَ مِنْ شَعْرِها شيءٌ، وَمِنْ فَخِذِها شيءٌ، وَمِنْ ساقِها شيءٌ لَوْ جُمِعَ ذَلِكَ يَبْلُغُ رُبْعَ السَّاقِ، فَلا تجوزُ صَلاتُها.**

أَمّا العَوْرَةُ مِنَ الأَمَةِ مَا هِيَ عَورَةٌ مِنَ الرَّجُلِ، وَبَطْنُها وَظَهْرُهَا أَيْضاً عَوْرَةٌ.

[ش]ولم أقف على هذه المسألة هكذا معزوَّة إلى الزيادات إلا هنا، والذي في البدائع: وذكر محمَّد في الزيادات ما يدل على أن حكم الغليظة والخفيفة واحد، فإنه قال: امرأة صلَّت فانكشف شيء من شعرها، وشيء من ظهرها، وشيء من فرجها، وشيء من فخذها أنه إذا كان بحال لو جُمع بلغ الربع منع أداء الصلاة. وإن لم يبلغ لا يمنع، فقد جمع بين العورة الغليظة والخفيفة واعتبر فيهما الربع، فثبت أن حكمهما لا يختلف، وأن الخلاف فيهما واحد. وفي شرح الزاهدي: والتقدير بالدرهم ليس بصواب، بدليل ما ذكر محمَّد في الزيادات أنها إذا صلَّت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها إن كان بحال لو جُمع بلغ الربع منع، وإلا فلا، انتهى. وهذا ما تقدَّم الوعد به.

ثم قال الزاهدي: ولم يذكر أنه بلغ ربع أصغرها أم أكبرها وذكر في الباب الأخير من الزيادات أنه يعتبر مع واحدٍ منها، فقال: لو صلَّت وهي تقدر على الثياب وينكشف شيء من شعرها ومن فخذها ومن ساقها ومن فرجها، وهو إذا جُمع بلغ ربع فخذها أو شعرها أو ساقها أو عورتها فسدت، وإلا فلا، انتهى.

وقال في القنية: وهذا نصّ على أمرين الناس عنهما غافلون:

أحدهما: أنه يعتبر الجمع بالأجزاء، كالأسداس والأسباع بالقدر.

والثاني: أن المكشوف من الكل لو كان قدر ربع أصغرها يمنع الجواز، حتى لو انكشف من الأذن سبعها، ومن الساق سبعها يمنع؛ لأن المكشوف قدر ربع الأذن.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وقد نصَّ على هذا الأمر الثاني نقلاً من الزيادات الشيخ رضيّ الدين في المحيط، وقد ظهر من هذه الجملة أنه سقط من قلم المصنف ذكر الفرج أو العورة، ثم تصحيحه بعد ذلك بفرض أن الساق كانت أصغر الأشياء المذكورة، وكذا ما في غاية البيان.

وذكر في شرح الزيادات: لو كان سدس عورتها مكشوفاً وسدس ساقها وسدس فخذها، وذلك يبلغ ربع الساق لا تجزئها صلاتها، انتهى. ينبغي أن يكون محمولاً على أن الساق كانت أصغر الأشياء المذكورة، ليتطابق كلامهم. والخَلَق من الثياب ـ بفتح اللام ـ هو البالي منها.

[م] **أَمّا العَوْرَةُ مِنَ الأَمَةِ مَا هِيَ عَورَةٌ مِنَ الرَّجُلِ.**

[ش]بالطريق الأوْلى، لأنها محل الشهوة دونه.

[م] **وَبَطْنُها وَظَهْرُهَا أَيْضاً عَوْرَةٌ.**

[ش] لأن كلّاً منهما موضع مشتهى، وما عدا هذه الجملة منها ليس بعورة، سواء كان رأساً

وَالمُدَبَّرَةُ وَأُمُّ الوَلَدِ وَالمُكَاتَبَةُ بِمَنْزِلَةِ الأَمَةِ.

وَإِنِ انْكَشَفَ عُضْوٌ فَسُتِرَ مِنْ غَيْرِ لَبْثٍ لَا يَضُرُّ، وَإِنْ أَدَّى مَعَهُ رُكْناً تَفْسُدُ.

أو كتفاً أو ساقاً، وهذا لأن المسقط لحكم العورة حتى تبعته العورة في السقوط الحرج اللازم من إعطاء بدنها كله حكم العورة مع الحاجة إلى خروجها إلى ما بين الرجال ومباشرتها الأعمال الموجبة للمخالطة لهم، فسقط ما يوقع في الحرج إيجاب ستره وهو ما سوى الظهر والبطن إلى الركبة، بخلاف البطن والظهر إلى الركبة؛ لأن تلك المزاولة لا تستلزم كشفهما عادة ليسقطا أيضاً.

وقد أخرج عبد الرزاق بإسنادٍ صحيح عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه ضربَ أَمَةً متقنعة، وقال: اكشفي رأسك لا تتشبهي بالحرائر.

وأخرج ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن أنس: رأى عمر امرأة عليها جلباب، فقال: عتقت، قالت: لا، قال: ضعيه عن رأسك، إنما الجلباب على الحرائر، فتلكأت فقام إليها بالدرة فضربَ رأسها حتى ألقته.

ثم في توضيح المالكية: فإن قيل: لِم منع عمر الإماء من التشبّه بالحرائر؟ فجوابه: أن السفهاء جرت عادتهم بالتعرض، فخشي أن يتلبس الأمر فيتعرض السفهاء للحرائر، فتكون الفتنة أشد، وهو معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: 59]؛ أي: يتميَّزن بعلامتهن عن غيرهن.

[م] **وَالمُدَبَّرَةُ وَأُمُّ الوَلَدِ وَالمُكَاتَبَةُ بِمَنْزِلَةِ الأَمَةِ.**

[ش]ألحقه في هذا الحكم، وما ذكرناه عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يشهد بذلك، فإنهنّ ليس بحرائر، فإن الأَمة خلاف الحرة، كما ذكره الجوهري. والمستسعاة مثل الأَمة في هذا الحكم أيضاً عند أبي حنيفة خلافاً لهما، وأما المستسعاة المرهونة إذا أعتقها الراهن وهو معسر، فهي حرّة بالاتفاق.

[م] **وَإِنِ انْكَشَفَ عُضْوٌ فَسُتِرَ مِنْ غَيْرِ لَبْثٍ لَا يَضُرُّ.**

[ش]خلافاً لزفر، قلنا: في ذلك حرج لعسر الاحتراز عنه، فكان ساقطاً لاعتباره بالنص النافي للحرج، وهذا إذا كان الانكشاف لغير تعمد إليه كما هو ظاهر العبارة. والدليل: أما لو تعمد ذلك من غير عذر فسدت صلاته بلا خلاف، كما نذكره.

[م] **وَإِنْ أَدَّى مَعَهُ رُكْناً تَفْسُدُ.**

[ش]أي: وإن أدّى مع انكشاف العضو الذي هو عورة ركناً من أركان الصلاة تفسد صلاته بلا خلاف؛ لأن المؤدي يكون فاسداً، فيمتنع البناء عليه.

وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ وَلَكِنْ مَكَثَ مِقْدَارَ مَا يُؤَدِّي فِيهِ رُكْناً بِسنةٍ فَلَم يَسْتُر فَسَدَتْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ خِلافاً لمحمَّدٍ.

وَكَذَا إِذَا وَقعَ المُصَلِّي في الزَّحْمَةِ فِي صَفِّ النِّسَاءِ أَوْ وَقَعَ أَمَامَ الإِمامِ أَوْ رَفَعَ نَجاسَتَهُ ثُمَّ أُلْقِيَ، فَعَلى هَذا الخِلاف.

[م] وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ وَلَكِنْ مَكَثَ مِقْدَارَ مَا يُؤَدِّي فِيهِ رُكْناً بِسنةٍ فَلَم يَسْتُر فَسَدَتْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ خِلافاً لمحمَّدٍ.

[ش]والوجه من الطرفين في هذه المسألة مثل ما هو الوجه منهما في مسألة ما إذا فتح في مكان ظاهر ونقل قدميه على نجس نحو ما تقدَّم في شرحها.

وتقييد المصنف كون الركن المقدر أداؤه في زمان المكث متلبساً بالمانع المذكور بما له من السنّة؛ أي بما هو مشروع فيه من الكمال السنّي؛ كالتسبيحات في الركوع والسجود مثلاً تقييد غريب، ووجهه قريب، ولم أقف على تقييد الركن المذكور بكونه قصيراً أو طويلاً.

[م] وَكَذَا إِذَا وَقعَ المُصَلِّي في الزَّحْمَةِ فِي صَفِّ النِّسَاءِ أَوْ وَقَعَ أَمَامَ الإِمامِ أَوْ رَفَعَ نَجاسَتَهُ ثُمَّ أُلْقِيَ، فَعَلى هَذا الخِلاف.

[ش]يعني: أن عند أبي يوسف إن مكث في صف النساء أو أمام الإمام ـ أي: قدامه ـ أو بيده النجاسة المانعة من صحة الصلاة مقدار أداء الركن فسدت، وإلا فلا. وعند محمَّد: إن أدّى ركناً مع إحدى هذه العوارض فسدت، وإلا فلا. والوجه من الطرفين فيها نحو ما تقدَّم.

ثم حكاية الخلاف بينهما كما في الكتاب موافق لمنظومة الإمام نجم الدين النسفي والمجمع، وأفصح قاضي خان في الفتاوى بتحرير محل الخلاف في هذه المسائل، وأنه قد قيل: إن أبا حنيفة مع محمَّد، ومشى عليه أيضاً رضيّ الدين في المحيط، وقد رأيت أن أذكر ذلك كله تحقيقاً للمرام، ووفاءً بما تقدَّم في شرح مسألة ما إذا افتتح في مكان طاهر ثم نقل قدميه على مكان نجس من الوعد بذكر هذا الكلام، فإنّ ذلك جارٍ فيها أيضاً لكونها من أخوات هذه المسائل.

ففي الفتاوى الخانية: إذا سبقه الحدث في الصلاة فمكث ساعة ولم ينصرف فسدت صلاته. وهذه جملة مسائل إحداها هذه، ومنها: إذا أصاب الثوب أو البدن كله أكثر من قدر الدرهم من غير حدثه. ومنها: إذا طرح المقتدي في الزحمة أمام الإمام أو في صف النساء أو في مكان نجس أو حوّلوه عن القبلة أو طرحوا إزاره أو سقط عن المصلي ثوبه أو انكشفت عورته ففيما إذا تعمد ذلك فسدت صلاته؛ قلَّ ذلك أو كثر، وإن لم يتعمد، فإن سجد مع ذلك أو ركع فسدت صلاته علم بذلك

وَمَنْ لم يَجِدْ ما يَسْترُ بِهِ العَوْرَةَ صَلَّى قَاعِداً بإيماءٍ كَما ذَكَرْنا.

أو لم يعلم، وإن لم يؤدّ ركناً ومكث فإن كان بعذر لا تفسد في قولهم، وإن وجد سبيلاً من البعد عنها فمكث بغير عذر اختلفت الروايات فيه، وظاهر الرواية عن محمَّد أن صلاته تفسد. وقيل: قول أبي حنيفة في هذا كقول محمَّد، انتهى. وفي المحيط: ولو انتضح البول على ثوبه، فإن كان عليه ثوبان طرح النَّجس منهما من ساعته وصلَّى في الآخر؛ لأن كثير النجاسة في قليل المدة ساقط الاعتبار نفياً للضرورة، وإن لم يكن معه إلا ثوب واحد يستقبل به عندهما خلافاً لأبي يوسف، وكذا لو وقع عن المصلِّي ثوبه فأخذه وستر عورته من ساعته لا تفسد صلاته لما قدَّمنا، ولو مكث عرياناً إن عجز عن رفع ثوبه لا تفسد ما لم يؤدِّ ركناً من الصلاة مع الكشف، وإن قدر على رفعه فسدت عندهما خلافاً لأبي يوسف. وكذلك المقتدي إذا زحمه القوم حتى وقع في صف النساء أو قدام الإمام أو في مكان نجس فمكث إن لم يمكنه التحول إلى مكانه لا تفسد، وإنْ أمكنه ولم يتحوَّل فسدت عندهما خلافاً لأبي يوسف له إن لم يؤدِّ شيئاً من الصلاة مع هذه العوارض فلا تفسد، كما لو مكث بعذر لهما أن فوات هذه الشرائط قاطع للتحريمة، والشرع إنما ورد بإبقائها إذا انصرف من ساعته، فإذا لم ينصرف انقطع لوجود القاطع. وروى ابن سماعة عن محمَّد: لو وقع المقتدي للزحام في مكان بينه وبين الإمام طريق فسدت صلاته في الحال؛ لأن هذا مانع لصحة الاقتداء بكل حال، ولم يعرف بين السلف فيه خلاف، فصار مما يسوغ فيه الاجتهاد، فلم يسقط اعتبار منافاته عند الضرورة فصار بمنزلة الكلام والحدث العمد بخلاف المسائل المتقدمة؛ لأن فيها خلافاً بين السلف، فساغ الاجتهاد فيها، فجاز أن يسقط اعتبار المنافي عند الضرورة.

فَـرْعٌ:

أَمَة صلت بغير قناع فرعفت ثم أعتقت فتوضأت، ثم أعتقت فتوضأت ثم تقنعت وعادت إلى الصلاة جازت؛ لأنها ما أدَّت شيئاً من الصلاة مع كشف العورة، وإن عادت ثم تقنعت فسدت لأنها أدَّت شيئاً من صلاتها مع الكشف.

[م] **وَمَنْ لم يَجِدْ ما يَسْترُ بِهِ العَوْرَةَ صَلَّى قَاعِداً بإيماءٍ كَما ذَكَرْنا.**

[ش] أنه الأفضل فيمن لم يجد ما يستر به عورته سوى ثوب جميعه أو ثلاثة أرباعه نجس فصلّى عرياناً، وقد أشبعنا الكلام فيه من فضل الله تعالى، وهذه فروع مهمّة من مسائل هذا الشرط نختم بها الكلام فيه تكميلاً للفائدة وتعميماً للعائدة.

الفـرع الأوّل: انكشف ما بين سرّة الرجل وعانته قدر ربعه تفسد صلاته؛ لأن ذلك عضو كامل، والمراد به حول جميع البدن، وهذا بناءً على أنه عورة كما هو ظاهر ما رويناه سالفاً. قال

....

الشيخ أبو بكر محمَّد بن الفضل البخاري: ما تحت السرة إلى منبت الشعر من العانة ليس بعورة حتى يباح النظر إلى ذلك؛ لأن الإزار قد ينحط في العمل إلى ذلك الموضع، فكان فيه ضرورة مع أن التعامل ماشٍ على هذا.

الفرع الثاني: في الواقعات نقلاً من النوازل: امرأة تتعلم القرآن من الأعمى إن تعلَّمت من امرأة كان أحبُّ إليَّ لأن نغمتها عورة، ولهذا قالﷺ: «التسبيح للرجال والتصفيق للنساء»، فلا يجوز أن يسمعها الرجل، انتهى. ومشى عليه في الكافي، فقال: ولا تلبي جهراً لأن صوتها عورة، ورفع الصوت بالتلبية سنّة، فلا يترك الفرض للسنّة. وسبقه إلى ذلك رضي الدين في باب الأذان من المحيط.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وعلى هذا لو قيل: إذا جهرت بالقراءة في الصلاة فسدت كان متجهاً، ولهذا منعهاﷺ من التسبيح بالصوت لإعلام الإمام بسهوه إلى التصفيق، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: لكن ظاهر اقتصار صاحب الهداية، وصاحب الاختيار وغيرهما على تعليل المسألة المذكورة بقولهم: لما فيه من الفتنة مع تعليلهم لكونهالا تكشف رأسها بقولهم: لأنه عورة، يفيد أن صوتها ليس بعورة، وهو الأشبه. ولعلهن إنما منعهنَّ من رفع الصوت بالتسبيح في الصلاة كما هو قول الجمهور لهذا المعنى، فإن أصواتهن ولا سيما ما كان منها رخيماً عرضة لتحريك شهوة سامعيه من الرجال، فكان الأدب اللائق بالصلاة تركه إلى ما ليس كذلك، وهو التصفيق، ولا يلزم من حُرمة رفع صوتها بحضرة الأجانب أن يكون عورة ولا من حرمة النظر إلى وجه الأمرد إذا خاف الشهوة أن يكون عورة كما تقدَّم.

الفرع الثالث: الأَمة أو المدبرة أو المكاتبة أو أُم الولد إذا أُعتقت في خلال صلاتها وهي مكشوفة الرأس إن سارعت إلى تغطيته بعمل قليل قبل أداء ركن من أركان الصلاة أو قبل أن يمكنها ذلك لا تفسد، وإن بقيت كذلك حتى أدَّت ركناً أو مكثت ذلك القدر أو غطَّت من ساعتها لكن بعمل كثير فسدت صلاتها وذلك لأن رأسهنَّ ليس بعورة، فإذا أعتقن لزمن ستره في الحال؛ لأن خطاب الستر توجه عليهن للحال لا أنه تبين أن عليهن الستر من الابتداء لأن رأسهن إنما صار عورة بالتحرّز وهو مقصور على الحال، فكذا صيرورة الرأس عورة بخلاف العاري إذا وجد كسوة في خلال الصلاة حيث تفسد صلاته، ويلزمه الاستقبال كاسياً لأن عورته ما صارت عورة للحال بل كانت عند الشروع في الصلاة، إلا أن الستر سقط عنه لعذر العدم، فإذا زال تبين أنه كان ثابتاً من ذلك الوقت، ذكره في البدائع ومحيط رضي الدين.

وَأَمَّا الشَّرْطُ الرَّابِعُ، فَهُوَ اسْتِقْبالُ القِبْلَةِ، ....

وإنما جاء التفصيل المذكورلما عُرف من ثبوت العفو عن القليل دون الكثير كما تقدّم بيانه. ومقتضاه أن يأتي في بعض هذا التفصيل من الخلاف ما هو مذكور في مثله من النظائر السالفة، لكني لم أقف عليه مصرحاً في هذا.

واعلم أن في الفتاوى الظهيرية: الأَمة إذا أُعتقت في خلال الصلاة، فإن أخذت قناعها وتقنعت به قبل أداء ركن لا تفسد صلاتها، وإن كان بعد أداء الركن مع العلم بالعتق تفسد صلاتها، وهذا يشير إلى أنها لو أدَّت الركن مكشوفة الرأس وهي غير عالمة بالعتق لا تفسد صلاتها، وهو مخالف لما قدَّمناه من الخانية. وإن لم يتعمد، فإن سجد مع ذلك أو ركع فسدت صلاته؛ عَلِم بذلك أو لم يعلم.

وما في شرح الزاهدي: ولو صلت شهراً بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها، انتهى. وهذان المنطوقان أوجه من ذلك المفهوم المخالف.

الفرع الرابع: مراهقة صلّت بغير وضوء أو عريانة تؤمر بالإعادة، وإن صلَّت بغير قناع فصلاتها تامّة استحساناً لقوله ﷺ: «لا تصلي حائض بغير قناع»، فلا يتناول غير الحائض، ولأن ستر الرأس لما سقط بعذر الرقّ فبعذر الصبا أولى؛ لأنه سقط بعذر الصبا الخطاب بالفرائض بخلاف غيره من الشرائط؛ لأنه لا يسقط بعذره فلا يسقط بعذر الصبا؛ كذا في محيط رضي الدين وغيره. وفي حمل النوازل: تؤمر بالإعادة في الصورتين حتى لا يعتاد ذلك.

الفرع الخامس: الصغيرة جداً لا تكون عورة ولا بأس بالنظر إليها ومسّها، ذكره في الفتاوى الظهيرية وغيرها وهو ظاهر، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَمَّا الشَّرْطُ الرَّابِعُ**.

[ش] من شروط الصلاة الستّة المذكورة في أوّل الكتاب:

[م] **فَهُوَ اسْتِقْبالُ القِبْلَةِ**.

[ش] الاستقبال هنا استفعال من قَبِلَتْ الماشية الوادي بمعنى قَابلته، وليس هو هنا للطلب كما هو المعنى الغالبي لهذا الباب؛ لأن طلب المقابلة ليس هو الشرط المقصود بالذات الواجب استمراره في جميع الصلاة هو المقابلة. وأما طلبه فليس بواجب على الإطلاق، بل حيث توقف وجودها عليه. ثم إذا وجدت لا يتصور طلبها لأنه حينئذ تحصيل الحاصل فضلاً عن وجوبه، فاستفعل هنا حينئذ بمعنى فعل كاستمرَّ واستقرّ وهو من جملة المعاني التي يأتي بها هذا الباب.

والقبلة في الأصل الحالة التي تقابل الشيء عليها للحالة التي يجلس عليها، والآن قد صارت كالعلم للجهة التي تستقبل في الصلاة، وسُمِّيت بذلك لأن الناس يقابلونها في صلاتهم وتقابلهم.

ثم الدليل على اشتراط استقبال القبلة من الكتاب قوله: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ

فَمَنْ كانَ بِحَضْرَةِ الكَعْبَةِ يجبُ عَلَيْهِ إِصابَةُ عَيْنِها، ....

﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: 144]، والاستقبال لا يجب في غير الصلاة، فتعيَّن أن يكون فيها.

ومن السنّة كثير، منه قولهﷺ للمسيء صلاته: «إذا قمت للصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة وكبِّر» رواه مسلم. وانعقد الإجماع على ذلك أيضاً. ويحتمل أن تكون الحكمة في استقبالها كما ذكره بعض أهل العلم ـ والله تعالى أعلم ـ أن للإنسان قوة عقلية يُدرك بها المعقولات المجرّدة وقوة خيالية متصرفة في عالم الأجسام وقلَّ ما ينفك العقلية عن مصاحبة الخيالية، فإذا أراد الإنسان استحضار أمر عقلي مجرد وجب أن يضع له صورة خيالية يحسها حتى تكون تلك الصورة الخيالية معينة على إدراك تلك المعاني. ولذلك كان المهندس إذا أراد حكم من أحكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلاً معيناً ليصير الحسّ والخيال معينين للعقل على إدراك ذلك الحكم الكلي.

ولما كان العبد الضعيف إذا وصل إلى مجلس الملك العظيم يلزمه أن يكون مستقبله بوجهه وإلا كان معرضاً عنه، وأن يبالغ في الثناء عليه بلسانه، وفي الخدمة والتضرع له وكان الإقبال على الصلاة يجري مجرى الإقبال على الملك كان استقبال القبلة فيها يجري مجرى كونه مستقبلاً للملك والقراءة والذِّكر والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه، والركوع والسجود يجري مجرى الخدمة له، فلا جرم أن شرعت فيها. ثم لما كان حضور القلب هو المقصود في الصلاة، وإنما يكون مع السكون وعدم الالتفات والحركة وذلك بمداومة جهة واحدة شرع الاستقبال لجهة واحدة من أوّل الصلاة إلى آخرها.

ثم لما كانت الموافقة مطلوبة والافتراق في التوجه اختلاف ظاهر جمعهم على خدمة واحدة لتحصل الموافقة المطلوبة، وجمعهم على استقبال الكعبة؛ لأن الكعبة تشبه المضاف إليه كما أفصح به ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ [الحج: 26].

والمؤمن عنده المضاف إليه بوصف العبودية كما أفاده قوله: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ﴾ [إبراهيم: 31]، والصلاة خدمته فكأنه تعالى قال: أقبل بوجهك لي يا عبدي في خدمتي إلى بيتي، وبقلبك إليَّ. وقال بعضهم: وإنما استقبلت اليهود الغرب لأن النداء لموسى كان في الجانب الغربي، واستقبلت النصارى المشرق لأن الملك جاء لمريم في المكان الشرقي، قاله ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. واستقبل المؤمنون الكعبة لأنها قبلة خليل الله، ومولد حبيب الله، وهي أشرف بقاع حرم الله.

ثم غيرُ خافٍ أن استقبال القبلة إنما هو شرط في حق القادر على استقبالها. أما العاجز عنه، فلا كما سيأتي جملة من صوره، وإنما لم يستثن للعلم باستثنائه من موارد التكليف.

[م] فَمَنْ كانَ بِحَضْرَةِ الكَعْبَةِ يجبُ عَلَيْهِ إِصابَةُ عَيْنِها.

وَمَنْ كانَ غَائِباً عَنْها فَفَرْضُه جِهَةُ الكَعْبَةِ.

[ش] أي: فإن كان مشاهداً لها قادراً على التوجه إليها، فعليه التوجه إلى عينها من أيِّ جهةٍ أراد من جهاتها للأمر المذكور والقدرة على ذلك حتى لو لم يفعل، كذلك لم تجز صلاته بلا خلاف.

[م] **وَمَنْ كانَ غَائِباً عَنْها فَفَرْضُه جِهَةُ الكَعْبَةِ.**

[ش] ذكره أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الرازي، ونقله صاحب البدائع عن عامّة مشايخنا بما وراء النّهر، ولم يذكروا عن أحدٍ من علمائنا المتقدمين خلافاً في ذلك. وحُكي عن مالك وأحمد في الرواية المشهورة عنه، وقال أبو عبد الله الجرجاني في بعض آخرين من مشايخنا: الفرض إصابة عينها للقريب والبعيد، وهو أصح قولي الشافعي على ما ذكره النووي. ومن الحجة للجمهور قوله ﷺ: «ما بين المشرق والمغرب قبلة» رواه ابن ماجه والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. والحاكم وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين. وذكر الترمذي أنه رُوي عن غير واحد من الصحابة، منهم: عمر، وعلي، وابن عباس، وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وأيضاً المفروض هو المقدور عليه، وإصابة العين للغائب عنها، وخصوصاً في الأماكن الشاسعة غير مقدور عليها. ثم المراد من جهة الكعبة الجانب الذي إذا توجَّه إليه الشخص يكون مسامتاً لهوائها. أما تحقيقاً بمعنى أنه لو فرض خط من تلقاء وجهه على زاوية قائمة إلى الأفق يكون ماراً على الكعبة وهوائها. وأما تقريباً، بمعنى أن يكون ذلك منحرفاً عن الكعبة أو هوائها انحرافاً لا تزول به المقابلة بالكلية، بأن بقي شيء من سطح الوجه مسامتاً لها؛ لأن المقابلة إذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة، وتتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد، ويتقي المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد، فلو فرض مثلاً خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق في بعض البلاد، وخطّ آخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال إلى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة، ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد، فجعلوا قبلة بخارى وسمرقند ونسف وترمذ وبلخ ومرو وسرخس موضع الغروب إذا كانت الشمس في آخر الميزان وأوَّل العقرب كما اقتضته الدلائل الموضوعة لمعرفة القبلة، ولم يخرجوا لكل بلد سمتاً لبقاء المقابلة في ذلك القدر ونحوه من المسامتة.

وفي الفتاوى الخانية: وجهة الكعبة تُعرف بالدليل،والدليل في الأمصار والقرى المحاريب التي نصبتها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم أجمعين، فحين فتحوا العراق جعلوا قبلة أهلها ما بين المشرق والمغرب، ولذلك قال أبو حنيفة: إن كان بالعراق جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره، وهكذا قال محمَّد وإنما قالا ذلك لقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إذا جعلت المغرب عن يمينك والمشرق عن يسارك فما بينَهُما قبلة لأهل العراق. وحين فتحوا خراسان جعلوا قبلة أهلها ما

....

بين مغرب الصيف ومغرب الشتاء، فعلينا اتباعهم في استقبال المحاريب المنصوبة، فإن لم يكن فالسؤال عن الأهل.

أما البحار والمفاوز، فدليل القبلة النجوم، لما رُوي عن عمر رَضِوَاللَّهُعَنْهُ أنه قال: تعلَّموا من النجوم ما تَهْتَدُون به القبلة. وعن أبي يوسف أنه قال في قبلة أهل الري: اجعل الجدي عن منكبك الأيمن. واختلف المشايخ فيما سوى ذلك من الأمثال، قال بعضهم: إذا جعلت نبات نعش الصغرى على أذنك اليمنى وانحرفت قليلاً إلى شمالك فتلك القبلة. وقال بعضهم: إذا جعلت الجدي خلاف أذنك اليمنى، فتلك القبلة. وعن عبد الله بن المبارك، وأبي مطيع، وأبي معاذ، وسلم بن سالم، وعلي بن يونس أنهم قالوا: قبلتنا العقرب. وعن بعضهم قالوا: إذا كانت الشمس في برج الجوزاء، ففي آخر وقت الظهر إذا استقبلت بوجهك، فتلك القبلة. وعن الفقيه أبي جعفر أنه قال: إذا قمت مستقبل المغارب وفي وقت العشاء الآخير يكون فوق رأسك نجمان مضيئان هُما بموضع زوال الشمس من رأسك وهما متقابلان، فالذي عن يمينك يقال له: النسر الواقع، والذي عن يسارك يقال له: النسر الطائر، وهو أسرعهما سقوطاً، فإذا سقط الذي عن يمينك فسقوطه يكون بحذاء منكبك الأيمن، وإذا سقط النسر الطائر كان سقوطه في وجهك بحذاء عينك اليمنى، فالقبلة ما بينهما.

قال الفقيه أبو جعفر من علماء بلخ: قبلة بخارى هي على قبلتنا. وعن القاضي الإمام صدر الإسلام ما هو قريب من هذا، فإنه قال: القبلة ما بين النسرين: النسر الواقع وهو الذي تسميه الناس في ديارنا (سه يايه)، وهو عند نضج العنب في ديارنا وقت العشاء الأخيرة يكون بحذاء رؤوسنا، وبين النسر الواقع والنسر الطائر قريب من عشرين ذراعاً في مرأى العين، فإذا مرَّ على رأسك تكون القبلة بينهما.

وعن الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي قال: إذا أردت معرفة القبلة، فانظر إلى مغرب الشمس في أطول أيام السنة واجعل لذلك علامة، ثم انظر إلى مغرب الشمس في أقصر أيام السَّنة واجعل لذلك علامة، ثم دع الثلثين عن يمينك والثلث عن يسارك، فالقبلة عند ذلك.

وهذه الأقاويل بعضها قريب من بعض، وأقربها إلى المقصود ما قاله الفقيه أبو جعفر، والقاضي الإمام صدر الإسلام، انتهى ما في الخانية.

وفي المبتغى قيل: في معرفة الجهة أربعة أوجه:

أحدها: في أقصر يوم من السَّنة وقت طلوع، فاجعل عين الشمس عند مطلعها على رأس أذنك اليسرى، فإنك تدركها.

وثانيها: فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليسرى عند الزوال، فإنك تصيبها.

وَثَمرةُ هَذا تَظْهَرُ في النِّـيَّـةِ.

وثالثها فاجعل عين الشمس على مقدم عينك اليمنى مما يلي الأنف عند صيرورة ظل كل شيءٍ مثليه بعد زوالها، فإنك تدركها.

ورابعها: فاجعل عين الشمس على مؤخر عينك اليمنى عند غروب الشمس، فإنك تدركها. ووجه آخر: أنه إذا كان قبل المهرجان بشهر، فاستقبل قلب العقرب وقت صلاة العشاء الأخيرة، فإنك تدركها، فإذا جعلت بنات نعش الصغرى على أذنك اليمنى وانحرفت قليلاً إلى شمالك، فإنك تدركها.

وذكر بعض أهل العلم أن أقوى الأدلة القطب، وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين والجدي إذا جعله الواقف خلف أذنه اليمنى كان مستقبلاً القبلة إن كان بناحية الكوفة، وبغداد، وهمدان، وقزوين، وطبرستان، وجرجان وما والاها إلى نهر الشاش، ويجعله مَن بمصر على عاتقه الأيسر، ومَن بالعراق على كتفه الأيمن، فيكون مستقبلاً باب الكعبة، وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانبه الأيسر، وبالشام وراءه. وقيل: ينحرف بدمشق وما قاربها قليلاً. وأعدل قبلة قبلة حران، فإن القطب يكون خلف المصلي من غير انحراف، والله سبحانه أعلم.

[م] وَثَمرةُ هَذا تَظْهَرُ في النِّـيَّـةِ.

[ش] ولا يخفى أن مثل هذا إنما يذكر عادة بعد حكاية الخلاف، فكان المناسب أن يذكر قول الجرجاني أيضاً، ثم يعقبه بهذا كما وقع هكذا في الذخيرة وغيرها؛ يعني: ثمرة الخلاف تظهر في اشترط عين الكعبة، فمن اشتراط إصابة العين اشترط نية العين لعدم إمكان إصابة العين لعدم الحاجة إلى ذلك، فإن إصابة الجهة تحصل من غير نيّة؛ ذكره في الذخيرة وغيرها، ومشى عليه في الكافي، وهو يشير إلى أنه لا خلاف في عدم اشتراط نية الاستقبال أصلاً؛ لا عيناً ولا جهة في حق الغائب عن الكعبة عند القائلين بأن الفرض في حقه الجهة، كما أنه لا خلاف في عدم اشتراط نيّة الاستقبال عيناً عند التوجه إلى عينها كما يفيده كلامهم، وإنما الخلاف في اشتراط نية عينها في حق الغائب عنها عند القائلين بأن القبلة في حقه عينها، لكن ظاهر ما في شرح الزاهدي وفرض الغائب جهة الكعبة، وعند أبي عبد الله الجرجاني: فرضه عينها. وفائدته تظهر في اشتراط نية الكعبة أو جهتها، انتهى.

وظاهر ما في الخانية تفريعاً على اشتراط نية استقبال القبلة: فإن نوى القبلة أو الكعبة أو الجهة جاز يفيد أن الخلاف في اشتراط نية الاستقبال القبلة في حق الغائب ثابت، سواء كان الفرض في حق الجهة أو العين، إلا أن الشارط إن كان من القائلين بأن الفرض في حق الغائب العين كان الشرط عنده نيَّة العين، وإن كان من القائلين بأن الفرض في حقه الجهة، وكان الشرط عنده نية الجهة.

وَكانَ الشَّيْخُ الإمامُ أَبُو محمَّد بنِ حامِدٍ لا يَشْترِطُ نِيَّةَ الكَعْبَةِ معَ اسْتِقْبالِ القِبْلَةِ، وَكانَ الشَّيْخُ الإمامِ أَبُو بَكْرٍ محمَّدُ بْنِ الفَضْلِ يَشْتَرِطُ ذَلِكَ.

وعليه مشى الزيلعي شارح الكنز، حيث قال: وثمرة الاختلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة في حق الغائب أو نية الجهة تكفيه على قول من يرى وجوب النية، انتهى. وظاهر البدائع موافق على أن محل الخلاف إنما هو في حق الغائب عن الكعبة، سواء كان الفرض في حقه العين أو الجهة، لكنّه يفيد أن النيّة المختلف في اشتراطها إنما هي نية العين، فإن لفظها: وأما نية الكعبة، فقد روى الحسن عن أبي حنيفة أنها شرط؛ لأن التوجّه إلى الكعبة هو الواجب في الأصل، وقد عجز عنه بالبعد فينويها بقلبه.

والصحيح أنها ليست بشرط لأن قبلته حالة البعد جهة الكعبة، وهي المحاريب لا عين الكعبة لما بينا كما تقدم، فلا حاجة إلى النية.

وقال بعضهم: إن أتى بها فحسن، وإن ترك لا تضره، انتهى. وكذا نصَّ في تحفة الفقهاء، والتجنيس، والخلاصة والنصاب على أن الصحيح أن نية الكعبة ليست بشرط؛ لأن استقبالها شرط من الشروط، فلا يشترط فيه النية كالوضوء وغيره.

فَـرْعٌ:

على اشتراط نية الكعبة نوى بناء الكعبة لا يجوز؛ لأن المراد بالكعبة العرصة لا البناء، إلا أن يريد بالبناء جهة الكعبة، فيجوز؛ ذكره في الذخيرة ومحيط رضي الدين وغيرهما.

تَكْمِيلٌ:

واعلم أن ظاهر كلام ابن هبيرة في الإفصاح يفيد أن ثمرة الخلاف عند أصحابنا تظهر في الانحراف قليلاً، فمن قال: الفرض من التوجه إلى العين لم يصحح صلاته، ومن قال الجهة صححها، وربما يشهد له ما سيذكره المصنف من أمالي الفتاوى.

[م] وَكانَ الشَّيْخُ الإمامُ أَبُو محمَّد بنِ حامِدٍ لا يَشْترِطُ نِيَّةَ الكَعْبَةِ معَ اسْتِقْبالِ القِبْلَةِ، وَكانَ الشَّيْخُ الإمامِ أَبُو بَكْرٍ محمَّدُ بْنِ الفَضْلِ يَشْتَرِطُ ذَلِكَ.

[ش] أي: نية الكعبة مع استقبال القبلة. قال الزاهدي: وهو أحوط، وليس كذلك إذا كان الاحتياط العمل بأقوى الدليلين، فإن الاشتراط ليس له دليل قوي فيما يظهر فضلاً عن كونه مقتضى أقوى الدليلين.

وَبَعْضُ المشايخِ يَقُولُ: إِنْ كانَ يُصَلِّي إِلى المحرابِ فَكما قالَ الحامِدِيُّ، وَإِنْ كانَ في الصَّحْراءِ فَكما قالَ الفَضْلِيّ.

وَقِبْلَةُ أَهْلِ المَشرِقِ وَالمغرِبِ عِنْدَنا ....

[م] **وَبَعْضُ المشايخِ يَقُولُ: إِنْ كانَ يُصَلِّي إِلى المحرابِ فَكما قالَ الحامِدِيُّ، وَإِنْ كانَ في الصَّحْراءِ فَكما قالَ الفَضْلِيّ.**

[ش] ولم أقف على تعليل بهذا التفصيل، وبعد كون المراد: وإن كان يصلي في الصحراء إلى اجتهاد أدى اجتهاده عند اشتباه القبلة إلى أنها القبلة، فيمكن أن يقال في وجه ذلك لأن المحراب في حق المصلي قد صار كعين الكعبة فلا تشترط نية الكعبة في حقه كما في حالة معاينتها، ولهذا لا يجوز للشخص أن يجتهد في المحاريب بالأمصار المنصوبة بالإمارات الدالّة عليها بخلاف الصحراء في حالة الاجتهاد عند الاشتباه، فإنَّ الجهة التي أدّى إليها اجتهاد المصلي في هذه الحالة ليست كالمحاريب المذكورة، ولهذا جاز لغيره التوجه بالاجتهاد إلى غير تلك الجهة، فاشترطت نية الكعبة فيها ليكون كالخلف عن التوجه إلى عينها وعن جهتها التي هي أرفع حالاً من حال هذه الجهة عند عدم القدرة عليها، هذا ما لاح للعبد الضعيف غفر الله تعالى له في توجيه هذا القول المفصل، ولا يعزى ما يخص ما في الصحراء بعد فرض توجهه إلى الجهة التي أدّى اجتهاده إليها أنها القبلة بعد إفراغ الوسع من تأمّل لا يكاد يخفى على المحقّق.

وأما إن كان قوله: (وإن كان في الصحراء) جارياً على إطلاقه، فلجريان النظر الظاهر فيه محال فوق هذا.

[م] **وَقِبْلَةُ أَهْلِ المَشرِقِ وَالمغرِبِ عِنْدَنا.**

[ش] هذا في الذخيرة من جملة ساقها فيها رأينا أن نذكرها وما يستتبعها من الفوائد جرياً على السَّنن الجميل من العوائد، قال فيها: وذكر الزندويستي في نظمه أن الكعبة قبلة من يصلي في المسجد الحرام، والمسجد الحرام قبلة أهل مكة من يصلي في بيته أو في البطحاء، ومكة قبلة أهل الحرم، والحرم قبلة أهل العالم. وقيل: مكة وسط الدنيا، فقبلة أهل المشرق إلى المغرب عندنا، وقبلة أهل المغرب إلى المشرق، وقبلة أهل المدينة إلى يمين من توجّه إلى المغرب، وقبلة أهل الحجاز إلى يسار من توجه إلى المغرب، انتهى.

ففرع كون قبلة أهل المشرق المغرب وبالعكس بناء على ما قيل من أن مكة وسط الدنيا، وذلك يتوقف على ثبوت كون مكة وسط الدنيا أولاً وحينئذ، والله تعالى أعلم بذلك.

نعم، كونها كذلك من القضايا المتلقاة بينهم بالقبول على ما يظهر من كلامهم حتى ذكر الإمام فخر الدين الرازي في مقام ذكر الحكمة في التوجه إلى الكعبة في الصلاة في تفسيره، قالوا: الكعبة

....

سرة الدنيا أو وسطها، فأمر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه إلى وسط الأرض في صلاتهم. وهو إشارة إلى أنه يجب العدل في كل شيءٍ، ولأجله جعل وسط الأرض قبلة للخلق، انتهى. ولم يتعقبه، هذا وقد قطع الزندويستي في روضته بالتفريع المذكور من غير بناء على أن مكة وسط الدنيا.

ثم الظاهر أن هذا إنما يستقيم فيما إذا كان التوجه من المشرق إلى المغرب وبالعكس مسامتاً لهواء الكعبة، إما تحقيقاً أو تقريباً على ما ذكرنا لا على أيِّ وجهٍ كان ذلك التوجه من إحدى الجهتين إلى الأخرى قبلته له، وكأنه للعلم به لم يفصحوا به. ثم في جامع الترمذي: وقال ابن المبارك: ما بين المشرق والمغرب قبلة هذا لأهل المشرق. واختار عبد الله بن المبارك التياسر لأهل مرو، انتهى. وفي معالم التنزيل: أنهﷺ أراد بقوله: «ما بين المشرق والمغرب» قبلة في حق أهل المشرق، وأراد بالمشرق مشرق الشتاء في أقصر يوم من السَّنة، وبالمغرب مغرب الشمس في الصيف في أطول يوم من السَّنة، فمن جعل مغرب الصيف في هذا الوقت عن يمينه ومشرق الشتاء عن يساره كان وجهه إلى القبلة، انتهى.

ويمكن حمل ما قدَّمناه من الخانية عن أبي حنيفة ومحمَّد على هذا، لكن أظهر منه ـ والله تعالى أعلم ـ أن هذا الحديث لأهل المدينة وما جرى مجراها، فإنها على يمين مكة، ومَن كان على يمين مكّة فقبلته ما بين المشرق والمغرب، وكذا من على يسارها وهو موافق لما قدَّمناه في قولهﷺ: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرِّقوا أو غربوا» إنه خطاب لأهل المدينة ومَن في معناهم كأهل الشام واليمن.

ومن ثمَّة بوَّب البخاري على أنه ليس لأهل المدينة والشام في المشرق والمغرب قبلة، ثم أورد هذا الحديث عن أبي أيوب الأنصاري وذيله بقوله: قال أبو أيوب، فقدم الشام فوجدنا مراحيض بُنيت قبل القبلة فينحرف ويستغفر الله. ثم ما ذكر الزندويستي من أن الكعبة قبلة مَن في المسجد الحرام إلى آخره، يشهد له ما في تفسير فخر الدين الرازي أنه حكى في كتاب شرح السُّنّة عن ابن عباس أنه قال: البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل المشرق والمغرب. وهذا قول مالك، انتهى.

لكن كما قال الشيخ عبد العزيز البخاري وغيره أن هذا على التقريب، فأما على التحقيق فالكعبة قبلة العالم، انتهى. لأن الصحيح كما ذكره الإمام نجم الدين في تفسيره أن المراد بالمسجد الحرام الكعبة، وهي القبلة كما يدلّ عليه عامَّة الأحاديث الواردة في هذا الباب منها ما في الصحيحين عن أسامة أنهﷺ لما دخل البيت دعى في نواحيه كلها ولم يصلّ فيه حتى خرج، فلما خرج ركع في قبل البيت ركعتين، وقال: «هذه القبلة».

ومنها ما فيهما أيضاً من حديث ابن عمر الآتي في شرح قول المصنف: وإن علم بذلك... إلى آخره.

وَذَكَرَ في أَمَالي الفَتاوى حَدُّ القِبْلَةِ في بِلادِنا ـ يَعْني سَمَرْقَنْدَ ـ مَا بَيْنَ المغْرِبَيْنِ: مَغْرِبُ الشَّتاءِ وَمَغْرِبُ الصَّيْفِ، فَإِنْ صَلَّى إِلى جِهَةٍ خَرَجَتْ مِنَ المغْرِبِ فَسَدَتْ صَلاتُهُ.

ومنها ما في صحيح البخاري من حديث البراء: كان رسول الله ﷺ يحبّ أن يوجّه إلى الكعبة، فأنزل الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: 144]، فتوجه نحو الكعبة... الحديث.

ومنها ما في صحيح مسلم عن البراء: صلينا مع رسول الله ﷺ نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، ثم صرفنا نحو الكعبة... إلى غير ذلك، إلا أن المراد بالمسجد الحرام ما هو ظاهر إطلاقه وهو المسجد الكبير الذي فيه الكعبة، لأن عين الكعبة يصعب استقبالها لصغرها كما قاله بعضهم، ولا أن المراد به الحرم كله لأنه قد يُطلق ويراد به الحرم، كما في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: 1] كما قاله آخرون.

نعم، على الأَولى أن يقال ما النكتة في ذكر المسجد الحرام وإرادة الكعبة؟ ويجاب بأن النكتة فيه كما في الكشاف وحواشيه، والله تعالى أعلم.

الدلالة على أن الواجب في حق الغائب هو الجهة، ومن هنا قال صاحب الهداية في التجنيس عن المذكور في النظم: هذا يشير إلى أن من كان بمعاينة الكعبة فالشرط إصابة عينها، ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط إصابة جهتها، وهو المختار، انتهى.

ثم بعد هذا يعلم أن ما في الحاوي القدسي من كوْن استقبال القبلة في حالة العلم على ستّة أوجه لمن في الكعبة ومَن هو في خارجها في المسجد الحرام، ومن هو خارج المسجد بمكّة، ومن هو خارج مكة قريب منها، ومن بَعُد عنها في سائر الأطراف مع قيام دلائل القبلة، ومن عجز عن الاستقبال إليها لمرض أو عدو أو عذر آخر مع علمه بجهة القبلة، فالأوّل من هو لا يصلي إلى أي جهة شاء، والثاني إلى جهة البيت في أيِّ جانب كان، والثالث إلى جهة قلب المسجد الحرام، والرابع إلى جهة مكة، والخامس إلى الجهة التي نحوها مكة، والسادس إلى أي جهة قدر وسقط عنه تكليف استقبال القبلة، انتهى. في الرابع والخامس تسامح.

[م] **وَذَكَرَ في أَمَالي الفَتاوى حَدُّ القِبْلَةِ في بِلادِنا ـ يَعْني سَمَرْقَنْدَ ـ مَا بَيْنَ المغْرِبَيْنِ: مَغْرِبُ الشَّتاءِ وَمَغْرِبُ الصَّيْفِ، فَإِنْ صَلَّى إِلى جِهَةٍ خَرَجَتْ مِنَ المغْرِبِ فَسَدَتْ صَلاتُهُ.**

[ش] لم أقف على هذا الكتاب، ووقفت على هذه العبارة في الملتقط وبحسبه مع زيادة، وهي: وقال أبو منصور: ينظر إلى أقصر يوم في الشتاء وإلى أطول يوم في الصيف فيعرف مغربيها ثم يترك الثلثين عن يمينه، والثلث عن يساره ويصلي فيما بين ذلك، وقد تقدم هذا عنه في الفتاوى الخانية.

ثم قال صاحب الملتقط هذا استحباب، والأوّل للجواز، انتهى. ومشى على الأول الرُّسْتُغْنِي،

وَإِنْ كانَ مَريضاً لا يَقْدِرُ عَلى التَّوَجُّهِ، وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ. أَوْ كانَ صَحيحاً يخافُ مِنْ عَدُوٍّ أَوْ سَبُعٍ؛ يُصَلِّي إِلى جِهَةِ قَدَر.

وَكَذا إِذَا صَلَّى الفَرِيضَةَ بِالعُذْرِ عَلى دَابَّةٍ أَوِ النَّافِلَةُ بِغَيْرِ عُذْرٍ، فَلَهُ أَنْ يُصَلِّي إِلى أَيِّ جِهَةٍ تَوَجَّهَتْ، ....

وجعل في مجموع النوازل ما ذكره أبو منصور هو المختار، وقدَّمنا من الخانية أن الصحابة والتابعين لما فتحوا خراسان جعلوا قبلة أهلها ما بين مغرب الشتاء ومغرب الصيف، فحينئذ قبلة أهل سمرقند وخراسان واحدة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنْ كانَ مَريضاً لا يَقْدِرُ عَلى التَّوَجُّهِ، وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ.**

[ش] أي: وليس بحضرته من يحوّله إليها أو كان بحضرته من يحوّله إليها، لكن يضرّه التحويل.

[م] **أَوْ كانَ صَحيحاً يخافُ مِنْ عَدُوٍّ أَوْ سَبُعٍ.**

[ش] إذا استقبل القبلة أو كان على لوح من السفينة يخاف إن انحرف إلى القبلة يغرق.

[م] **يُصَلِّي إِلى جِهَةِ قَدَر.**

[ش] لأن استقبال القبلة شرط زائد يسقط عند العجز، والفقه فيه أن المصلي في خدمة الله تعالى، ولا بدَّ من الإقبال عليه، والله سبحانه منزَّه عن الجهة، فابتلاه بالتوجه إلى الكعبة لا أن العبادة لها، ولهذا لو سجد للكعبة نفسها كفر، فلما اعتراه الخوف تحقق العذر، فأشبه حالة الاشتباه في تحقق العذر، فيتوجه إلى أي جهة قدر؛ لأن الكعبة لم تعتبر لعينها، بل للابتلاء وهو حاصل بذلك. ولو كان المريض يجد من يحوّله إلى القبلة ولا يضرّه التحويل، فعند أبي حنيفة يجوز له أن يُصلّي إلى الجهة التي هو متوجه إليها خلافاً لهما لما عُرف من الاستطاعة بقوة الغير ليست بمعتبرة عنده خلافاً لهما، وقد سبق في التيمم أن بعض المشايخ اختار قولهما في مثل هذا الفرع، وذكرنا أن الأشبه إذا كان الغير بحيث يعينه على ذلك بأجرة مثله وهو يقدر عليها، أو حسبة لله تعالى.

ثم الخائف إن كان يخاف أنه إن صلّى قائماً يراه العدو من سبع أو غيره، ولو صلى قاعداً بركوع وسجود لا يراه صلَّى قاعداً كذلك، وإن كان يخاف إن صلى قاعداً كذلك يراه، ولو صلى قاعداً بإيماء، وإن كان كإنسان صلى قاعداً مطلقاً يراه جاز له أن يصلي مستلقياً أو على جنبه بالإيماء كما قدمناه في التيمم من الفتاوى الخانية، فكن منه على ذكر.

[م] **وَكَذا إِذَا صَلَّى الفَرِيضَةَ بِالعُذْرِ عَلى دَابَّةٍ أَوِ النَّافِلَةُ بِغَيْرِ عُذْرٍ، فَلَهُ أَنْ يُصَلِّي إِلى أَيِّ جِهَةٍ تَوَجَّهَتْ.**

....

[ش] ومن الأعذار أن يخاف من نزوله عن الدابة على نفسه أو على دابّته من سبع أو لصّ أو كان في طين وردعة لا يجد على الأرض مكاناً يابساً، أو كانت الدابّة جموحاً لو نزل لا يمكنه الركوب إلا بمُعين، أو كان شيخاً كبيراً لا يمكنه أن يركب إلا بمعين ولا يجد المعين في هاتين الصورتين، فتجوز الصّلاة على الدابّة في هذه الأحوال؛ لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾ [البقرة: 239].

ثم كما يسقط عنه الأركان يسقط عنه التوجه إلى القبلة إذا لم يمكنه، ولا يلزمه الإعادة إذا قدر؛ كالمريض إذا صلَّى بالإيماء ثم قدر.

ثم في فصل الصلاة على الدابّة لمطر إنما يجوز بالإيماء على الدابّة وهي سائرة إذا كان لا يقدر على إيقافها. أمّا إذا قدر على إيقافها، فلا يجوز وهي سائرة إذا كان لا يقدر على إيقافها. أمّا إذا قدر على إيقافها فلا يجوز وهي سائرة، ثم هذا إذا لم يقدر على النزول، فإن قدر نزل وصلّى واقفاً بالإيماء، وقد أسلفنا ذكر هذه المسألة مع زيادة فوائد، ومسألة صلاة الخائف في فصل التيمّم، فليراجع.

وأفاد شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ قياساً على ما عن أبي يوسف في التيمّم: إن كان بحيث لو مضى إلى الماء ينقطع عن القافلة جاز، وإلا ذهب إلى الماء. واستحسنوا ذلك أنه تجوز الصّلاة على الدابّة وهي سائرة، يعني ولو إلى غير القبلة عند عدم قدرته على التوجُّه إليها إذا كان لو أوقفها خاف الانقطاع عن الرفقة، وإلا لا يجوز إلا أن يوقفها. ويستقبل، يعني: إذا أمكنه ذلك، وهو حسن.

ثم على جواز النافلة على الدابّة أهل العلم قاطبة: نعم يجوز عليها بالإيماء عندنا لعذر أو لغير عذر حيث ما توجَّهت الدابَّة من غير فصل بين الابتداء والبقاء على ما هو الصحيح للمسافر والمقيم إذا كان خارج المصر في موضع يقصر فيه لو خرج مسافراً على الأصح، ولا يجوز في المصر عند أبي حنيفة، ويجوز عند محمَّد مع الكراهة، وعند أبي يوسف بلا كراهة. والأصل في جواز النافلة على الدابّة ما عن عامر بن ربيعة، قال: رأيت النبيّ ﷺ وهو على راحلته يسبِّح يومىء برأسه قِبَل أيِّ وجهٍ توجهت، ولم يكن يصنع ذلك في المكتوبة، متفق عليه. إلى غير ذلك من الأحاديث الثابتة في هذا الباب.

تَنْبِيهٌ:

والواجبات من الوتر والمنذور وما شرع فيه فأفسده، وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة التي وجبت على الأرض كالفرض والسنن الرواتب نوافل. وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنّة الفجر لأنها آكد من غيرها، وقيل: جاز أن يكون هذا لبيان الأُولى دون الوجوب، ورُوي عنه أنها واجبة. ومن هنا وقع الاختلاف في جواز أدائها قاعداً من غير عذر، والله تعالى أعلم.

فَإِنِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ القِبْلَةَ وَلَيْسَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْهَا اجْتَهَدَ وَتَحَرَّى وَصَلَّى ....

[م] **فَإِنِ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ القِبْلَةَ وَلَيْسَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْهَا اجْتَهَدَ وَتَحَرَّى وَصَلَّى.**

[ش] أي: وإن عجز عن استقبال القبلة بانطماس الأعلام، وتراكم الظلام، وتضامّ الغمام وليس بحضرته مَن يسأله عن القبلة لزمه التحرِّي. قال في المغرب: والتحري طلب إحدى الأمرَيْن، وهو أوْلاهما يفعل منه. وقيل: أصله قصد الحري، وهو جناب القوم، ثم استُعير فقيل: تحرَّيت مرضاتك، وهو يتحرَّى الصواب؛ أي: يتوخَّاه ويطلبه، انتهى. وفي الكافي: وهو بذل المجهود في نيل المقصود، فعلى هذا إذا جمع المصنف بين الاجتهاد والتحرِّي كان المناسب أن يعطف اجتهد على تحرِّي لا بالعكس؛ لأن العطف التفسيري شأنه عطف الظاهر على ما هو دونه في الظهور إيضاحاً له، وإنما يلزمه الاجتهاد والصّلاة إلى الجهة التي أدَّى إليها اجتهاده لأن التكليف مبنيّ على الوسع والإمكان، وليس في وسعه إلَّا التحري، فتجوز الصّلاة بالتحري، وسيأتي من النصِّ السمعي في شرح المسألة التي تلي هذه مما يستدلّ به على أن حكم هذه المسألة ما ذكرناه.

تَنْبِيــهٌ:

وإنما قيَّد بقوله: وليس بحضرته مَنْ يسأله **عنها**؛ لأنه لو كان بحضرته من أهلِ المكان مَنْ يسأله عنها ممَّن يعتدّ بأخباره لا يجوز له التحري، بل يجب عليه الاستخبار. ثم قيَّدنا عدم الجواز فيما إذا كان بحضرته من يعتدّ بأخباره ولم يسأله بكون الحاضر من أهل ذلك المكان بناءً على ما في الفتاوى الخانية والخلاصة وغيرهما: رجلٌ اشتبهت عليه القبلة فأخبره رجلان أن القبلة إلى هذا الجانب وهو يتحرَّى إلى جانبٍ آخر، فإن لم يكونا من أهل ذلك الموضع لم يلتفت إلى كلامهما لأنهما يقولان عن اجتهاد، فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره. وإن كان مِن أهل ذلك الموضع، فعليه أن يأخذ بقولهما، ولا يجوز له أن يخالفهما لأن أهل الموضع يكون أعرف بقبلته من غير عادة، فكان خبرهما عن علم. لكن عُزي هذا في الذخيرة إلى الفقيه أبي الليث، ونقل فيها عن الفقيه أبي بكر أنه سُئل عمَّن كان في المفازة فاشتبه عليه القبلة، فأخبره رجلان أنهما إلى جانب ووقع تحرِّيه إلى جانب آخر، فقال: إن كان في رأيه أنهما يعلمان ذلك يأخذ بقولهما لا محالة، وإن وقع في قلبه أنهما لا يعلمان ذلك لا يلتفت إلى قولهما، انتهى.

والظاهر أن هذه المسألة غير المسألة الأولى، لأن المخبر لا يتأتى فيه أن يكون من أهل ذلك المكان عادة؛ لأن المفازة ليست بمحل للإقامة عادة، وحينئذ لا بأس بهذا التفصيل الذي ذكره، فإنّ بعض المسافرين ربما كان أدرى مِن بعضهم في هذا الأمر لتعدد مروره في ذلك المكان أو لعلمه بالقبلة ببعض الإمارات الدالّة عليها، فإخباره يفوق على تحرِّي غيره ممن ليس بهذه المثابة. وأمّا لو قيل بأن هذه هي الأولى وتكلف توجيهه بأنه يمكن أن يتأتى فيها أن يكون المخبر من أهل ذلك

....

المكان أيضاً لكونه قد توطن في تلك المفازة وجعلها محلّ إقامة له لغرضٍ من الأغراض كالقربة، فلا ينبغي أن يكون فيه هذا التفصيل. وكيف لا، وظاهر حال الكائن من أهله أنه يتكرر منه التوجّه إلى القبلة والمشاهدة لمن يتوجه إليها في كل يومٍ وليلة مرّات على كرِّ الأيام وممرِّ الليالي، فكيف ينزل قول اثنين من أهله يسوغ الاعتماد على قولهما في مثل هذا الأمر بوهم لا دليل يقوم على اعتباره؟

وعلى هذا، فيقال: وليس في حضرته مَن يعتدّ بأخباره يعلم القبلة ظاهراً فيشمل مَنْ كان مِن أهل ذلك المكان ومَنْ لم يكن إذا كان عنده من طريق العلم بها ما يفوق على تحري المتحري، وإنما قيَّدنا الحاضر بكونه ممن يعتدّ بإخباره؛ لأن من لم يعتد بأخباره شرعاً في مثل هذا سواءٌ فيه إخباره وعدم وإخباره في لزوم التحري له، كالكافر والفاسق والمجنون؛ لأن الإخبار بالقبلة من أمور الديانات ولا يقبل فيها إلا قول المسلم العالم العدل.

والظاهر أنه إنما لم يقيّدوا بهذا القيد هنا للعلم به كما تشهد به القواعد الكلية الشرعية، ثم في قوله: وليس بحضرته إشارة إلى أنه ليس عليه طلب مَن يسأله عند الاشتباه، كذا توارده غير واحد من المشايخ.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأوجه أنه إذا عَلِم أن للمسجد قوماً من أهله مقيمين غير أنهم ليسوا حاضرين فيه وقت دخوله وهم حوله في القرية وجب طلبهم ليسألهم قبل التحرِّي؛ لأن التحرِّي متعلق بالعجز عن تعرُّف القبلة بغيره. علَّل محمَّد بما قلنا، قال: رجل دخل المسجد الذي لا محراب له وقبلته مشكلة، وفيه قوم من أهله فتحرَّى القبلة وصلَّى ثم علم أنه أخطأ، فعليه أن يُعيد؛ لأنه كان يقدر أن يسأل عن القبلة فيعلمها ويصلِّي بغير تحرٍّ، وإنما يجوز التحرِّي إذا عجز عن تعلمه بذلك، انتهى.

قلت: وذكر هذه المسألة بحكمها المذكور صاحب الخلاصة في سياق نقله من شرح الطحاوي من غير عزوٍ إلى محمَّد، وقاضي خان في فتاواه من غير عزوٍ إليه أيضاً، ولا ذكر لقوله: وفيه قوم من أهله، مع زيادة: وإن تبيَّن أنه أصاب القبلة جازت صلاته لحصول المقصود، وصارت هذه المسألة بمنزلة ما لو شكَّ في القبلة فصلَّى من غير تحرٍّ وثمّة إذا ظهر أنه أصاب القبلة تجوز صلاته، انتهى. كما سيأتي.

والمقصود أن الاستشهاد بهذه المسألة على ما في الخاينة أبلغ حيث لم يقيدها وفيه قوم من أهله، وكأن شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ إنما نقلها مما نقلها منه على الوجه الذي ذكره لاشتماله على نسبة التعليل المذكور إلى محمَّد. ثم في غير موضع التصريح بأنه ليس عليه السؤال في الليالي المظلمة إذا لم

....

يكن أهل المكان بحضرته، ففي الذخيرة وفي فتاوى النسفي: سئل الشيخ الإمام الزاهد أبو الحسن الرستفعني بسمرقند عمّن يصلي المغرب في مسجد مظلم، فحين فتح باب المسجد وأتوا بالسراج تبين أنه صلى لغير القبلة؟ قال: إن صلاها بالتحري جاز، هكذا قال الفقيه السيد الإمام أبو شجاع، وقال: من القبيح أن يستخرجهم عن منازلهم ليسألهم أين قبلتكم. والاستدلال بالمحاريب إنما يكون بعد النظر إنما يكون عياناً أما بالليل فلا يكون إلا بمسّ الجدران، وربما تقع يده على بعض الهوام المتعلقة بالجدار المؤذية، وربما تكون في بعض الزوايا طاقات تشبه المحراب، فيشتبه عليه الأمر.

والدليل على صحّة ما قلناه مسألة ذكرها محمَّد في الأصل: لو أن جماعة صلوا في المفازة عند اشتباه القبلة بالتحري وتبين أنهم صلوا إلى جهات مختلفة؟ قال: من تيقّن مخالفة إمامه في الجهة حالة الأداء لم تجز صلاته، ومن لم يعلم عند الأداء أنه يخالف إمامه في الجهة فصلاته صحيحة، فلم يشترط مسّه إمامه ليعلم أنه إلى أي جهة يصلي، فدلَّ أن طلب ذلك ليس بشرط، انتهى. ومشى على هذا القول قاضي خان في فتاواه من غير عزوٍ إلى أحد مصرحاً بأنَّ ليس عليه أن يقرع أبواب الناس للسؤال عن القبلة.

وفي الخلاصة: أما إذا لم يكن في المسجد قوم، والمسجد في مصر في ليلة مظلمة؟ قال الإمام النسفي في فتاواه: جاز له التحري، ولو جيء بالسراج فظهر أنه أخطأ القبلة لا إعادة عليه. وفي النهار لا يجوز له التحري، انتهى. ويمكن حمل كلام قاضي خان في المسألة الماضية التي حكاها شيخنا عن محمَّد على ما إذا كان نهاراً لئلا يقع التناقض بين هذه وتلك، لكن الأظهر أنه لا يجوز التحري ليلاً ولا نهاراً للنازل بساحة قرية أو مصر أو في مكان منهما بين ظهراني أهله وهو قادر على الاستخبار عن القبلة ممَّن هو معتد بإخباره بجهتها منهم غير خائف على نفسه أو ما له بسبب سعيه في ذلك، كما لا يجوز له التيمّم والحالة هذه قبل الطلب للماء من العمران، ودعوى الفتح في مثله ممنوعة بلا شك، والوجه ظاهر فإنَّ جواز التحرّي إنما هو عند العجز عن دليل فوقه، كما أشار إليه محمَّد فيما قدَّمناه، ولا عجز إذا كان الأمر على ما ذكرناه، ولا دليل في مسألة الأصل المذكورة على صحة القول بأنه يجوز التحري من غير سؤال في القرية والمصر لأنها مفروضة في المفازة.

ثم كما صرَّح به المشايخ أنه إنما لم تجز صلاة من تيقن مخالفة إمامه في الجهة حالة الأداء لأنه اعتقد أن إمامه على الخطأ، وجازت صلاة من لم يعلم أنه خالف إمامه في الجهة إلا بعد الأداء؛ لأن القبلة في حقهم جهة التحري، وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة، وهذه المسألة من مسائل الجامع الصغير أيضاً، إلا أنه لم يذكر فيها المفازة ولا ما إذا علموا بحاله عند الأداء، فهي في الأصل أكمل، والله تعالى أعلم.

فَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطأَ بَعْدَما صَلّى، فَلا إِعَادَةَ عَلَيْهِ.

وَإِنْ عَلِمَ ذَلِكَ وَهُوَ في الصَّلاةِ اسْتَدارَ إِلى الكَعْبَةِ وَبَنَى عَلَيْها، سَواءٌ اشْتَبَهَتْ في المفازَةِ أَوْ في المِصْرِ أَوْ في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ أَوْ في نهارٍ.

[م] **فَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطأَ بَعْدَما صَلّى، فَلا إِعَادَةَ عَلَيْهِ.**

[ش] بالنّص والمعنى. أما النصّ: فقد أخرج أبو داود، والطيالسي، والترمذي، وابن ماجه ـ واللفظ له ـ عن عامر بن ربيعة، قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في سفر فتغيمت السماء وأشكلت علينا القبلة، فصلينا وأعلمنا، فلما طلعت الشمس إذا نحن قد صلينا لغير القبلة، فذكرنا ذلك للنبيّ ﷺ، فأنزل الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، وزاد الطيالسي: فقال: «قد مضت صلاتكم» وأنزل الله الآية. وروى الحاكم في المستدرك عن جابر قال: كنا مع رسول الله ﷺ في مسير، فتخيرنا فاختلفنا في القبلة، فصار كل واحد منا على خياله، فجعل كل واحد منا يحيط بين يديه ليعلم مكانه، فذكرنا للنبيّ ﷺ، فلم يأمرنا بالإعادة، وقال لنا: «قد أجزأت صلاتكم»، ثم قال الحاكم: هذا حديث صحيح، رجاله كلهم ثقات غير محمَّد بن سالم، فإني لا أعرفه بعدالة ولا جرح، انتهى. وضعَّفه البيهقي وابن القطان، لكن تعددت طرق هذا الحديث، فلا ينزل عن صلاحيته للاحتجاج، وإن كان بعض رجال طرقه لا يخلو من مقال.

نعم، قال شيخنا الحافظ في مختصر تخريج أحاديث الهداية: ويعارضه حديث سعيد بن جبير عن ابن عمر: أنزلت هذه الآية في التطوّع خاصة: «حيث توجَّه بك بعيرك» أخرجه الدارقطني بإسناد صحيح، انتهى.

قلت: وهو أيضاً في صحيح مسلم، وسياقه عن ابن عمر، قال: كان رسول الله ﷺ يصلي وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته، حيث كان وجهه، قال: وفيه نزلت ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، فالعزو إليه أعلى.

وأما المعنى: فهو أن التكليف في الحالة المذكورة بالصلاة متوجه، وإصابة العين أو الجهة ليس في وسعه لفقد الأدلة على ذلك كما هو فرض المسألة، ولا تكليف بما لا يحتمله الوسع، وفي وسعه التحري وهو إلى إصابة إحداهما أقرب من العمل بالتشهي، فتعيَّن عليه لأن العمل بالدليل الظاهر واجب عند عدم دليل فوقه. والفرض أنه لا دليل فوق التحري، فتعيَّنت جهة التحري قبلة له في هذه الحالة شرعاً، ونزلت منزله عن القبلة والمحراب حال القدرة، وبهذا تبين أنه في الحقيقة ما أخطأ قبلته لأن قبلته جهة التحري، وقد صلى إليها، فلا جرم أن نقله الترمذي عن أكثر أهل العلم.

[م] **وَإِنْ عَلِمَ ذَلِكَ وَهُوَ في الصَّلاةِ اسْتَدارَ إِلى الكَعْبَةِ وَبَنَى عَلَيْها، سَواءٌ اشْتَبَهَتْ في المفازَةِ أَوْ في المِصْرِ أَوْ في لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ أَوْ في نهارٍ.**

فَإِنْ تَحرَّى وَصَلَّى إِلى غَيرِ جِهَةِ التَّحَرِّي يُعِيدُهَا، وَإِنْ أَصابَ القِبْلَةَ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: لا يُعِيدُها.

[ش] أي: وإن عرف خطأه جهة القبلة في خلال الصلاة توجّه إلى جهة القبلة وكمل ما بقي من الصلاة إليها، ولا يلزمه قطعها ثمَّ استئنافها إلى جهة القبلة لأن الصلاة المؤدّاة إلى جهة التحري مؤدّاة إلى جهة القبلة لأنها هي القبلة حالة الاشتباه، فلا معنى لوجوب الاستقبال. وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: بينما الناس بقُباءٍ في الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أُنزل الليلة عليه قرآن وقد أمر أن نستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوهُهم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة. ومثل هذا لا يخفى عنه ﷺ، ولم ينقل أنه أمرهم بالإعادة؛ بل أخرج الطبراني عن نويلة بنت مسلم قالت: صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد إيلياء، فصلينا ركعتين ثم جاء من يحدثنا أن رسول الله ﷺ قد استقبل البيت الحرام، فتحول النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء، فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون البيت الحرام، فحدَّثني رجل من بني حارثة أن رسول الله ﷺ قال: «أولئك رجال آمنوا بالغيب»، بل وأخرج ابن سعد في الطبقات عن محمَّد بن عبد الله بن سعد، قال: صلَّيت إلى القبلتين مع رسول الله ﷺ، فصرفت القبلة ونحن في صلاة الظهر، فاستدار النبي ﷺ واستدرنا معه. نعم في سنده الواقدي العلم المشهور، وهو من أوعية العلم مختلف في توثيقه وتوهينه، وما ذكره أبو عبد الله الذهبي في ميزانه من أن الإجماع استقرَّ على وهنه مما ينازع فيه، ثم لا يسقط بذلك احتجاج الأئمة المتقدمين بما احتجوا به من رواياته لكونه عندهم ممَّن يصلح الاحتجاج بمرويّاته التي هو في طريقها والاحتجاج من بعدهم لهم بما هو من طريقه، فليتأمل.

تَنْبِيهٌ:

ثم في المبسوط: ولم يذكر في الكتاب أن هذا الاشتباه لو كان له بمكة ولم يكن بحضرته من يسأله فصلى بالتحري، ثم تبين أنه أخطأ هل يلزمه الإعادة؟ وقد ذكر ابن رستم عن محمَّد أنه لا إعادة عليه، وهذا هو الأقيس؛ لأنه لما كان محبوساً في بيت وقد انقطعت عنه الأدلة ففرضه التحري، ويحكم بجواز الصلاة بالتحري، فلا يلزمه الإعادة، كما لو كان خارج مكة. وكان أبو بكر الرازي يقول: هنا تلزمه الإعادة، لأنه تيقّن بالخطأ إذا كان بمكة، قال: وكذلك إذا كان بالمدينة؛ لأن القبلة بالمدينة مقطوع بها، فإنه إنما نصبها رسول الله ﷺ بالوحي بخلاف سائر البقاع، فإن الاشتباه يكثر فيها، انتهى. والأوّل أوجه، وعليه اقتصر قاضي خان في فتاواه، والله أعلم.

[م] **فَإِنْ تَحرَّى وَصَلَّى إِلى غَيرِ جِهَةِ التَّحَرِّي يُعِيدُهَا، وَإِنْ أَصابَ القِبْلَةَ. وَقالَ أَبُو يُوسُفَ: لا يُعِيدُها.**

[ش] إذا أصاب القبلة، وأمّا إذا أخطأها فإنه يعيد بالإجماع له أن المقصود من التحري هو الإصابة، وقد حصلت، فيحكم بالجواز كمن تحرَّى في الأواني وتوضأ بغير ما وقع عليه التحري، وظهر أنه أصاب.

ووجه ظاهر الرواية أن القبلة حالة الاشتباه هي الجهة التي مال إليها التحري، فإذا ترك الإقبال عليها فقد أعرض عما هو قبلته مع القدرة عليه بخلاف الأواني، فإن الشرط هو التوضيء بالماء الطاهر، وقد وُجد. ويتفرَّع على هذه المسألة أنه لو ظهر إصابته للقبلة في الصلاة التي عدل فيها عن جهة تحرّيه إلى أخرى يمضي في صلاته عنده. وفي ظاهر الرواية: يستقبل.

ثم في الذخيرة، وفي كتاب التحري: إذا وقع تحرِّيه على جهة وترك تلك الجهة وصلى إلى جهة أخرى؟ رُوي عن أبي حنيفة أنه قال: أخشى عليه الكفر لإعراضه عن القبلة. وذكر في الخانية والخلاصة. قال في الذخيرة: واختلف المشايخ في كفره، وهذا لأنه لما وقع تحرِّيه إلى جهة انتصبت تلك الجهة قبلة في حقه، فصار كما لو رأى القبلة وصلى إلى غيرها، وهناك اختلفت المشايخ في كفره، انتهى. وسنذكر أقوالهم في التي تليها.

[م] **رَجُلٌ صَلَّى إلى غَيرِ القِبْلَةِ مُتَعَمِّداً فوافَقَ ذَلِكَ الكَعْبَةَ، فَقالَ أَبُو حَنيفةَ: هُوَ كافِرٌ بِاللهِ.**

[ش] كذا تواردوا هذه المسألة بهذه العبارة، وفي تصورها على ما هو ظاهر العبارة إشكال، فإنه كيف يتصور وجود تعمد الصلاة إلى ما هو عين القبلة في نفس الأمر ـ أعني: عين الكعبة ـ ثم يظهر أن تلك الجهة هي القبلة في نفس الأمر ـ أي الكعبة ـ نعم يتصور أن يتعمد الصلاة إلى ما هو غير القبلة في تحرِّيه عند اشتباهها مع فَقْد دليل فوق التحري، ثم يظهر أن الجهة التي صلى إليها هي القبلة في نفس الأمر ـ أعني الكعبة ـ وهي المسألة السابقة، وأوجد ذلك ما عن أبي حنيفة في ذلك على أن اقتصار عامّة المشايخ على إعطاء حكمها بأنه يعيد عند أبي حنيفة ومحمَّد مطلقاً، ولا يعيد عند أبي يوسف إذا أصابها ظاهر في أنه لا يكفر بذلك عند الكل، وإلا لذكروه مع لزوم الإعادة عند الكل بعد تجديد الإسلام لأنه حينئذٍ حكم المسألة، فليتأمل.

ولعلَّ مرادهم أنه صلى إلى غير ما هو القبلة ـ أعني الكعبة ـ بناء على خبر من لا يسوغ العدول عن العمل بمقتضى خبره بذلك في ظاهر الأمر، أو بناء على إمارة من الإمارات الدالة عليها فيما ظهر في تلك الحال، ثم ظهر أن تلك الجهة التي تولَّاها هي القبلة حقيقة، وأن المخبر كان غالطاً في إخباره أو كاذباً ونحو ذلك، وأن النظر في تلك الإمارة وقع فيه خلل لزم منه الغلط في كون تلك الجهة هي القبلة.

وَكَذا الصَّلاةُ بِغَيرِ طَهارَةٍ، وَكَذا الصَّلاةُ في الثَّوْبِ النَّجِسِ.

وَالمختارُ أَنْ يَكْفُرَ في الصَّلاةِ بِغَيْرِ طَهارَةٍ، وَأَنْ لا يَكْفُرَ في الصَّلاةِ في الثَّوْبِ النَّجِسِ وَإِلى غَيْرِ القِبْلَةِ، كَذَا ذَكَرَهُ في الفَتاوَى.

ثم في الذخيرة: إذا صلى إلى غير القبلة متعمداً، فوافق القبلة؟ قال أبو حنيفة: هو كافر مستخفّ به، وبه أخذ الفقيه أبو الليث، انتهى. أي: كالمستخف بهذا الأمر صريحاً لأن هذا استخفاف معنى، لأنه حيث ارتفعت الأعذار فما هذا الفعل إلا ناشيء عن الأمر الشنيع عند ذوي البصائر والأبصار، وهو مُوجب للإكفار كما صرَّح به المشايخ الكبار.

ومن ثمة نقل في الذخيرة عن شمس الأئمة أنه قال في شرح كتاب التحري: والأظهر أنه إذا صلّى إلى غير القبلة على وجه الاستهزاء والاستخفاف يصير كافراً، وبهذا يعلم أن ما في الفتاوى الخانية: وقال مشايخ بخاري منهم القاضي الإمام أبو علي السعدي، وشمس الأئمة الحلواني: إذا صلّى إلى غير القبلة لا يكفر، انتهى. محمول على ما إذا لم يكن مستخفاً بذلك، فيتطابق النقلان عن الحلواني، ويُعلم أيضاً أن الحكم على المصلي المذكور بالاستخفاف مقيّد بما إذا لم يكن متطوعاً على الدابة حيث تباح الصلاة عليها، وفي غير حالة العذر في الصلاة مطلقاً، وكأنه للعلم بذلك لم يفصحوا به هنا.

وفي الخانية: وبعض المشايخ قالوا: إنْ فعل ذلك بتأويل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115] لا يكون كافراً، انتهى. وفيه نظر، فإن انعقاد الإجماع على عدم جواز ذلك في غير حالة العذر وفي غير التطوّع على الدابة في حالة عدم العذر واشتهار ذلك بحيث صار يعلم بالضرورة من الدين يسقط شبهة تمسكه بإطلاق ظاهر الآية في سائر الحالات، مع أنه لم يثبت عن أحد من السلف القول بذلك، فلا يعدّ ذلك منه ظاهراً إلا استهانة واستخفافاً وهو موجب الإكفار لكونه إمارة ظاهرة على فساد الاعتقاد.

[م] **وَكَذا الصَّلاةُ بِغَيرِ طَهارَةٍ، وَكَذا الصَّلاةُ في الثَّوْبِ النَّجِسِ.**

[ش] أي: وكذا الصلاة بغير طهارة متعمداً مع العذر على الثوب الطاهر إذا كان على سبيل الاستخفاف يكون عذراً لما ذكرنا.

[م] **وَالمختارُ أَنْ يَكْفُرَ في الصَّلاةِ بِغَيْرِ طَهارَةٍ، وَأَنْ لا يَكْفُرَ في الصَّلاةِ في الثَّوْبِ النَّجِسِ وَإِلى غَيْرِ القِبْلَةِ، كَذَا ذَكَرَهُ في الفَتاوَى.**

[ش] وهو القاضي الإمام أبي علي السعدي، قال: لأن الصلاة في الثوب النجس وإلى غير القبلة جائز حالة العذر. أما الصلاة بغير وضوء، فلا يؤتى بها بحال فيكفر. قال الصدر الشهيد:

وَلَوِ اشْتَبهتْ وَلم يَتَحَرَّ فَشَرعَ وَصَلَّى لا يجوزُ، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَصابَ القِبْلَةَ اسْتَقْبَلَ الصَّلاةَ.

وبه نأخذ. ذكره في الخلاصة والذخيرة، بل نقل قاضي خان عن شمس الأئمة الحلواني: فيما إذا صلى بغير الطهارة متعمداً؛ لأنه قال: يكون زنديقاً لأن أحداً لم يجوّز الصلاة بغير طهارة، فيكون استخفافاً بالله تعالى، انتهى. وفيه نظر، أمّا أولاً فإنّ فاقد الطهورين يتشبه بالمصلّين عند غير واحد من العلماء، منهم أبو يوسف ومحمد. وأما ثانياً، فإنه لا أثر للجواز في بعض الأحوال في عدم الإكفار في غير تلك الأحوال مع وجود الاستهانة، كما أنه لا أثر لعدم الجواز في شيء من الأحوال في ثبوت الإكفار، وذلك لأنه ليس حكم الفرض لزوم الكفر بتركه، وإلا كان تارك كل فرض كافر، وليس كذلك؛ بل إنما حكمه لزوم الكفر بجحد فرضيته إذا لم يكن عن شبهة دارئة للإكفارية، فالموجب للإكفار إنما هو الاستهانة كما تقدَّمت الإشارة إليه، وعليه مشى شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فحيث تثبت الاستهانة في الكل يتساوى الكل في الإكفار، وحيث لم يوجد في الكل يتساوى الكل في عدم الإكفار، والله تعالى أعلم.

ثم في الذخيرة قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب التحري: وإذا صلى بغير طهارة ذكر في النوادر أنه يصير كافراً، وذكر في المبسوط حكم الصلاة بغير طهارة من حيث الجواز والفساد، ولم يتعرض للكفر، وبعض مشايخنا أخذوا برواية النوادر، وبعضهم أخذوا برواية المبسوط. ولو ابتلي إنسان بذلك لضرورة بأن كان مع قوم فأحدث واستحيا أن يظهر وكتم ذلك وصلى هكذا، وكان بقرب العدوّ فقام يصلي وهو غير طاهر، قال بعض مشايخنا: لا يكون كافراً لأنه غير مستهزىء، ومن ابتُلي بذلك لضرورة أو لحياء ينبغي أن لا يقصد بالقيام قيام الصلاة، ولا يقرأ شيئاً، وإذا حنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبّح حتى لا يصير كافراً بالإجماع.

[م] **وَلَوِ اشْتَبهتْ وَلم يَتَحَرَّ فَشَرعَ وَصَلَّى لا يجوزُ، وَإِنْ عَلِمَ أَنَّهُ أَصابَ القِبْلَةَ اسْتَقْبَلَ الصَّلاةَ.**

[ش] وليس هذا على إطلاقه وحمله القول فيه مفصلاً أنه إذا صلى بدون التحري إلى جهة من الجهات عند تراكم الغمام أو الظلام، وليس بحضرته من يسأله عن القبلة ممّن لا يسعه مخالفته، فإن كان لم يخطر بباله شيء ولم يشكّ في جهة القبلة، فإنْ تبيَّن في خلال الصلاة أنه أخطأ يلزمه الاستقبال؛ لأنه لو ظهر له ذلك بعد الفراغ من الصَّلاة يلزمه الإعادة كما سنذكر، فإذا ظهر في خلال الصلاة يستقبل. وإن ظهر أنه أصاب، ففيه اختلاف المشايخ، فذهب الشيخ أبو بكر محمَّد بن الفضل إلى أنه يلزمه الاستقبال لأن افتتاحه كان ضعيفاً. ألا ترى أنه إذا تبين الخطأ تلزمه الإعادة؟ فإذا تبيَّن الصواب فقد قوي حاله فلا يبني عليه لعدم جواز بناء القوي على الضعيف.

وذهب الشيخ أبو بكر بن حامد إلى أنه يلزمه الاستقبال، وصحَّحه في المبسوط والفتاوى الخانية؛ لأن صلاته كانت جائزة ما لم يظهر الخطأ. فإذا تبين أنه أصاب القبلة لا يتغيّر حاله؛ لأنه لم يزداد القوة حكماً. وإن تبيَّن بعد الفراغ أنه أصاب القبلة بيقين، أو كان ذلك أكبر رأيه أو لم يظهر من

وَلَوِ اشْتَبَهَتْ وَكانَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْها، فَلَمْ يَسْأَلْ فَتَحَرَّى وصَلَّى؛ إِنْ أَصابَ القِبْلَةَ جازَ، وإِلَّا فَلَا.

حاله شيء حتى غاب عن ذلك الموضع، فصلاته جائزة؛ لأن الأصل كان في هذا الجواز ولم يوجد ما يرفعه، بل وجد في بعض هذه التقادير ما يقرره، فيبقى على ما كان عليه.

وإنْ ظهر خطأه بيقين بأن انجلى الظلام، وتبيَّن أن القبلة غير الجهة التي صلى إليها يعيد؛ لأن ما جعل حجة بشرط عدم الأقوى يبطل عند وجود الأقوى كالاجتهاد إذا ظهر نصّ بخلافه، وجعل في شرح الكنز للزيلعي ظهور خطأه بأكبر رأيه كظهوره بيقين أيضاً.

وإن كان شاكاً في جهة القبلة، فإن تبيَّن في الصّلاة أو بعد الفراغ منها أنه أخطأ القبلة بيقين، أو كان ذلك أكبر رأيه أو لم يتبيّن من حاله شيء، فصلاته فاسدة لما سنذكر.

وإن تبيَّن في خلال الصلاة أنه أصاب القبلة، فرُوي عن أبي يوسف أنه يبني على صلاته لما قلنا. وفي ظاهر الرواية يستقبل الصلاة؛ لأن افتتاحه كان ضعيفاً حتى كان لا يحكم بجواز صلاته ما لم يعلم بالإصابة، فإذا قوي حاله لا يجوز له البناء. ومما يدل على ذلك أنه لو ظهرت هذه الحالة له في الابتداء لا يجوز له الصلاة إلا إلى هذه الجهة، فكذا إذا ظهرت في خلال الصلاة، وصار كالمومىء إذا قدر على الركوع والسجود والقيام في أثناء الصلاة وأنه يستقبل كما قلنا.

وإن تبيَّن بعد الفراغ من الصلاة أنه أصاب لا يعيد، لأنه إذا شكّ في جهة القبلة وبنى صلاته على الشك احتمل أن تكون الجهة التي صلّى إليها قبلة، واحتمل أن لا تكون فلا يحكم بالجواز في الابتداء بالشك والاحتمال، بل يحكم بالفساد بناءً على الأصل، وهو العدم بحكم استصحاب الحال.

فإذا تبين أنه صلَّى إلى القبلة بطل الحكم باستصحاب الحال، وثبت الجواز من الأصل؛ لأن الثابت باستصحاب الحال يرتفع بالدليل إذا ما ثبت بالدليل فوق ما ثبت باستصحاب الحال، هذا كله إذا تبيَّن يقيناً أنه أصاب القبلة.

فإن كان أكثر رأيه أنه أصاب القبلة، قال قاضي خان: اختلفوا فيه، قال شمس الأئمة السرخسي: والصحيح أنه لا تجوز صلاته، والله تعالى أعلم.

ثم إذا أحطت علماً بهذه الجملة المحرَّرة، فقد علمتَ ما كان على المصنف في ذكر هذه المسألة ليقع الحكم المذكور لها موقعه، وأن حذفه إجحاف موقع في الخطأ، والله سبحانه الموفق للصواب.

[م] **وَلَوِ اشْتَبَهَتْ وَكانَ بِحَضْرَتِهِ مَنْ يَسْأَلُهُ عَنْها، فَلَمْ يَسْأَلْ فَتَحَرَّى وصَلَّى؛ إِنْ أَصابَ القِبْلَةَ جازَ، وإِلَّا فَلَا.**

وَكَذَلِكَ الأَعْمَى.

وَلَوْ سَأَلَ وَلم يُخْبِرهُ حَتَّى تحرَّى وَصَلَّى ثُمَّ أَخْبَرَهُ لَا يُعيدُ مَا صَلَّى.

[ش] وهذا يصدق بصورتين، وهو أن يظهر خطؤه وأن لا يظهر إصابته ولا خطؤه بأن ذهب من ذلك المكان ولم يستكشف الحال، والظاهر أنها لا تجوز في الفصلين كما هو ظاهر عبارة هذا الكتاب وغيره. أما الجواز إذا ظهرت الإصابة، فلحصول المقصود؛ لأن ما افترض لغيره يشترط حصوله لا غير؛ كالسعي إلى الجمعة. وأمّا عدم الجواز إذا ظهر خطؤه، فلأن جهة القبلة بالتحري مبنيَّة على مجرد شهادة القلب من غير إمارة، وأهل البلد لهم علم بجهة القبلة المبنية على الأمارات الدالّة عليها من النجوم والشمس والقمر وغير ذلك، فكان فوق الثابت بالتحري، ولهذا من دخل بلده وعاين المحاريب المنصوبة فيها يجب عليه التوجه إليها، ولا يجوز له التحري، وكذا إذا كان في المفازة والسماء مصحية، وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري؛ لأن ذلك فوق التحري. وإذا كان كذلك ففي مسألتنا لم يكن ما صلّى إليه قبلة في الابتداء ولا في الانتهاء فيُعيده. وأما عدم الجواز إذا لم ينكشف الحال عن خطأ ولا إصابة، فعملاً باستصحاب الأصل وهو الفساد في هذه الصورة حيث لم يقم دليل على خلافه.

ثم قد أسلفنا من قريب ذكر مباحث أُخر يتعلق بهذه المسألة، فاكتفينا بذكرها ثمة عن إعادتها هنا لقرب العهد بها.

[م] **وَكَذَلِكَ الأَعْمَى.**

[ش] إن كان يجد من يسأله ممن يعتد بإخباره لجهة القبلة ولم يسأله وتحرى وصلى، فإن أصاب القبلة جاز، وإلا فلا لما تقدّم. حتى لو صلى ركعة إلى غير القبلة فجاء رجل وحوّله إلى القبلة واقتدى به، فهو على وجهين: إن كان الأعمى حين افتتح الصلاة وجد من يسأله عن القبلة فلم يسأل فسدت صلاة الإمام والمقتدي، وإن لم يجد الأعمى من يسأله جازت صلاة الإمام وفسدت صلاة المقتدي؛ لأن المقتدي زعم أنه بنى صلاته على صلاة كان أوّلها إلى غير القبلة.

[م] **وَلَوْ سَأَلَ وَلم يُخْبِرهُ حَتَّى تحرَّى وَصَلَّى ثُمَّ أَخْبَرَهُ لَا يُعيدُ مَا صَلَّى.**

[ش] أي: ثم أخبره المسؤول بأنه أخطأ القبلة لا يعيد تلك الصلاة، سواء كان أعمى أو بصير؛ لأنه فعل ما عليه من السؤال وظهر عجزه عما فوق التحري، فوقع ما أدّاه بالتحري مجدياً كما لو لم يكن هناك أحد، وهذه المسألة نظير ما تقدم في التيمم من أنه لو كان بحضرته من يسأله عن الماء فلم يخبره، فتيمم وصلى ثم أخبره به لا إعادة عليه؛ لأنه فعل ما في وسعه قبل الفعل، فيقع حائراً دفعاً للحرج ولأنه متعنت، ولا قول للمتعنت.

وَلَوْ شَكَّ فَتَحَرَّى وَصَلَّى رَكْعَةً إِلى جِهَةٍ ثُمَّ شَكَّ وَتَحَرَّى حَتَّى أَنَّه لَوْ صَلَّى أَرْبَعُ رَكعاتٍ إِلى أَرْبَعِ جِهاتٍ بِالتَّحرِّي، جازَ؛ كَذا في الخاقانِيَّةِ.

وَذَكَرَ في أَمالي الفَتَاوى: إِنْ عَلِمَ أَنَّ قِبْلَتَهُ الكَعْبَةَ وَلَمْ يَنْوِها جازَ.

وَفي الخاقانِيَّةِ: إِنْ نَوَى أَنَّ قِبْلَتَهُ مِحْرابُ مَسْجَدِهِ لا يجوزُ؛ لأَنَّهُ عَلامَةٌ وَلَيْسَ بِقِبْلَةٍ.

[م] وَلَوْ شَكَّ فَتَحَرَّى وَصَلَّى رَكْعَةً إِلى جِهَةٍ ثُمَّ شَكَّ وَتَحَرَّى حَتَّى أَنَّه لَوْ صَلَّى أَرْبَعُ رَكعاتٍ إِلى أَرْبَعِ جِهاتٍ بِالتَّحرِّي، جازَ؛ كَذا في الخاقانِيَّةِ.

[ش] وفي بعض النسخ مكان (لو): إذا. والوجه سقوط كل منهما كما عليه عبارة الخانية، ولا بأس بذكرها لما فيه من التنبيه على فائدة خلا عنها لفظ الكتاب، قال: ولو اشتبهت عليه القبلة فصلّى ركعة بالتحري، فتحوّل رأيه إلى جهة أخرى، فصلّى الثانية إلى تلك الجهة هكذا صلّى أربع ركعات إلى أربع جهات رُوي عن محمَّد: أنه يجوز، ولو صلى ركعة بالتحري ثم تحوّل رأيه إلى جهة أخرى فصلى الركعة الثانية إلى الجهة الثانية، ثم تحوّل رأيه إلى الجهة الأولى؟ اختلف فيه المشايخ، منهم من قال: يتم صلاته إلى الجهة الأولى، ومنهم من قال: يستقبل الصلاة.

تَكْميلٌ:

في فتاوى العَتَّابيّ: تحرّى فلم يقع تحريه على شيء، قيل: يؤخر، وقيل: يصلي إلى أربع جهات، وقيل: يُخيّر.

[م] وَذَكَرَ في أَمالي الفَتَاوى: إِنْ عَلِمَ أَنَّ قِبْلَتَهُ الكَعْبَةَ وَلَمْ يَنْوِها جازَ.

[ش] ووجهه ظاهر لما تقدَّم من أن نيتها ليست بشرط على الصحيح، وهذا تفريع عليه.

[م] وَفي الخاقانِيَّةِ: إِنْ نَوَى أَنَّ قِبْلَتَهُ مِحْرابُ مَسْجَدِهِ لا يجوزُ؛ لأَنَّهُ عَلامَةٌ وَلَيْسَ بِقِبْلَةٍ.

[ش] والضمير المستتر في (لا تجوز) راجع إلى الصلاة الدالّ عليها سياق الكلام، وقد أظهرها في الخانية، والمسألة أيضاً في غيرها، وهي أيضاً من فروع اشتراط نية القبلة لصحة الصلاة. ومن فروعه أيضاً ما ذكروا أنه لو نوى مقام إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولم ينوِ الكعبة، فقال أبو نصر: لا يجوز، وعليه مشى شيخ الإسلام جواهر زاده من غير عزوٍ إليه، إلا أن ينوي الجهة، فحينئذ تجوز صلاته. وقال الفقيه أبو أحمد العياضي: إن لم يكن الرجل أتى مكة أجزأه؛ لأن عنده المقام، والبيت واحد، فقد نوى البيت. وإن كان أتى مكة لا يجوز؛ لأنه عرف أنّ المقام غير البيت، فلا تجوز صلاته

وَلَوْ حَوَّلَ صَدْرهُ عَنِ القِبْلَةِ بِغَيْرِ عُذْرٍ فَسَدَتْ صَلاتُهُ، وَلَوْ حَوَّلَ وَجْهَهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْتَقْبِلَ القِبْلَةَ مِنْ ساعَتِهِ، فَلا تَفْسُدُ وَلَكِنْ يُكْرَهُ، وَلَوْ ظَنَّ أَنَّه أَحْدَثَ فَتَحَوَّلَ عَنِ القِبْلَةِ إِنْ عَلِمَ أَنَّهُ لم يُحْدِثْ قَبْلَ أَنْ يخرجَ مِنَ المسجدِ لم تَفْسُدْ صَلاتُهُ، وَإِنْ عَلِمَ بَعْدَ الخروجِ فَسَدَتْ.

إلا أن يريد به الجهة، فحينئذ تجوز صلاته عليه. وعليه اقتصر قاضي خان وصاحب البدائع معزوّاً إليه، ومشى عليه رضي الدين في المحيط من غير عزوٍ إليه، ومقتضاه أنه إذا كان الرجل لم يأتِ مكة، وعنده أن المقام غير البيت لا يجوز إلا أن يريد به الجهة كما في حق من أتى مكّة وهو واضح.

وفي الذخيرة، وفي الجامع الأصغر: لو نوى أن يصلي إلى المقام والبيت لا يجزئه.

[م] **وَلَوْ حَوَّلَ صَدْرهُ عَنِ القِبْلَةِ بِغَيْرِ عُذْرٍ فَسَدَتْ صَلاتُهُ، وَلَوْ حَوَّلَ وَجْهَهُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْتَقْبِلَ القِبْلَةَ مِنْ ساعَتِهِ، فَلا تَفْسُدُ وَلَكِنْ يُكْرَهُ، وَلَوْ ظَنَّ أَنَّه أَحْدَثَ فَتَحَوَّلَ عَنِ القِبْلَةِ إِنْ عَلِمَ أَنَّهُ لم يُحْدِثْ قَبْلَ أَنْ يخرجَ مِنَ المسجدِ لم تَفْسُدْ صَلاتُهُ، وَإِنْ عَلِمَ بَعْدَ الخروجِ فَسَدَتْ.**

[ش] الذي في الذخيرة: المصلي إذا حوّل وجهه عن القبلة إن حوّل صدره فسدت صلاته، وإن لم يحوّل صدره لا تفسد صلاته إذا استقبل من ساعته القبلة، لأنه قلَّ ما يمكن التحرز عن هذا. قالوا: وهذا الجواب أليق بقول أبي يوسف ومحمَّد.

أما على قول أبي حنيفة: ينبغي أن لا تفسد صلاته في الوجهين جميعاً بناء على أن عندهما الاستدبار إذا لم يكن لقصد الإصلاح تفسد صلاته.

وعند أبي حنيفة: إذا لم يكن لقصدِ ترك الصلاة لا تفسد ما دام في المسجد أصل هذا إذا انصرف عن القبلة على ظن أنه أتمّ الصلاة، ثم تبيَّن أنه لم يتمم عند أبي حنيفة يبني ما دام في المسجد، وعندهما: لا يبني، انتهى. وهي أيضاً في شرح الزاهدي والخلاصة نقلاً عن شرح الجامع الصغير من غير تقييد بشيء لفساد الصّلاة فيما إذا حوّل صدره ولعدم فسادها بما إذا حول وجهه ويوافق إطلاق هذا إطلاق الجمّ الغفير بكراهة هذا الالتفات في الصلاة وتفسيرهم إياه ـ كما في الكافي ـ بأن يلوي عنقه حتى يخرج وجهه من أن يكون إلى جهة القبلة. وذكر بعضهم له من جهة المعنى أن الانحراف يمنة أو يسرة انحراف عن القبلة ببعض البدن، ولو انحرف عنها بجميع البدن فسدت، فإذا انحرف ببعضه يكره كالعمل اليسير في الصلاة يكره؛ لأن كثيره يفسد. بل وذكر في الغاية أنه إن كان لحاجة لا يكره.

نعم، في الفتاوى الخانية والخلاصة أيضاً: ولو حوّل وجهه عن القبلة بغير عذر فسدت، فكأنّ المصنف جمع بين ما فيهما وبين ما في عامّة الكتب بحمل الفساد على ما إذا لم يبادر من ساعته إلى



وَأَمَّا الشَّرْطُ الخامِسُ: الوَقْتُ، ....

العود إلى وجهته، والكراهة على ما إذا بادر إلى ذلك.

والذي تفيده القواعد المذهبية وصرَّح به غير واحد من المشايخ في أشباه هذا من الفروع الجزئية إن لم يكن في هذا الفرع أيضاً كما أسلفناه من الخانية أنّ تحول الوجه فقط إن كان مفسداً وتعمَّد ذلك من غير اضطرار إليه فسدت، استقبل من ساعته أو لم يستقبل، وإن تعمد ذلك عن ضرورة أو لم يتعمّده بأن دفع إليه من غير اختيار منه، فإنْ أدَّى معه ركناً فسدت، وإن لم يؤدِّ معه ركناً، فإن لم يمكث مقدار أداء ركن لا تفسد. وإن مكث مقدار أداء ركن، فإن كان لا يمكنه العوْد إلى وجهته لا تفسد أيضاً. وإن أمكنه العوْد إلى وجهته فسدت عند محمد خلافاً لأبي يوسف كما تقدَّم في نظائرها.

وأما تحويل الصدر، فإن كان عمداً من غير ضرورة فهو مفسد، قلَّ أو كَثُر. وإن كان عمداً عن ضرورة أو غير عمد بأن دفع إليه من غير اختيار، فإنْ أدّى معه ركناً فَسَدت. وإن لم يؤدِّ ركناً، فإن لم يمكث مقدار أداء ركن لا تفسد. وإن مكث مقدار أداء ركن، فإن لم يمكنه العوْد إلى وجهته لا تفسد أيضاً. وإن أمكنه العوْد إلى وجهته، فعلى الخلاف الماضي.

ثم إذا تأمَّلت ترى الجواب لهذه المسألة على ما ذكرناه من الوجوه لا يخالف قول أبي حنيفة في مسألة الانصراف المذكورة، فإنه فيها معذور ولم يؤدِّ ركناً، وهنا حيث قلنا بالفساد فأما غير معذور في الانصراف عن القبلة، أو مؤدٍّ ركناً في تلك الحالة وهو فارق مؤثر تمنع من الإلحاق بها في عدم الفساد حينئذٍ. وحيث قلنا بعدم الفساد كما في مسألة الانصراف، فمعذور وغير مؤدٍّ ركناً كما هو في مسألة الانصراف كذلك.

نعم، لا يوافق الجواب لهذه المسألة في بعض وجوهه قولهما في مسألة الانصراف كما هو غيرُ خافٍ على المتأمل، لكنه يوافق ما عنهما في غيرها مما تقدَّم في الخانية وغيرها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] وَأَمَّا الشَّرْطُ الخامِسُ: الوَقْتُ.

[ش] والصواب: فهو الوقت، وفي بعض النسخ: والشرط الخامس الوقت، والأوّل هو المناسب لما تقدَّم؛ أي: والشرط الخامس من شروط الصلاة الستّة المذكورة في أوّل الكتاب الوقت الخاص بالنسبة إلى الصلوات المكتوبات، وكذا بالنسبة إلى ما سواها من الصلوات الموقنة شرعاً بذلك، وإن كانت المكتوبات هي المتأصلة فيه بالذات وقع الكلام فيه بالنسبة إليها كذلك، وبالنسبة إلى بعض ما بعدها على سبيل الإشارة والاستطراد. والوقت بالنسبة إليها شرط للأداء أو

وَأَوَّلُ وَقْتِ الفَجْرِ إِذَا طَلَعَ الفَجْرُ الثَّاني، وَهُوَ البَيَاضُ المستطيرُ في الأُفُقِ، فَبِطُلُوعِ الفَجْرِ الكاذِبِ، وَهُوَ البَيَاضُ المستطيلُ لا يخرجُ بِهِ وَقْتُ العِشاءِ وَلا يَدْخُلُ وَقْتُ الفَجْرِ.

طرف له وسبب لنفس وجوبه على ما عُرف في أصول الفقه، فيتفرَّع عن ذلك وجوب مراعاة أوقات الصلوات المكتوبات لفظها لاشتراط حضور أوقاتها في جوازها شرعاً، فإنه لا يجوز أداء شيء من الفرائض قبل وقته إلا عصر يوم عرفة بعرفة إذا صلّى مع الظهر في وقت الظهر على ما في جواز ذلك من مراعاة أُمور في بعضها اختلاف بين العلماء يُعرف في موضعه، حتى قيل: إن رجلاً لو شكّ في وقت العشاء مثلاً ومع هذا صلى العشاء ثم تبيَّن أنه كان دخل وقت العشاء يكفر؛ لأنه أهان الشرع.

ثم أصل الوقت ثابت بالكتاب؛ كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: 78]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ﴾ [هود: 114] إلى غير ذلك.

وأما بيان حدود أوقاتها بأوائلها وأواخرها، فإنما علم بالأخبار على ما في بعض ذلك من اختلاف بين العلماء الأخيار.

[م] **وَأَوَّلُ وَقْتِ الفَجْرِ إِذَا طَلَعَ الفَجْرُ الثَّاني، وَهُوَ البَيَاضُ المستطيرُ في الأُفُقِ.**

[ش] أي: أوّل وقت صلاة الفجر إذا طلع الفجر الذي ينتشر في الأفق عرضاً ثم لا يزال يزداد حتى تطلع الشمس كما نطقت به السُّنة الصحيحة الشهيرة، وانعقد على ذلك الإجماع.

نعم، في كون العبرة بأوّل طلوعه أو استطارته وانتشاره اختلاف كما في شرح الزاهدي نقلاً من المحيط، وفي خزانة الفتاوى نقلاً عن شمس الأئمة السرخسي في شرحه للكافي، وذكر فيها: أن الأوّل أحوط والثاني أوسع، ويسمى هذا الفجر الصادق أيضاً لأنه صدق عن الصبح وبيَّنه، وكما أنه أوّل وقت صلاة الفجر كذلك هو أوّل وقت الصيام أيضاً بالكتاب والسُّنة كما نذكر عن قريب، وإن كان كذلك.

[م] **فَبِطُلُوعِ الفَجْرِ الكاذِبِ، وَهُوَ البَيَاضُ المستطيلُ لا يخرجُ بِهِ وَقْتُ العِشاءِ وَلا يَدْخُلُ وَقْتُ الفَجْرِ.**

[ش] وكما لا يخرج به وقت العشاء لا يخرج به وقت الوتر أيضاً بخلاف طلوع الفجر الصادق، فإنه يخرج به وقت العشاء والوتر لما ستعلم من أن وقتهما ممتدّ إلى دخول أول وقت صلاة الفجر، ولا يحرّم على الصائم الأكل والشرب والجماع بطلوع الكاذب، بخلاف طلوع الصادق بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾ [البقرة: 187]. وبالسُّنة، وهو قوله ﷺ: «لا يغرّنكم من

وَفي المُحيطِ: أَمَّا الفَجْرُ الكاذِبُ وَهُوَ أَنْ يَرْتَفِعَ البَياضُ في نَاحِيَةٍ واحِدَةٍ ثُمَّ يَتَلاشَى.
وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم تَطْلُعُ الشَّمْسُ.

سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا»، وحكاه حماد بيديه، قال: يعني عرضاً، أخرجه مسلم واللفظ له، وأبو داود والنسائي والترمذي ولفظه: «لا يمنعنَّكم من سحوركم أذان بلال ولا الفجر المستطيل، ولكن الفجر المستطير في الأفق»، وقال: حديث حسن.

[م] **وَفي المُحيطِ: أَمَّا الفَجْرُ الكاذِبُ وَهُوَ أَنْ يَرْتَفِعَ البَياضُ في نَاحِيَةٍ واحِدَةٍ ثُمَّ يَتَلاشَى.**

[ش] أي: يفنَى، وهذا غير مخالف لتفسيره الماضي بالبياض المستطيل، ولا خلاف أيضاً فيه، فليس لذكره معرفاً إلى المحيط بخصوصه فائدة. ثم إذا كان مورداً له، فقد كان إيراده عقب قوله: وهو البياض المستطيل أوْلى، أي؛ الفجر الكاذب هو الذي يبدو مستطيلاً ذاهباً في السماء كذنب الذئب، ثم تعقبه ظلام، ولهذا سُمِّي كاذباً، وإنما نبَّه بذنب الذئب لطوله، ولأن ضوءه يكون في الأعلى منه دون الأسفل، كما أن الذئب يكثر شعر ذنبه في أعلاه دون أسفله.

ثم كان الوجه أن يقول المصنف: فهو بالفاء، لا بالواو.

[م] **وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم تَطْلُعُ الشَّمْسُ.**

[ش] لقولهﷺ: «وَوَقت صلاة الصبح من طلوع الفجر مَا لم تطلع الشمس» رَوَاه مسلم وَحكي الطحاوي اتفاق المسلمين على ذلك، وابن المنذر إجماع أهل العلم على أن من صلَّى الصبح قبل طلوع الشمس فإنه يصليها في وقتها، فلا يلتفت إلى ما عن الإصطخري من الشافعية أنه إذا أسفر الوقت يخرج الوقت، فتكون الصلاة بعده إلى طلوع الشمس قضاء. ثم لا جرم أن قيل: إنما ابتداء مشايخنا ببيان وقت هذه الصلاة قبل بيان وقت ما سواها؛ لأنه لم يقع اختلاف في أوله ولا في آخره، وأيضاً لأنها أوّل صلاة وجبت كما هو الصحيح. ثم لهذا الوقت ثلاثة أسماء: الفجر، كما نطق به الكتاب العزيز والسّنة الشريفة، والصبح كما في السُّنة أيضاً على ما سمعت وتسمع أيضاً إن شاء الله تعالى، والغداة كما فيما روى الطبراني بإسنادٍ جيدٍ عن أبي أُمامة، قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ صلى صلاة الغداة في جماعة ثُمّ جلس يذكر الله حتى تطلع الشمس، ثم قام فصلَّى ركعتين انقلب بأجر حجّة وعمرة»، وكما في الصحيحين عن أبي بَرْزة: وكان ـ يعني النبيّﷺ ـ ينفتل من صلاة الغداة حين يعرف الداخل جليسه، فانتفى ما ذهب إليه صاحب المهذب وشيخه القاضي أبو الطيب من كراهة تسميتها بذلك. وتسمى أيضاً هذه الصلاة صلاة التنوير، وقرآن الفجر، ووجه تسميتها بهما ظاهر.

وَاخْتَلَفُوا في الوَقْتِ الَّذي تُباحُ فِيهِ الصَّلاةُ إذا طَلعتِ الشَّمْسُ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ محمَّدُ بنْ الفَضْلِ: ما دامَ الإنسانُ يَقْدِرُ عَلى النَّظَرِ إلى قُرْصِ الشَّمْسِ، فَهِيَ في الطُّلوعِ لا تُباحُ فيهِ الصَّلاةُ، فَإذا عَجِزَ عَنِ النَّظَرِ فيهِ تُباحُ الصَّلاةُ فِيهِ.

وَفي كِتابِ محمَّد: إذا طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَدْرَ رُمْحٍ أَوْ رُمحَيْنِ، كَذَا ذَكرَهُ في خُلاصَةِ الفَتاوَى.

[م] وَاخْتَلَفُوا في الوَقْتِ الَّذي تُباحُ فِيهِ الصَّلاةُ إذا طَلعتِ الشَّمْسُ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ محمَّدُ بنْ الفَضْلِ: ما دامَ الإنسانُ يَقْدِرُ عَلى النَّظَرِ إلى قُرْصِ الشَّمْسِ، فَهِيَ في الطُّلوعِ لا تُباحُ فيهِ الصَّلاةُ، فَإذا عَجِزَ عَنِ النَّظَرِ فيهِ تُباحُ الصَّلاةُ فِيهِ.

[ش] أي: في ذلك الوقت.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وكأن هذا أخذه من مقابله، وهو الوقت الذي تكره الصلاة فيه قبل الغروب إذا تغيّرت الشمس حيث كان حدّه أن يمكنه النظر إلى قرص الشمس من غير أن يحار بصره في ذلك كما هو أحد الأقوال، وصححه في الهداية ـ كما سنذكر ـ حملاً لأحد الطرفين على الآخر.

[م] وَفي كِتابِ محمَّد: إذا طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَدْرَ رُمْحٍ أَوْ رُمحَيْنِ، كَذَا ذَكرَهُ في خُلاصَةِ الفَتاوَى.

[ش] والفتاوى الخانية أيضاً، والمراد بكتاب محمد الأصل.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا هو المطابق لمنطوق السنّة، فعن عمر بن عنبسة السلمي أنه قال: قلت: يا رسول الله! أيُّ الليل أسمع؟ قال: «جوف الليل الآخر، فصلِّ ما شئت فإنَّ الصلاة مشهودة مكتوبة حتى تصلي الفجر، ثم أقصر حتى تطلع الشمس وترتفع قيد رمح أو رمحين، فإنها تطلع بين قرني شيطان وتصلي لها الكفار، ثم صلِّ ما شئت» الحديث، رواه أبو داود والحاكم لكن بلفظ: «حتى تطلع الشمس قيد رمح أو رمحين» وصحَّحه ثمه، أو هنا يحتمل أن يكون للشك من الراوي، فينبغي أن لا تباح الصلاة حتى ترتفع مقدار رمحين لوقوع الشك في إباحتها فيما دونه مع سبق حظرها، وأن تكون للإضراب من النبي ﷺ كما ذكره جماعة من أهل العربية في قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾ [الصافات: 147]، فلا تباح الصلاة أيضاً حى ترتفع مقدار رمحين، وأن تكون للإباحة وحينئذ تباح الصلاة إذا ارتفعت مقدار رمح، وتكون فائدة الجمع بينهما الإشارة إلى أن الأحسن التأخير حتى ترتفع مقدار رمحين، والله سبحانه أعلم.

وقريبٌ من هذا ما قال أبو حفص السَّفْكَرْدَرِيّ: يؤتى بطست ويوضع في أرض مستوية، فما

وَأَوّلُ وَقْتِ الظُّهْرِ إِذا زالَتِ الشَّمْسُ.

وَآخِرُ وَقْتِها عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ إِذا صارَ ظِلُّ كُلُّ شيءٍ مِثْلَيْهِ، سِوَى فَيءِ الزَّوالِ.

دامت الشمس على حيطانه، فهي في الطلوع، فإذا طلعت في وسطه فقد طلعت وحلّت الصلاة، انتهى. لكن فيه عسر ظاهر بالنسبة إلى كثير من الناس.

ثم كان تأخير هذا إلى عقب ذكر كراهة الصلاة عند طلوع الشمس كما سيأتي أوْلى وأنسب، ثم هو غير مذكور في بعض النسخ.

[م] **وَأَوّلُ وَقْتِ الظُّهْرِ إِذا زالَتِ الشَّمْسُ.**

[ش] كما نطقت به الأحاديث الصحيحة الشهيرة وانعقد عليه الإجماع، وسنذكر طريق معرفة الزوال وظلّه إن شاء الله تعالى.

[م] **وَآخِرُ وَقْتِها عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ إِذا صارَ ظِلُّ كُلُّ شيءٍ مِثْلَيْهِ، سِوَى فَيءِ الزَّوالِ.**

[ش] كما هو رواية محمَّد عنه على ما في التحفة والبدائع وغيرهما، ورواية أبي يوسف عنه على ما في شرح الآثار للطحاوي. وقال مالك، وابن المبارك، وإسحاق بن راهويه، وأبو ثور، والمزني: إذا صار ظلّ كل شيء مثله دخل وقت العصر، ويبقى منه وقت الظهر أيضاً مقدار ما يصلي أربع ركعات ثم يتمحض الوقت للعصر، حتى لو صلّى رجل الظهر حين صار ظلّ الشخص مثله وأخّر في ذلك الوقت العصر كانا مؤديين للظهر والعصر فيه. ووجه هذين القولين قولهﷺ: «أمَّني جبريل S مرتين فصلّى بي الظهر في الأولى منهما حين كان الفَيْء مثل الشراك، ثم صلّى العصر حين صارَ ظلّ كل شيء مثل ظله، وصلى المرة الثانية حين صار ظلّ كل شيء مثله كوقت العصر بالأمس، ثم صلّى العصر حتى صار ظلّ كل شيء مثليه» رواه أبو داود، والترمذي واللفظ له، وقال: حديث حسن.

والاستدلال بهذا الحديث لرواية الحسن ومَن قال بها من وجهين:

أحدهما: أنه صلى العصر في اليوم الأول حين صار ظلّ كل شيء مثله، فهذا يفيد أن هذا الوقت أوّل وقت العصر، فيكون هو أيضاً أو قبيله بقليل آخر وقت الظهر أيضاً ضرورة.

وثانيهما: أن الإمامة في اليوم الثاني كانت لبيان آخر الوقت ولم يؤخر الظهر فيه إلى أن يصير ظلّ كل شيء مثليه، فدلَّ أن آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ كل شيء مثله. والاستدلال بهذا الحديث لقول مالك ومَن وافقه: إن صلاته الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلّى فيه العصر في اليوم الأول تقتضي اشتراكهما في قدر أربع ركعات. ووجه القول بأن آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ كل

....

شيء مثليه ما في صحيح البخاري عنهﷺ: «أَبْرِدوا بالظهر، فإنَّ شدّة الحرّ من فيح جهنّم». وما في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ: «إذا اشتدَّ الحرّ فأَبْرِدُوا عن الصلاة، فإنَّ شدّة الحرّ من فيح جهنم».

ولا ريب في أن المراد بالصلاة الظهر، وقد أفصح به رواية أخرى لمسلم وغيره أنّ رجلاً أتى النبيّﷺ، فسأله عن مواقيت الصلاة، فقال: «اشهد معنا الصلاة» فأمَرَ بلالاً فأذّن بغلس، ثم ساقه إلى أن قال: ثم أمره بالظهر فأَبْرَد. ومعلوم أن معنى: أَبْرِدوا: ادخلوا صلاة الظهر في البرادي صلوها إذا سكنت شدّة الحرّ، ووقت صيرورة ظلّ كل شيء مثله من أوقات شدّة الحر في ديارهم.

وإذا تعارضت الأخبار بقي ما كان على ما كان، ووقت الظهر كان ثابتاً بيقين، فلا يزول بالشكّ. ووقت العصر ما كان ثابتاً، فلا يدخل بالشك.

قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: بل الظاهر اعتبار كل حديث رُوي مخالفاً لحديث جبريل، بل ناسخاً لما خالفه فيه لتحقق تقدّم إمامة جبريل على كل حديث رُوي في الأوقات؛ لأنه أوّل ما علم إياها.

بقي أن يقال: هذا البحث إنما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورته الظلّ مثلاً غير في الزوال، وبقي خروج وقت الظهر بصيرورته مثلاً لا يقتضي أن أول وقت العصر إذا صار مثلين حتى إن ما قبله وقت الظهر وهو المدعى لا بدّ له من دليل.

وغاية ما ظهر أن يقال: ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلاً نسخاً لإمامة جبريل فيه في العصر؛ لحديث الإبراد وإمامته في اليوم الثاني عند صيرورته مثلين يفيد أنه وقته، ولم ينسخ هذا فيستمرّ ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتاً للعصر، انتهى. وهو حسن إن شاء الله تعالى.

وقد اندفع بهذا التقرير كل من وجهي الاحتجاج بهذا الحديث للصاحبين ومَن وافقهما، ومن وجه الاحتجاج به أيضاً لمالك ومَن وافقه حسبما تقدّم، وانتفى أيضاً بحديث الإبراد ما روى أسد بن عمر وعلى ما في عامّة الكتب أو الحسن على ما في المبسوط عن أبي حنيفة أنه إذا صار ظلّ كل شيء مثله خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء مثليه. ويدفعه أيضاً ما في صحيح مسلم وسُننِ أبي داود عنهﷺ: «ثم إذا صليتم الظهر فإنه وقت حتى العصر»، فإنه جعل وقتاً لأداء الظهر إلى أن يحضر العصر، وقد يُدفع بهذا الحديث أيضاً قول مالك.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له في دفعه بهذا إذا سلم له التمسّك بحديث إمامة جبريل فيما هو محلّ النزاع نظر، فإنه إنما يدفع به باعتبار مفهوم المخالفة، وهو فإذا حضر وقت العصر

....

لا يبقى ذلك الوقت وقتاً لأداء الظهر فيه. وفي صحة الاحتجاج به اختلاف معروف، وأصحابنا لا يقولون بحجيته في مثله. ثم عند القائلين بحجيته إنما ينهض الاحتجاج به إذا لم يعارضه منطوق مخالف له، وحديث إمامة جبريل منطوق في المخالفة.

نعم يدفع رواية أشدّ، وقول مالك أيضاً في صحيح مسلم وغيره: ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصلِّ الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى، وهذا عامّ في سائر الصلوات إلا الصبح بالإجماع، وهو يفيد بقاء وقت الظهر إلى أن يدخل وقت العصر، وأن وقت العصر ليس بوقت الظهر وإلا لم يكن مفرطاً بتأخير الظهر إليه.

ويؤيّده ما أخرج الطحاوي عن ابن عباس، قال: لا يفوت الصلاة حتى يجيء وقت الأخرى. وعن عبد الله بن موهب قال: سُئِل أبو هريرة: ما التفريط في الصّلاة؟ قال: أن تؤخر حتى يجيء وقت الأخرى، فأخبر أن مجيء وقت الصلاة بعد الصّلاة التي قبلها فوتٌ لها وتفريط فيها، والله سبحانه أعلم.

هذا وقد قالوا: الاحتياط أن يصلي الظهر قبل صيرورة الظل مثله ليخرج من الخلاف فيهما، وهو حسن. وفي خزانة الواقعات، وفي شرح الجصّاص: والوقت المكروه في الظهر أن يدخل في حدّ الاختلاف، انتهى.

ثم لا بدَّ من معرفة الزوال وظله ليعرف ما يترتب عليه، فعن أبي حنيفة: ما دام القرص في كَبِد السماء، فإنه لم يزل وإنِ انحطَّ يسيراً فقد زال.

وعن محمَّد: يقوم الرجل مستقبل القبلة، فإذا مالت الشمس عن يساره فهو الزوال، وكلاهما تقريبي كما هو غيرُ خافٍ. وأصحّ ما قيل فيه قول محمَّد بن شجاع الثلجي أن يغرز عوداً مستوياً في أرض مستوية ويجعل على مبلغ الظلّ منه علامة، فما دام الظلّ ينتقص من العلامة فهو قبل الزوال، وإذا وقفَ لا يزيد ولا ينقص عنها فهو حالة الاستواء، وإذا أخذ في الزيادة والشمس قد زالت، وإذا أردت معرفة في الزوال فخطّ على رأس موضع الزيادة خطاً فيكون من رأس الخط إلى موضع غرز العود في الزوال، فإذا صار من الخط امتداد ظل العود مثل مقدار البارز من العود على وجه الأرض طولاً خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر عندهما.

وعند أبي حنيفة في رواية عنه كما تقدم: وإذا صار أيضاً من الخطّ امتداد ظل العود مثلَيْ مقدار البارز من العود على وجه الأرض طولاً خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، كذا في التحفة والبدائع وغيرهما.

....

وهو يفيد أن اعتبار المثل والمثلين من موضع بدأ زيادة الظل، وإن كان الظل قد زال عن ذلك الموضع وهو مخالف للتأليفات الميقاتية وغيرها ناطقة باعتبار ذلك مما يبهمه الظل من خط الدائرة المحيطة بمركز ذي الظل المحققة الوجود بأن كانت مرسومة في الخارج بما يحسّ به أو مقدرة الوجود بأن لم يكن كذلك، فإنَّ من المعلوم أن الظل لا يستمر ثابتاً على خط نصف النهار إلى صيرورته مثل ذي الظل أو مثليه بعد إسقاط في الزوال، بل يميل عنه إلى جهة المشرق يوضحه أن الظلّ عبارة عن خط مستقيم من الفيء يبتدأ وجوده من أصل القائم الكثيف على وجه الأرض وينتهي آخره بانتهاء طرف رأسه، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان الاعتبار للمجموع من أصل القائم إلى ذلك الموضع كان اعتباراً في المعنى بمجموع اللفظ على هيئة شكل مثلث وقتئذ، وكان مؤدياً إلى القول بدخول وقت العصر قبل صيرورة الظلّ مثلاً أو مثلين سوى في الزّوال على اختلاف القولين، فالوجه ما حريَ به الميقاتيون، وهو واضحٌ من بيانه بالدائرة المعروفة بالهندية، كما في شرح الوقاية لصدر الشريعة وغيره وما ظاهره مخالف له كما تقدَّم محمول على المسامحة في العبارة عن هذا المراد؛ لا أنهم مخالفون فيه في المعنى، فليتنبّه لذلك.

والعبارة الظاهرة فيه من غير إيهام خلافه أن يقال: يغرز قبل الزوال عود مستوٍ في أرض مستوية ويتعاهد ظله، فإذا انتهى نقصه علّم على منتهاه علامة، فيكون الظل الذي بينها وبين أصل العود في الزوال، فيحفظ ثم يتعاهد فإذا بلغ مجموعه من أصله إلى منتهاه مثله أو مثليه بعد إسقاط المحفوظ وقت الزوال منه، فقد خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر.

ثم في شرح المجمع لمصنفه: هذا في المواضع التي لا تسامت الشمس رؤوس أهلها، أما في المواضع التي تقع فيها المسامتة، فتقدر من عند ذي الظلّ، انتهى. أي: من عقب البادر من العود الشاخص على وجه الأرض.

ثم في شرح الزاهدي: لكل شيء ظلّ وقت الزوال إلّا مكة والمدينة. وفي غيره: وصنعاء اليمن في أطول أيام السَّنة، فإنّ الشمس تأخذ فيها الحيطان الأربعة. وفي الغاية: وحُكي عن أبي جعفر الراسبي أن عند انتهاء طول النهار في الصيف لا يكون بمكة ظل لشيءٍ من الأشخاص عند الزوال ستة وعشرون يوماً قبل انتهاء الطول، وستّة وعشرون يوماً بعد انتهاء الطول في هذه الأيام إذا لم يرَ للشاخص طول، فإن الشمس لم تزل، فإذا رأى الظلّ بعد ذلك فإن الشمس قد زالت.

تَكْمِيلٌ:

فإن لم يجد ما يغرزه لمعرفة الفيء والأمثال، فليعتبره بقامته وقامة كل إنسان ستّة أقدام

وَأَوَّلُ وَقْتِ العَصْرِ إِذا خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ عَلى القَوْلينِ، وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم تَغْرُبِ الشَّمْسُ.

ونصف بقدمه. وقال الطحاوي وعامّة المشايخ: سبعة أقدام. قال الزاهدي: ويمكن الجمع بينهما بأن يعتبر سبعة أقدام من طرف سمت الساق، وستّة ونصف من طرق الإبهام. وإليه أشار البقالي في شرح الأربعين.

تَنْبِيهٌ:

وقد عُرف من هذه الجملة أن المراد بفيءِ الزوال في ما قبله وهو الاستواء، ففي إضافة الفيء إلى الزوال نوع من التوسّع، وأنه قد لا يكون ببعض الأمكنة في بعض الأزمنة، وأنه لا يمكن تقريره بشيء مستمر فيم وجد فيه من مكان وزمان لاختلافه بحسب اختلافهما. ثم الظل يُطلق على ما قبل الزَّوال وما بعده، بخلاف ما بعده، قاله ابن قتيبة وغيره، والله سبحانه أعلم.

خاتمة

واختلف في تسمية هذه الصلاة ظهراً، فقيل: لأنها أوّل صلاة ظهرت حين صلاها جبريل. وقيل: لأنها تفعل عند قيام الظهيرة. وقيل: وقتها أظهر الأوقات وأبْينها، وتسمّى أيضاً صلاة الهجير والهاجرة، كما صحَّ في الحديث؛ لأنها تفعل في وقت الهاجرة، وهي شدّة الحر. والمراد هنا نصف النهار بعد الزَّوال من الهجر، وهو الترك لترك الناس التصرّف حينئذ لشدة الحر. والأُولى لأنها أوّل صلاة أمَّ النبيَّ ﷺ فيها جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ.

[م] **وَأَوَّلُ وَقْتِ العَصْرِ إِذا خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ عَلى القَوْلينِ.**

[**ش**] أي: على اختلاف القولين الشهيرين في المذهب، وهو صَيْرورة ظل كل شيءٍ مثله، سوى ظلّه وقت الاستواء إن كان في مكان وزمان له ظلّ حينئذٍ كما هو قولهما، ورواية عن أبي حنيفة: وصيرورة ظلّ كل شيء مثليه سوى ظله وقت الاستواء إن كان في مكان وزمان له ظلّ حينئذٍ. وقد عرفتَ الوجه من الطرفين.

[م] **وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم تَغْرُبِ الشَّمْسُ.**

[**ش**] كما هو قول أكثر أهل العلم، ويدلّ عليه أحاديث كثيرة صحيحة، منها قوله ﷺ: «وقت صلاة العصر ما لم تغرب الشمس» رواه ابن أبي شيبة، قال ابن القطان: وإسناده في مسلم.

ومنها قوله ﷺ: «مَنْ أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» رواه البخاري ومسلم، فانتفى قول الإصطخري: إذا صار ظلّ كل شيء مثله خرج وقت العصر، حتى إنه

وَأَوَّلُ وَقْتِ المغرِبِ إِذا غَرُبَتِ الشَّمْسُ، وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم يَغِبِ الشَّفَقُ، ....

يتم بالتأخير بعده ويكون قضاء. وإن كان وقت المغرب لا يدخل إلا بغروب الشمس، وحُكي عن مالك أيضاً.

وانتفى أيضاً ما حكاه شمس الأئمة السرخسي عن الحسن بن زياد أنه إذا اصفرَّت الشمس خرج وقت العصر. أما ما في صحيح مسلم: «إذا صلَّيتم العصر، فإنه وقت الأداء بها إلى أن تصفرّ الشمس» فمحمول على أنه أراد به وقت الاختيار، أي فإنه وقت لأدائها من غير كراهة، وهو منسوخ بما روينا.

ثم قيل: سُمِّيت هذه الصلاة عصراً لأنها تؤدى في أحد طرفي النهار، والعرب تسمي كل طرف من النهار عصراً، وقيل: لتأخيرها.

[م] **وَأَوَّلُ وَقْتِ المغرِبِ إِذا غَرُبَتِ الشَّمْسُ.**

[ش] بالإجماع، وفي صحيح البخاري وغيره عن سلمة بن الأكوع، قال: كنّا نصلي مع رسول الله ﷺ إذا توارت بالحجاب. ورواه مسلم بلفظ: أن رسول الله ﷺ كان يصلي إذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب، إلى غير ذلك مما سيأتي قريباً وبعيداً.

[م] **وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم يَغِبِ الشَّفَقُ.**

[ش] كما هو قول الجمهور منهم أصحابنا والثوري، وأحمد، وإسحاق، وابن المنذر، وبه قال الشافعي في القديم، وقال في الجديد: له وقت واحد ينقضي بمضيّ قدر وضوء وستر عورة وأذان وإقامة وخمس ركعات على ما في ذلك من مباحث تُعرف في فروع الشافعية.

وعن مالك روايات كقول الجمهور، وكالجديد من قولي الشافعي. والثالثة: أنه يبقى إلى طلوع الفجر. ونُقل عن عطاء، وطاووس للشافعي ما في حديث إمامة جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه أَمَّ به فيها في اليومين في وقت واحد كما هو أكثر رواياته، وللجمهور قوله ﷺ: «وقت صلاة المغرب إذا غابت الشمس ما لم تغيب الشمس»، وفي لفظ: «وقت المغرب ما لم يسقط الشفق»، وفي لفظ: «وقت صلاة المغرب إذا غابت الشمس ما لم يسقط ثور الشفق» رواه مسلم بهذه الإلفاظ إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

وثَوْرُ الشَّفق ـ بالثاء المثلثة ـ ثورانه وانتشاره، وفي رواية أبي داود: فور الشفق ـ بالفاء ـ وهو معناه، ذكره النووي. وأما بالنون كما عزاه الزيلعي إلى رواية مسلم، فالله أعلم به.

والجواب عن حديث جبريل من وجوه:

وَهُوَ البَيَاضُ الَّذي في الأُفُقِ بَعْدَ الحُمْرَةِ عِنْدَ أبي حَنيفَةَ، وَقالا: هُوَ الحُمْرَةُ.

أحدها: أنه لبيان وقت الاختيار، لا للجواز.

وثانيها: أنه منسوخ، فإنَّ إمامة جبريل كانت بمكّة، وقد ثبت من السُّنة بعد الهجرة ما أفاد ما ذكرنا.

وثالثها: أن الروايات المفيدة لما ذكرناه أصح أسانيد، فلا جرم أنْ قال النووي: وهو الصواب الذي لا يجوز غيره.

ثم سمِّيت هذه الصلاة بالمغرب لفعلها عقب الغروب، وتسمّى صلاة الشاهِد أيضاً لطلوع نجم حينئذٍ يسمى الشاهد. وقيل: ويكره تسميتها عشاء ـ يعني على سبيل الانفراد ـ لما في صحيح البخاري عن عبد الله المزني أن النبيﷺ قال: «لا يغلبنَّكم الأعراب على اسم صلاتكم المغرب»، قال: وتقول الأعراب: هي العشاء.

[م] **وَهُوَ البَيَاضُ الَّذي في الأُفُقِ بَعْدَ الحُمْرَةِ عِنْدَ أبي حَنيفَةَ.**

[ش] وهو قول جماعة من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، منهم أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وعائشة، ومعاذ بن جبل، وبه قال عمر بن عبد العزيز، والأوزاعي، وزفر، والمزني، وابن المنذر في آخرين.

[م] **وَقالا: هُوَ الحُمْرَةُ.**

[ش] وهو رواية أسد بن عمر، وعن أبي حنيفة، وبه قال مالك وأحمد والشافعي في القديم، واختاره جماعة كثيرة من الشافعية، ولا سيما المتأخرين. ونُقل عن علي، وابن عمر، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

ثم عن أهل اللغة والشارع ما يشهد لكل من القولين، وقد ذكر بعض مشايخنا المتأخرين أنّ على هذا القول الفتوى، منهم صاحب المجمع، وصاحب الوقاية، وتعقبه شيخنا بأنه لا يساعده رواية ولا دراية. أمّا الأول، فلأنه خلاف ظاهر الرواية عن أبي حنيفة.

قلت: لكن في تفسير سورة الانشقاق من الكشاف: الشفق: الحمرة التي في المغرب بعد سقوط الشمس، وبسقوطه يخرج وقت المغرب ويدخل وقت العتمة عند عامَّة العلماء إلا ما يروى عن أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ في إحدى الروايتين أنه البياض. وروى أسد بن عمرو: أنه رجع عنه، انتهى. فإنْ صحَّ هذا، فقد ساعدته الرواية.

وأما الثاني، فلما في حديث محمد بن فضيل في جامع الترمذي: وأن آخر وقتها حين يغيب الأفق، وغيبوبة الأفق بسقوط البياض الذي تعقب الحمرة، وإلَّا كان بادياً. ثم إذا تعارضت الأخبار

وَأَوَّلُ وَقْتِ العِشاءِ إِذا غابَ الشَّفَقُ، وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم يَطْلُع الفَجْرُ.

لم ينقض بالشك، ولأن الاحتياط في إبقاء الوقت إلى البياض لأنه لا وقت مهمل بينهما؛ إذ بخروج وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقاً، ولا صحة لصلاة قبل الوقت، والاحتياط في التأخير، انتهى.

وتخطئة البخاري والدارقطني محمَّد بن فضيل في رفع الحديث المذكور عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة بأن غير ابن فضيل من أصحاب الأعمش يرويه عنه عن مجاهد غير مرفوع دفعها ابن الجوزي وابن القطان بتجويز أن يكون الأعمش سمعه من مجاهد مرسلاً، وسمعه من أبي صالح مسنداً، فيكون عنده طريقان مسند ومرسل، ومحمد بن فضيل صدوق، وثَّقه ابن معين وأخرج له الستّة، والرفع زيادة، والزيادة من الثقة مقبولة.

ويوافق هذا التوقيت للعشاء ما في سنن أبي داود والنسائي عن أبي مسعود الأنصاري في حكايته صلاة النبيّ ﷺ الصَّلوات الخمس، ويصلي العشاء حين يسودّ الأفق، فإنَّ من المعلوم أن اسوداده لا يكون إلَّا بعد غيبوبة البياض.

ثم هذا أيضاً يندفع ما عن بعض المشايخ يؤخذُ في الصيف، بقولهما: لِقَصَر الليالي وبقاء البياض إلى ثلث الليل أو نصفه، وفي الشتاء بقوله: لطول الليالي وعدم بقاء البياض.

[م] **وَأَوَّلُ وَقْتِ العِشاءِ إِذا غابَ الشَّفَقُ.**

[**ش**] كما هو قول الجمهور على اختلاف القولين لما ذكرنا، ومنهم من حكى الإجماع على ذلك، وهو مشكل بما قدَّمناه من جديد قولي الشافعي.

[م] **وَآخِرُ وَقْتِها مَا لم يَطْلُع الفَجْرُ.**

[**ش**] فقد روى ابن عباس، وابن عمر، وأبو موسى الأشعري، وأبو سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ: أن النبيَّ ﷺ أخَّرها إلى ثلث الليل، ثم صلاها. وروى أنس أنه أخّرها إلى نصف الليل، ثم صلّى. وروت عائشة أنه أعتم بها حتى ذهب عامّة الليل. وكل هذه الرواية مخرجة في الصحيحين وغيرهما، وفي رواية لمسلم عن عائشة قالت: أعتم النبيّ ﷺ ذات ليلة حتى ذهب عامّة الليل، وحتى نام أهل المسجد ثم خرج فصلّى فقال: «إنه لوقتها، لولا أن أشقّ على أُمّتي»، فثبت أن الليل كله وقت لها. ويؤيّده أيضاً ما أخرج الطحاوي عن نافع بن جبير: كتب عُمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى أبي موسى وصلِّ العشاء أي الليل شِئْتَ ولا تغفلها. وحكى غير واحد إجماع السلف على ذلك، ويدلّ عليه أن الحائض إذا طهرت بالليل قبل طلوع الفجر يجب عليها قضاء العشاء بالإجماع، ولولا أن الوقت باقٍ لما وجب عليها ذلك.

وَوَقْتُ الوِتْرِ ما هُوَ وَقْتُ العِشاءِ، ....

[م] وَوَقْتُ الوِتْرِ ما هُوَ وَقْتُ العِشاءِ.

[ش] وهو ما بين غروب الشفق الأبيض وطلوع الفجر الصادق، وسُمِّيت هذه الصلاة صلاة العشاء ـ بكسر العين والمدّ ـ لأنه الوقت الذي من غروب الشمس إلى العتمة، أو من زوال الشمس إلى طلوع الفجر على اختلاف القولين كما تقدَّم من الصحاح في أوائل الكتاب. وهذه الصلاة تفعل في جزء معلوم منه، وقد توصف بالآخرة، فيقال: صلاة عشاء الآخرة. وحُكي عن الأصمعي كراهية ذلك، ويردّ عليه ما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة، قال: كان رسول الله ﷺ يؤخّر صلاة العشاء الآخرة. وكذا فيه عن ابن عمر مثل ذلك، وسيأتي سياق حديثه.

ويقال لها وللمغرب أيضاً: العشاء، وأنكر بعضهم ذلك مستنداً إلى أن المغرب لا يسمّى عشاء، وغلط بأن التثنية هنا للتغليب كالأبوين، ثم يشهد للجواز ما في صحيح مسلم عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «شغلونا عن الصلاة الوسطى، صلاة العصر، ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً»، ثم صلاها بين العشاءين بين المغرب والعشاء.

ويقال لهذه الصلاة: العتمة أيضاً، نعم منهم من كره تسميتها بها لما في صحيح مسلم عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تغلبنَّكم الأعراب على اسم صلاتكم العشاء، فإنها في كتاب الله العشاء، وإنها تُعْتِمُ بحلاب الإبل»؛ أي: يؤخر الحلب إلى أن يعتم الليل، وهو ظلمة أوله. ويسمّون الحلبة الأخيرة العتمة، فلا تسمون القربة باسم ما ليس بقربة. وإنما اسمها في كتاب الله العشاء، في قوله تعالى: ﴿وَمِنۢ بَعۡدِ صَلَوٰةِ ٱلۡعِشَآءِ﴾ [النور: 58]، فينبغي لكم أن تسمّوها العشاء.

وعورض بتسميتها بذلك في عدّة أحاديث، منها ما في صحيح البخاري: «ولو يعلمون ما في العتمة والصبح لأتَوْهما ولو حبواً».

وأجيب بأوجه:

أحدها: أنه متقدّم على نزول الآية، وعليه ما لا يخفى.

ثانيها: أنه خوطب به من لا يعرف العشاء، فخوطب بما يعرفه، وفيه بُعد.

وثالثها: أنه خوطب به لأنه أشهر عند المغرب، فإن المغرب كانت معروفة عندهم بالعشاء كما تقدم، فلو قال: لو يعلمون ما في الصبح والعشاء لتوهم أن المراد المغرب، ولا يعرى عن نظر.

رابعها: أنه استعمل لبيان الجواز، وأن النهي عن العتمة للتنزيه، لا للتحريم.

إِلا أَنَّهُ مَأْمورٌ بِتَقْديمِ العِشاءِ عَلَيْهِ، ....

خامسها: أن النهي أن يغلب عليها اسم العتمة، بحيث لا يجز تسميتها بالعشاء، وكِلا الجوابين حسن، والله تعالى أعلم.

[م] إِلا أَنَّهُ مَأْمورٌ بِتَقْديمِ العِشاءِ عَلَيْهِ.

[ش] أي: إلا أن المكلف مأمور بتقديم صلاة العشاء على صلاة الوتر عند التذكير، وهذا كله مذهب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وقالا: وقته ما بين صلاة العشاء وطلوع الفجر، قالوا: وهذا الاختلاف بناءً على الاختلاف في أنه واجب أو سنّة، فلما قال بوجوبه كما هو آخر أقواله كما في محيط رضي الدين، والظاهر من مذهبه على ما في المبسوط. وقال في المحيط وغيره، وهو الصحيح: كان وقت العشاء وقتاً لصلاة العشاء والوتر؛ لأن الوقت متى جمع بين صلاتين واجبتين فهو وقتهما، وإن أمر بتقديم إحداهما على الأخرى كالصلاة الوقتية مع الفائتة، ولمّا قالا باستنانه قال بأنَّ وقته ما بعد الفريضة لأنه سنّة شرعت بعد العشاء، فيدخل وقته بالفراغ من صلاة العشاء، ويشهد لأبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ ظاهر ما عن خارجة بن حذافة، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: «إن الله عَزَّوَجَلَّ قد أمَّدكم بصلاة وهي خيرٌ لَكُمْ مِنْ حُمُرِ النَّعم، وهي الوتر، فجعلها لكم فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر» أخرجه أبو داود والحاكم وصححه، ويشهد لهما ظاهر لفظ هذا الحديث عند الترمذي وابن ماجه: «جعله الله لكم فيما بين صلاة العشاءإلى أن تطلع الفجر»، وظاهر ما أخرج إسحاق والطبراني عن عمرو بن العاص، وعقبه بن عامر، عن رسول الله ﷺ: «أن الله زادكم صلاة هي خير لكم من حُمر النعم، وهي لكم فيما بين صلاة العشاء إلى طلوع الفجر».

فإن قلت: ينبغي حمل الرواية الأولى على هاتين الروايتين بأن يجعل لفظ صلاة الملفوظ بهما مقدار فيها جمعاً بينها وبينهما.

قلت: لقائل أن يقول: لا، بل الأمر بالقلب، فإن العشاء محكم في الوقت، وصلاة العشاء محتمل له. فإنه يقال: آتيك لصلاة كذا، والمراد: آتيك لوقتها، فيحمل عليه كما هو القاعدة في ردّ المحتمل إلى المحكم عند صورة التعارض. وقد ذكر غير واحد من المشايخ نظير هذا فيما رُوي عنه ﷺ أنه قال: «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»، وأنه قال: «تتوضأ لكل صلاة». ثم في هذا الحديث دلالة على ما ذهب إليه أبو حنيفة من الوجوب، ويقوي ذلك قوله ﷺ: «الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا» رواه أبو داود والحاكم وصححه إلى غير ذلك.

حَتَّى أَنَّ الرَّجُلَ إِذا صَلَّى العِشاءَ بِثَوْبٍ ثُمَّ صَلَّى الوِتْرَ بِثَوْبٍ آخرَ، فَتَبيَّن أَنَّ الثَّوْبَ الَّذي صَلَّى العِشاءَ بِهِ كانَ نَجِساً يُعيدُ العِشاءَ دُونَ الوِتْرِ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ، خِلافاً لأبي يُوسُفَ ومحمَّد.

وَالمسْتَحَبُّ في الفَجْرِ الإِسْفارِ عِنْدَنا في الأَزْمِنَةِ كُلِّها، إلا يَوْمَ النَّحْرِ.

[م] حَتَّى أَنَّ الرَّجُلَ إِذا صَلَّى العِشاءَ بِثَوْبٍ ثُمَّ صَلَّى الوِتْرَ بِثَوْبٍ آخرَ، فَتَبيَّن أَنَّ الثَّوْبَ الَّذي صَلَّى العِشاءَ بِهِ كانَ نَجِساً يُعيدُ العِشاءَ دُونَ الوِتْرِ عِنْدَ أَبي حَنيفَةَ، خِلافاً لأبي يُوسُفَ ومحمَّد.

[ش] فإنهما قالا: يعيد العشاء والوتر جميعاً، وهذا من المصنف تصريح بأن الخلاف في إعادة الوتر في هذه الصورة من ثمرة الخلاف، وهو في ذلك موافق للكرخي، وإيضاحه أن عنده لما كان وقت الوتر وقت العشاء، فقد خرج بأدائه في الصورة المذكورة عن العهدة لإتيانه به مستجمعاً لشرائطه التي منها: الطهارة والوقت، وغاية ما فيه أنه سقط الترتيب بينه وبين العشاء بواسطة الظنّ المذكور ولا عهدة في ذلك؛ لأنه لا يقصر عن النسيان. ولو فاتته مكتوبة وصلى الوقتية في سعة من وقتها وهو ناسٍ لتلك المكتوبة ثم تذكرها بعد الفراغ من الوقتية لكان عليه قضاء الفائتة لا غير، فضلاً عما لو نسي أنه لم يصلّ العشاء فصلى الوتر بناء على أنه قد صلى العشاء ثم تذكر أنه لم يصلّ العشاء، حيث كان عليه أن يصلي العشاء لا غير، فكذا في هذه الصورة.

وعندهما: لما كان وقتا لوتر ما بعد صلاة العشاء ولم يقع العشاء صححه فقد أتى بالوتر قبل وقته، فلا يخرج بذلك عن عهدة طلب فعله، فيعيده بعد العشاء الصحيحة ليقع في وقته. وكثير من المشايخ جعل هذا الفرع فرعاً على كون الوتر واجباً عنده سنّةً عندهما.

وإذا كان الاختلاف في الوقت بناءً على الاختلاف في الوجوب والسنّية، فجَعْله فرعاً عنهما أوْلى. وإن كان الحكم لا يختلف في المعنى، وتظهر ثمرة الخلاف على هذا في فرعين آخرين أيضاً:

أحدهما: أنه إذا تذكر في صلاة الفجر أنه لم يصلّ الوتر فسدت صلاة الفجر عنده لوجوب الترتيب بينه وبينها لكونه واجباً، ولم تفسد عندهما؛ لأنّ تذكر السنّة في الفرض لا يوجب فساد الفرض.

ثانيهما: ما إذا تذكر في الوتر فريضة فائتة لم يسقط ترتيبها مع غيرها فسد الوتر عنده لما قلنا، ولم تفسد عندهما؛ لأن تذكّر الفرض في السنّة لا يبطل السنّة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَالمسْتَحَبُّ في الفَجْرِ الإِسْفارِ عِنْدَنا في الأَزْمِنَةِ كُلِّها، إلا يَوْمَ النَّحْرِ.**

[ش] بمزدلفة للحاجّ، فإن التغليس بالفجر فيها أفضل له بلا خلاف، وقال مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه: أداؤها في أوّل الوقت أفضل مطلقاً. قال في البدائع: وحدّه ما دام

....

في النصف الأوّل من الوقت، انتهى.

والحجّة لأصحابنا قوله ﷺ: «أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر» أخرجه ابن حبان في صحيحه، والترمذي، وقال: حسن صحيح. أي: صلّوا الفجر في الإسفار.

والأمر ليس بمحمول على الوجوب إجماعاً، فتعيَّن الاستحباب، ويؤكد كون المراد هذا ما في لفظ لابن حبان: «أسفروا بصلاة الفجر»، وفي لفظٍ آخر له: «فكلما أصبحتم بالصبح، فإنه أعظم لأجوركم»، وفي لفظ للطبراني: «فكلما أسفرتم بالفجر، فإنه أعظم للأجر». وأخرج البخاري ومسلم واللفظ له عن عبد الله بن مسعود، قال: ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها، إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع، وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها. وأخرج البخاري عن عبد الرحمن بن يزيد قال: خرجنا مع عبد الله إلى مكة ثم قدمنا جمعاً، فصلى الصلاتين كل صلاة وحدها بأذان وإقامة، والعشاء بينهما، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر، وقائل يقول: لم يطلع الفجر، ثم قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إن هاتين الصلاتين حُوِّلتا عن وقتهما في هذا المكان المغرب، فلا يقدم الناس جمعاً حتى يُعتموا، وصلاة الفجر هذه الساعة»، انتهى.

قال العلماء: يعني حوِّلت هاتان الصلاتان وفيهما المعتاد في كل يوم، أمّا المغرب فظاهر، وأما الفجر فلأنه غلس بها جداً كما توضحه رواية البخاري عن ابن مسعود، فلما طلع الفجر قال: إن رسول الله ﷺ كان لا يصلي هذه الساعة إلا هذه الصلاة، في هذا المكان، من هذا اليوم. ورواية لمسلم: وصلى الفجر قبل وقتها بغلس؛ لأن المراد قبل طلوع الفجر، فإنَّ ذلك ليس بجائز بإجماع المسلمين. ففي هذا دلالة واضحة على أنه ﷺ كان يسفر بالفجر دائماً، وإنما غلس بها يومئذ في ذلك المكان خاصة ليمتدّ، والله تعالى أعلم وقت الوقوف فيها.

ولا يخفى أن عبد الله بن مسعود من أصحابه ﷺ الملازمين له، فمِن غير الجائز أن يظنّ له أنه علم أنه سنته ﷺ التغليس بها في سائر الأوقات، ثم يقول: ما رأيته غلس بها أصلاً إلَّا في هذا اليوم في هذا المكان، كما أنه بعيد جداً أن يكون التغليس سنته ﷺ، ثم يخفى ذلك عليه.

ثم ما عسى أن يكون مفيد لكونه غلس بالفجر في غير هذا اليوم، في غير هذا المكان، فلعلَّ المراد به لعامله ما يكون من الظلمة في داخل الأمكنة المسقفة مع عدم المصابيح في وقت الإسفار، فإنَّ المسجد الشريف كان مسقفاً وليس به مصابيح في غالب الأحوال، وهذا مما يشهد به المشاهدة ويتعين إرادة هذا دفعاً للمعارضة، ولا سيما فيما أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان، وقال الخطابي: صحيح الإسناد عن ابن مسعود أنه ﷺ صلّى الصبح مرة بغلس ثم صلّى مرة أخرى

....

فأسفر بها، ثم كانت صلاته بعد بالغلس حتى ماتﷺ لم يعد إلى أن يسفر، فإن بناء عن هذا الحمل بعض الروايات المفيدة لتغليسه بها، فتحمل على أن ذلك كان واقعة حال تعليماً للجواز ولغيره من الأسباب.

ثم كيف لا يكون التنوير بها السنّة المستقرة لهﷺ، وقد روى ابن خزيمة في صحيحه، والطحاوي في شرح الآثار بسند صحيح عن إبراهيم النخعي: ما اجتمع أصحاب رسول اللهﷺ على شيء ما اجتمعوا على التنوير. وهو مما يفيد أن يكون التغليس الثابت مواظبتهﷺ، مراداً به ما ذكرناه.

وقد عرفت أنه لا ينافي الإسفار وأنه إذا كان المراد به ما ذكره المخالف منسوخ، كما مشى عليه الطحاوي إذ قال: فأخبر ـ يعني إبراهيم النخعي ـ أنه كان قال: قد اجتمعوا على ذلك، فلا يجوز عندنا ـ والله أعلم ـ اجتماعهم على خلاف ما قد كان رسول اللهﷺ فعله إلّا بعد نسخ ذلك وثبوت خلافه، انتهى.

تَنْبِيهٌ:

واعلم أن ظاهر أسفروا بالفجر يفيد إيقاع جميعها في الوقت الذي ينتشر فيه ضوء الفجر؛ لأنّ الصلاة اسم لمجموعها، فيقتضي إدخال مجموعها فيه، وهذا هو المشهور عن أصحابنا. وقال الطحاوي في شرح الآثار: والذي ينبغي الدخول في الفجر وقت التغليس والخروج منها في وقت الإسفار على موافقة ما روينا عن رسول اللهﷺ وأصحابه، وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمّد، انتهى. وأراد بما رواه مرويات قدمها فيها احتمال لهذا الاختيار. قال صاحب المجمع: وهو اختيار حسن، انتهى. لكن يعكر عليه أوّلاً ما رواه عن إبراهيم النخعي، فإن ظاهره يفيد التنوير بها مطلقاً، وثانياً: أن نسبة هذا القول الذي اختاره إلى أصحابنا خلاف المشهور عنهم، كما ذكرنا.

ثم في الفتاوى الخانية والبدائع: وقال الطحاوي في صلاة الفجر: يبدأ بالتغليس، ويختم بالتنوير إذا كان يريد إطالة القراءة، وإن كان لا يريد فالتنوير أفضل، انتهى. فقيَّد ذلك الإطلاق ببعض الأحوال، وهو في الجملة للتأمّل فيه محال.

تَتْمِيمٌ:

ثم في الفتاوى الخانية: وحدّ التنوير ما قال شمس الأئمة الحلواني، والقاضي الإمام أبو علي النسفي: أنه يبدأ الصلاة بعد انتشار البياض في وقت لو صلى الفجر بقراءة مسنونة ما بين أربعين

وَالإِبْرادُ بِالظُّهْرِ في الصَّيْفِ، وَتَقْديمُها في الشِّتاءِ.

وَتَأْخيرُ العَصْرِ مَا لم تَتَغَيَّرِ الشَّمْسُ، ....

آية إلى ستين آية، ورتل القراءة وفرغ من الصلاة، ثم ظهر له سهو في طهارته يمكنه أن يتوضأ ويعيد الصلاة قبل طلوع الشمس، كما فعل أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وعلى هذا ماشٍ محيط رضي الدين، والخلاصة، والكافي وغيرها. وقيل: يؤخِّرُها جداً، لأن الفساد موهوم فلا يترك المستحب لأجله. وقيل: حدّه أن يرى مواضع النبل.

قلت: ويشهد له ما أخرج الطبراني، وابن عدي عن هرمز بن عبد الرحمن: سمعت جدي رامح بن خديج يقول: قال رسول الله ﷺ لبلال: «يا بلال، نوِّر بصلاة الصبح حتى تُبصر القوم مواقع نبلهم من الإسفار». ثم كان في محيط رضي الدين وغيره: ولا يؤخرها تأخيراً يقع الشك في طلوع الشمس، والله أعلم.

[م] **وَالإِبْرادُ بِالظُّهْرِ في الصَّيْفِ، وَتَقْديمُها في الشِّتاءِ.**

[ش] لما في صحيح البخاري عن خالد بن دينار: صلّى بنا أميرنا الجمعة، ثم قال لأنس: كيف كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر؟ قال: كان رسول الله ﷺ إذا اشتدّ البرد بكّر بالصلاة، وإذا اشتدَّ الحرّ أبرد بالصلاة. والمراد بها الظهر؛ لأنها جواب السؤال عنه، وقد أفصح أنس وابن مسعود به في رواية الطحاوي.

[م] **وَتَأْخيرُ العَصْرِ مَا لم تَتَغَيَّرِ الشَّمْسُ.**

[ش] في الصيف والشتاء جميعاً، كذا في عامّة الكتب. وقال الشافعي: التعجيل أفضل مطلقاً، والحجَّة لأصحابنا عن علي بن شيبان: قَدِمنا على رسول الله ﷺ، فكان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقيّة، رواه أبو داود وسكت عليه. وما عن زيد بن عبد الله النخعي، قال: كنا جلوساً مع علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المسجد الأعظم، فجاءَ المؤذن فقال: الصلاة يا أمير المؤمنين، فقال: اجلس، فجلس ثم عاد، فقال له ذلك، ثم عاد فقال له ذلك، فقال علي: هذا الكلب يعلّمنا السنّة، فقام عليّ فصلّى بنا العصر ثم انصرفنا، فرجعنا إلى المكان الذي كنّا فيه جلوساً، فجثونا للركب لتزول الشمس للغروب نتراءاها. أخرجه الحاكم وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وهذا في حكم المرفوع لقوله: يُعَلِّمنا السنّة.

وقال الطحاوي في شرح الآثار بعد ذكر ما يفيد من المرويّات: التأخير والتعجيل. والجواب عن التعجيل، فلم يجد في هذه الآثار لما صححت وجمعت إلا ما يدل على تأخير العصر ولم يجد شيئاً منها يدل على تعجيلها إلا ما قد عارضه غيره، فاستحببنا بذلك تأخير العصر إلا أنها تصلى

....

والشمس بيضاء في وقت يبقى بعده من وقتها مدة قبل تغير الشمس، ولو خلينا والنظر لكان تعجيل الصلوات كلها في أوائل وقتها أفضل، ولكن اتباع ما رُوي عن رسول اللهﷺ ممّا تواترت به الآثار أوْلى، وقد رُوي عن أصحابه من بعده ما يدل على ذلك أيضاً، ثم ساق عدة من الآثار تفيد ذلك.

تَكْميلٌ:

ثم اختلفوا في التغير، فقيل: إذا بقي مقدار رمح لم يتغير، ودونه يتغير.

قلت: وكأن هذا القائل أخذ هذا من حالها في الطلوع، حيث كانت الصلاة مكروهة إذا طلعت الشمس ما لم ترتفع مقدار رمح أو رمحين كما تقدّم أنه أحد الأقوال وشيدناه بالسنّة حملاً للنظير على النظر، إلا أنّ عليه أن هذا لا يتمّ إذا كانت أو هناك في قوله: رمح أو رمحين للإضراب من الشارع وهو ظاهر، وإنما يتم إذا كانت للإباحة أو للشك من الراوي.

فإن قلت: كيف يتم أيضاً إذا كانت للشك من الراوي، وقد ذكرت ثمة أنه على هذا التقدير لا تحل الصلاة حتى ترتفع مقدار رمحين.

قلت: ذلك غير صائر، فإن عدم الحل هناك إنما لزم بمساعدة كون الحالة السابقة ثمة الحظر، فلم تثبت الإباحة بالشك كما بيّنّاه هناك، وهنا هذه المساعدة مفقودة، وإنما الموجود المساعدة على عدم الكراهة، فإن الحالة السابقة هنا إنما هي الإباحة، فلا نثبت الكراهة بالشك، فتأمله.

وعن إبراهيم النخعي، وسفيان، والثوري، والأوزاعي أنه يعتبر التغير في ضوئها. وبه قال الحاكم الشهيد، وعليه ظاهر ما في محيط رضي الدين، ويكره تأخيرها إلى أن تتغير الشمس بحمرة أو صفرة، انتهى.

وذكر محمد في النوادر عن أبي حنيفة، وأبي يوسف: أنه يعتبر التغير في قرص الشمس لا في الضوء الذي يكون على الحيطان. ونسبه شمس الأئمة السرخسي إلى الشعبي، ونقل في النهاية عن المحيط: وبه كان يقول مشايخ بلخ، والشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل. وإنما يعرف التغير في القرص إذا أمكن الناظر النظر إليه من غير أن يحار بصره فيه، لأنه لو كان نورها على الكمال ولم تتغير يحصل للناظر ذلك. قال في الهداية: وهو الصحيح.

ثم هل التأخير إلى هذا الوقت مكروه لا غير، أم الأداء؟ فيه خلاف سنذكره إن شاء الله تعالى عن قريب.

وَتَعْجِيلُ المغْرِبِ، ....

تَنْبِيــهٌ:

ثم هذا كله إذا كانت السماء مصحية، فإن كانت الشمس محجوبة بالغيم، فسيأتي أن المستحب تعجيلها، ونذكر وجهه إن شاء الله تعالى.

[م] وَتَعْجِيلُ المغْرِبِ.

[ش] في الصيف والشتاء كذا في عامّة الكتب، ويشهد لذلك أحاديث كثيرة منها ما قدَّمناه من الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع، ومنها ما في الصحيحين وغيرهما أيضاً عن رافع بن خديج: كنا نصلي المغرب مع رسول الله ﷺ، فينصرف أحدنا وإنه ليبصر مواقع نبله.

تَنْبِيــهٌ:

ثم التعجيل مفسّر بأن لا يفصل بين الأذان والإقامة لها عقب غروب الشمس إلا بمكة مقدار ثلاث آيات قصار أو آية طويلة أو يخطو ثلاث خطوات عند أبي حنيفة، وبجلسة خفيفة كالجلسة بين الخطبتين عندهما، ولا خلاف في المعنى في الجملة على هذا.

ثم يشهد لهذا التفسير ظاهر حديث سلمة بن الأكوع، ولا سيما عند أبي داود، حيث قال فيه: كان النبي ﷺ يصلي المغرب ساعة تغرب، إذا غاب حاجبها. ومقتضى كلام بعض المشايخ أن التعجيل هو أن لا يؤخر إلى اشتباك النجوم أخذاً مما في سنن أبي داود عن أبي أيوب، عن رسول الله ﷺ: «لا تزال أُمتي بخير» أو قال: «على الفطرة، ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم»، ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم. واشتباك النجوم: أن تظهر صغارها وكبارها حتى لا يخفى منها شيء، فهو عبارة عن كثرتها وانضمام بعضها إلى بعض.

ولا يخفى أن المراد التأخير إلى أن تشاهَد على هذه الحالة إذا لم يكن مانع من مشاهدتها كذلك وإلى الوقت الذي يظنّ فيه مشاهدتها كذلك لولا المانع.

ثم قالوا في تعليل التعجيل: لأن تأخير المغرب مكروه، فيقتضي هذا على التفسير الأوّل للتعجيل أنه إذا لم يصلّها في فور دخول الوقت كما ذكرنا، بل في ثاني الحال ولو قبل ظهور النجوم يكون تأخيراً مكروهاً. ومنهم من قيَّد ذلك بما إذا لم يكن في السفر، ولا على المائدة، ولا في يوم غيم. وفي المبسوط والبدائع: وكان عيسى بن أبان يقول: الأَوْلى تعجيلها للآثار، ولكن لا يكره التأخير مطلقاً. ألا ترى أن بعذر السفر والمرض تؤخر المغرب للجمع بينها وبين العشاء فعلاً، ولو كان المذهب كراهة التأخير مطلقاً لما أبيح ذلك بعذر المرض والسفر كما لا يباح تأخير العصر إلى أن تتغير الشمس. واحتجّ بما رُوي عن النبيّ ﷺ، أنه قال: قرأ سورة الأعراف في صلاة المغرب، انتهى.

وَتَأْخِيرُ العِشاءِ إِلى مَا قَبْلَ ثُلُثِ اللَّيْلِ مُسْتَحَبٌّ ....

قلت: كما أخرجه البخاري في صحيحه، وأبو داود في سننه، عن مروان بن الحكم، قال: قال لي زيد بن ثابت: ما لَكَ تقرأ في المغرب بقصار المفصل، وقد سمعت النبيﷺ يقرأ بطولى الطولتين؟ زاد أبو داود: قلت: ما طولى الطولتين؟ قال: الأعراف. قال: وسألت ابن أبي مليكة، فقال لي: من قِبَل نفسه المائدة والأعراف. ولم يتعقبوا ما عن عيسى بن أبان بجواب، بل في خزانة الفتاوى: واختلفوا في المغرب: هل تؤخر عن أول الوقت؟ قال بعضهم: لا، لأنه مكروه. وقال بعضهم: لا بأس إلى غيبوبة الشفق، وعليه كثير من العلماء. وقيل: هو أول مسألة خالف فيها أبو حنيفة أستاذه حماداً، انتهى.

والظاهر أن السنّة في حالة السَّعة فعلها في فور دخول الوقت كما هو التفسير السابق لتعجيلها، وإن فعلها فيما بعد إذا لم يقع في حال اشتباك النجوم يكون مباحاً غير مكروه، وفي حالة اشتباكها يكون مكروهاً إذا لم يكن لعذر، وغير مكروه إذا كان لعذر، وهذا كله بالنسبة إلى ابتداء الشروع فيها.

أما بالنسبة إلى البقاء بأن شرع في الوقت المسنون أو المباح ثم امتدَّ كونه فيها بسبب طول القراءة حتى اشتبكت النجوم، فالظاهر أنه غير مكروه، والله تعالى أعلم.

[م] **وَتَأْخِيرُ العِشاءِ إِلى مَا قَبْلَ ثُلُثِ اللَّيْلِ مُسْتَحَبٌّ.**

[ش] كذا وقع لغير واحد من المشايخ تبعاً للقدوري، وفيه إشارة إلى أنه لا يستحب تأخيرها إلى ثلث الليل، لكن المذكور في المختار، والخلاصة، والكنز، والكافي أنه يستحبّ تأخيرها إلى ثلث الليل، وقيّده في الفتاوى الخانية، والتحفة، ومحيط رضي الدين، والبدائع بالشتاء.

وأما في الصيف: والتعجيل أفضل.

ووجه الأوّل ما في صحيح البخاري في سياق حديث لعائشة رَضِيَٱللَّهُعَنۡهَا: وكانوا يصلونها فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل. وما في سنن النسائي: صلّوها فيما بين أن يغيب الشفق إلى ثلث الليل.

ووجه الثاني ما في صحيح مسلم عن أبي برزة الأسلمي: كان رسول اللهﷺ يؤخّر العشاء إلى ثلث الليل. وما فيه أيضاً وفي سنن أبي داود، والنسائي، عن ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا قال: مكثنا ذات ليلة ننتظر رسول اللهﷺ حين ذهب ثلث الليل أو بعده، فلا ندري أشيء شغله في أهله أو غير ذلك، فقال حين خرج: «إنكم تنتظرون صلاة ما ينتظرها أهل دين غيركم، ولولا أن يثقل على أُمّتي لصليت بهم هذه الساعة»، ثم أمر المؤذّن، فأقام الصلاة وصلى. وما في جامع الترمذي، وحسّنه وصححه عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: «لولا أن أشقّ على أُمتي لأمرتهم أن يُؤخِّروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه».

....

وقالوا في وجه الثالث: لأن ليالي الصيف قصار، فيغلب النوم على الإنسان، فيؤدي تأخيرها إلى تقليل الجماعة، وفي التعجيل تكثيرها.

قلت: ويطرقه أن النصوص المذكورة مطلقة في إفادة استحباب تأخيرها إلى ثلث الثلث أو نصفه مطلقاً، فلا يجوز تقييدها بمجرَّد الرأي، فإن ادّعى مدَّعٍ أن النصَّ معلل بذلك كان عليه البيان. ثم يقتضي أنه إنما يستحب التأخير في الشتاء إلى الثلث لمن يرجو تكثير الجماعة بالتأخير إليه لا مطلقاً، والتعجيل في النصف لا لمن يرجو ذلك لمن لا يرجوه وهو خلاف إطلاق هؤلاء المفصلين، اللهمَّ إلا أن يثبت أن هذا حكمه النصّ، وهي إنما تراعى في الجنس لا في كل فرد، وذلك مما يتوقَّف على وجود نصٍّ وارد في حكم كل من الفصلين.

وقد أفاد ذلك قاضي خان، حيث قال: لقولهﷺ لمعاذ: «أخِّر العشاء في الشتاء، فإنَّ الليل فيه طويل، وعجِّل في الصيف فإنَّ الليل فيه قصير» انتهى. لكن الله تعالى أعلم بثبوته.

نعم، يمكن أن يستأنس له بما في الصحيحين عن جابر أنهﷺ كان يؤخر العشاء أحياناً، ويعجّلها أحياناً؛ كان إذا رآهم اجتمعوا عجل، وإذا رآهم قد أبطؤوا أخّر. وفي لفظ للبخاري: «إذا كثر الناس عجّل، وإذا قلّوا أخِّر»، فإن ظاهر هذا أن تقديم العشاء أفضل عند اجتماع الجماعة، والتأخير أفضل عند عدم الاجتماع كما هو قولٌ عند المالكية. ثم الصيف مظنّة اجتماعهم في أول الوقت لقصر الليل فيه، والشتاء مظنّة تأخرهم عن أوَّل الوقت لطول الليل فيه.

ويحمل ما روى أبو داود، والنسائي بإسناد صحيح، والترمذي عن النعمان بن بشير، قال: أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة، صلاة العشاء الآخرة؛ كان النبيﷺ يصليها لسقوط القمر الثالثة. على أن ذلك كان في الصيف، فإنّ سقوط القمر في ثالثه من استهلاله لا يكون في ثلث الليل ولا فيما قبله بقليل. ومنهم من ذهب إلى أن علّة استحباب التأخير إلى الثلث ما فيه من قطع السَّهر المنهيّ عنه، يعني إذا لم يَكُن في خير، والسهر إنما يُفعل عادة في الشتاء لعدم المسارعة إلى النوم غالباً لطول الليالي، ولا يكاد يفعل في الصيف لمسارعة النوم إلى الناس غالباً بواسطة قصر الليالي، فلا جرم أن يؤخر العشاء في الشتاء إلى ثلث الليل لأجل قطع السهر المنهيّ عنه لتكون خاتمة أعماله العبادة، ولا تؤخر في الصيف إلى ذلك الوقت لانقطاع السَّمَر قبله بكثير.

وعلى هذا أيضاً أن يقال: إن هذا إنما يتمّ إذا ثبت اعتباره علّة لهذا الحكم شرعاً بطريق من الطرق المعتبرة، ويمكن أن يُجاب بأنه قد وجد ما يفيده وهو ما يومىء إليه ما في الصحيحين وغيرهما أنهﷺ كان يكره النَّوم قبل العشاء، والحديث بعدها.

ثم الذي يظهر أن الأوجه دليلاً أن التأخير إلى ثلث الليل ونصفه كما ذكرنا وسنذكر أيضاً عند عدم العذر مستحب في الصيف والشتاء، فلا جرم أن اختاره أكثر أهل العلم من أصحاب النبيّﷺ

وَبَعْدَهُ إِلى نِصْفِ اللَّيْلِ مُباحٌ، ....

والتابعين وغيرهم، كما ذكره الترمذي. وأما فعلها قبل ثلث الليل، فجائز غير مكروه، وهو من المجوزات التي يحمل عليها ما رُوي عنهﷺ من التقديم في أوَّل الوقت جمعاً بينه وبين النصوص الصريحة الصحيحة قولاً وفعلاً في التأخير إلى ثلث الليل ونصفه.

تَنْبِيهٌ:

وهذا كله إذا كانت السماء مصحية، فإن كانت مغيمة فسيأتي أن المستحب تعجيلها قبل الوقت المستحب المذكور، ونذكر ما ذكروه في وجهه، والله أعلم.

[م] **وَبَعْدَهُ إِلى نِصْفِ اللَّيْلِ مُباحٌ.**

[**ش**]الظاهر من السياق أن الضمير المجرور في بعده راجع إلى ما قبل ثلث الليل إلى نصف الليل جائز غير مستحب ولا مكروه، وقد عرفت أن الأوجه أن الاستحباب محقق في التأخير إلى ثلث الليل صيفاً وشتاء عند عدم العذر، وإنما الكلام فيما قبله أو في تقييد ذلك بالشتاء، بل وإن الأوجه أيضاً أن الاستحباب مستمر في التأخير إلى نصف الليل كما يفيده بعض ما رويناهُ، وما في صحيح البخاري عن أنس، قال: أخَّر النبيّﷺ صلاة العشاء إلى نصف الليل ثم صلّى، ثم قال: «قد صلّى الناس وناموا، أما إنكم في صلاة ما انتظرتموها»، ويحققه ما رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وليس له علة أن رسول اللهﷺ قال: «لولا أن أشقّ على أُمتي لفرضت عليهم السواك مع الوضوء، ولأخَّرت العشاء إلى نصف الليل»، وما في سنن أبي داود، وابن ماجه، ومسند أحمد عن أبي سعيد الخدري، قال: صلَّينا مع رسول اللهﷺ صلاة العتمة، فلم يخرج حتى مضى نحوٌ من شطر الليل، فقال: «خذوا مقاعدكم»، فأخذنا مقاعدنا فقال: «إن الناس قد صلوا وأخذوا مضاجعهم، وإنكم لن تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة، ولولا ضعف الضعيف وسقم السقيم لأخَّرت هذه الصلاة إلى شطر الليل». ولفظ أبي داود: وزاد أحمد: «وحاجة ذي الحاجة». فلا جرم أنَّ في خزانة الأكمل: والمستحب إلى نصف الليل، فيحتاج القول بأن التأخير عن الثلث إلى النصف مباح بالمعنى الذي ذكرناه إلى جواب عن هذه النصوص المفيدة لقدر زائد على ذلك، وهو الاستحباب.

وأما صاحب التحفة، حيث قال: ويُكره التأخير إلى نصف الليل؛ فهو إلى الجواب عنها أحوج ولا محيص لكِلَا الفريقين عن هذا ما لم يثبت كون النصوص المفيدة لاستحباب التأخير معلَّلة بما في التأخير من تكثير الجماعة أو قطع السهر المنهي عنه، أو من كليهما، وأنهما مفقودان بعد مضيّ الثلث، وأنه لا يعرى عن تأمّل في خطابهﷺ أصحابه بعد صلاته بهم إيّاها شطر الليل، بقوله: «أما إنكم في صلاة ما انتظرتموها» ونحو ذلك إشارة إلى أن العلّة في استحباب التأخير إلى

وَبَعْدَهُ إلى طُلُوعِ الفَجْرِ مَكْروهٌ، إذا كانَ لِغيرِ عُذْرٍ.

وَأَمَّا في الوِتْرِ، إِذا كانَ لا يَثِقُ بِالانْتِباهِ أَوْتَرَ قَبْلَ النَّوْمِ. وَإِنْ كانَ يَثِقُ، فَتَأْخيرهُ إلى آخِرِ اللَّيْلِ أَفْضَل.

ذلك الوقت ما في التأخير إليه من انتظار الصلاة، ومنتظر الصلاة في صلاة، وقد ذهب إلى هذا الخطابي وغيره.

ثم يحتاج القائل بالكراهة بعد تمام ذلك إلى بيان ما يثبتها، فإنَّ الأصل خلافها، ولعلَّه حينئذ يقول: ترك المسارعة إلى أداء العبادة مع[1] وذلك من تقليل الجماعة عادة، لكن فيه ما فيه ولا سيما إذا أجرى القول بكراهة التأخير إلى النصف على إطلاقه، والله تعالى أعلم.

[م] وَبَعْدَهُ إلى طُلُوعِ الفَجْرِ مَكْروهٌ، إذا كانَ لِغيرِ عُذْرٍ.

[ش] أي: وتأخير العشاء إلى زمان بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر مكروه إذا كان عن غير عذر. قالوا: لأنه ليس فيه مسارعة إلى العبادة ولا تكثير الجماعة، ولا قطع السهر المنهيّ عنه لانقطاع قبله. وهل هي كراهة تنزيهية أو تحريمية؟ فذكر في القنية: أنها تحريمية. وكلام الطحاوي يشير إلى أنها تنزيهية، وهو الأظهر، فإنه في شرح الآثار بعد أن ذكر من الآثار في وقتها ما ذكر، قال: فثبت بتصحيح هذه الآثار أنَّ أوّل وقت العشاء الآخرة من حين يغيب الشفق إلى أن يمضي ثلث الليل كله، ولكنه على أوقات ثلثه، فأما من حين يدخل وقتها إلى أن يمضي ثلث الليل، فأفضل وقت صلِّيت فيه، وأما ما بعد ذلك إلى أن يتم نصف الليل، ففي الفصل دون ذلك. وأما ما بعد نصف الليل، ففي الفصل دون كل ما قبله، انتهى.

نعم، كما قال النووي: لم يقل أحد من العلماء أن تأخيرها إلى ما بعد نصف الليل أفضل. ثم إنما وقع تقييد كراهة تأخيرها إلى ما بعد النصف بكونه بغير عذر؛ لأنه لو أخَّرها إلى ما بعد النصف بعذر لا يُكره.

[م] وَأَمَّا في الوِتْرِ، إِذا كانَ لا يَثِقُ بِالانْتِباهِ أَوْتَرَ قَبْلَ النَّوْمِ. وَإِنْ كانَ يَثِقُ، فَتَأْخيرهُ إلى آخِرِ اللَّيْلِ أَفْضَل.

[ش] لقولهﷺ: «من خاف أن لا يقوم من آخر الليل، فليوتر أوّله. ومن طمع أن يقوم آخره، فليوتر آخر الليل، فإنَّ صلاة آخر الليل مشهودة وذلك أفضل» رواه مسلم، وأحمد، والترمذي وغيرهم. وأسند الإمام أبو حنيفة، وابن أبي شيبة عن أبي مسعود الأنصاري أنه قال: أَوْتر رسول اللهﷺ أَوَّل الليل، وآخره، وأوسطه ليكون واسعاً على المسلمين أيُّ ذلك أخذوا به كان صواباً؛ غير

---

(1) غير واضحة في المخطوطة.

وَإِذا كانَ في يَوْمِ غَيْمٍ، فَالمستَحَبُّ في الفَجْرِ وَالظُّهْرِ وَالمغرِبِ تَأْخِيرُها؛ يَعْني: عَدَمَ التَّعْجيلِ.

أن من طمع بقيام الليل فليجعل وتره في آخر الليل، فإن ذلك أفضل.

[م] وَإِذا كانَ في يَوْمِ غَيْمٍ، فَالمستَحَبُّ في الفَجْرِ وَالظُّهْرِ وَالمغرِبِ تَأْخِيرُها؛ يَعْني: عَدَمَ التَّعْجيلِ.

[ش] يعني: ما تقدّم بالنسبة إلى الصلوات الخمس كان فيما إذا كانت السماءُ مصحية غير محجوبة بسحاب في أوقاتها، فأمّا لو كانت محجوبة فيها بسحاب فصلاة الفجر باقية على حكمها السابق من استحباب الإسفار بها لإطلاق ما تقدّم من الأمرِ بالإسفار بها، اللهمَّ إلَّا للحاج بمزدلفة، فإنه مستثنى من هذا الإطلاق، وإنما لم ينصّ المصنف عليه هنا اعتماداً على ما سبق من أن المستحب الإسفار بها في الأزمنة كلها، إلّا بمزدلفة.

وأمّا صلاة الظهر والمغرب، فقالوا: المستحب فيهما التأخير خوفاً من أن يقعا بسبب تعجيلهما قبل الزوال وقبل الغروب، فخصَّصوا بهذا الإطلاق ما كان لهما من الحكم في الشتاء، وهو التعجيل، وفي مساعدة الدليل على ذلك مطلقاً تأمّل.

وقد روى ابن سعد بإسناده أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وصَّى ابنه عبد الله عند موته، فقال له: يا بنيَّ! عليك بخصال الإيمان، قال: وما هي؟ قال: الصوم في شدّة الحرّ أيام الصيف، وقتل أعداء الله بالسيف، والصبر على المصيبة، وإسباغ الوضوء في اليوم الشاتي، وتعجيل الصلاة في يوم الغيم، وترك ردغة الخبال. قال: فقال: وما ردغة الخبال؟ قال: شرب الخمر.

وروى محمد بن نصر المروزي في كتاب الصلاة له بإسناد فيه ضعف، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «ستّ من كنَّ فيه بلغ حقيقة الإيمان»، فذكر منها: «وابتدار الصلاة في اليوم الدجن»، والدَّجْنُ: إلباس الغيم السماء، وقد دَجُنَ يومنا يدجُن ـ بالضم ـ دَجْناً ودُجُوناً، كذا في الصحاح. وكل من هذين الإطلاقين كما يتناول الظهر يتناول غيرها من الصلوات النهارية. ثم مثله ممّا لا يجوز الاسترواح إليه في فضائل الأعمال، ولا سيما وقد تأيَّد بما سنرويه من سنن ابن ماجه، ومصنف ابن أبي شيبة.

ثم كان المصنف يريد بتفسير التأخير بعدم التعجيل أن لا يفرط في التأخير حى يقع في الوقت المكروه، وفيما بعد الوقت في الظهر والفجر، وإلا فمعلوم أن التأخير عدم التعجيل، كما أن التعجيل عدم التأخير، فالأمر بأحدهما أمر بالآخر، وإنما هنا تأخير دون تأخير.

وأما العصر والعشاء، فقد أشار المصنف إلى ما هو المستحب فيها، بقوله:

وَفي العَصْرِ وَالعِشاءِ تَعْجِيلُها.

أَمَّا الأَوْقاتُ الَّتي تُكْرَهُ فِيها الصَّلاةُ، فَخَمْسَةٌ، ثَلاثَةٌ مِنْها يُكْرَهُ فيها الفَرْضُ وَالتَّطَوُّعُ، وَذَلِكَ عِنْدَ طُلوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِها، إِلَّا عَصْرَ يَوْمِهِ وَوَقْتُ الزَّوالِ.

[م] **وَفي العَصْرِ وَالعِشاءِ تَعْجِيلُها.**

[ش]أي: والمستحب في يوم الغيم تقديم كل واحد من هاتين الصلاتين على وقتها المستحب فعلهما فيه في هذا الزمان لولا وجود هذا العارض. أما العصر قليلاً يقع في الوقت المكروه وهو تغيُّر الشمس، وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت؛ لأن الظهر قد أُخِّرت في هذا اليوم.

قلت: وتقدَّم ما يفيده أثراً وخبراً. وفي سنن ابن ماجه، ومصنف ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن بريدة الأسلمي، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزوة، فقال: «بكِّروا بالصلاة في يوم الغيم، فإنه مَنْ فاتته صلاة العصر فقد حَبِط عمله».

وأما العشاء، ففي البدائع: لئلا يقع بعد انتصاف الليل. وفي محيط رضي الدين: لئلا يقع مطراً وثلج مانع من الجماعة. والأوَّل يعمّ المنفرد والمصلي بجماعة، والثاني يخصّ المصلي بجماعة في المسجد. ثم إذا أردت الضابط يوم الغيم، فكل ما في اسمها عين تعجل، وما لا فلا.

هذا وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يؤخر يوم الغيم الجميع؛ لأنه أقرب إلى الاحتياط، فأداء الصلاة في وقتها أو بعده يجوز لا قبل الوقت، كذا في الكافي وغيره، وهو أوجه مما في البدائع.

وروى الحسن عن أبي حنيفة التأخير في الصلوات كلها في جميع الأوقات والأحوال، وهو اختيار الفقيه الجليل أبي أحمد العياضي، وعلّل وقال: إنّ في التأخير تردداً بين وجهي الجواز والفساد، وكان التأخير أوْلى، انتهى. فإنّ جريان هذا التعليل عند انتفاء اشتباه الحال في الصلوات، ولا سيما النهاريات ممنوع مع ما في البعض من المخالفة للمسموع، والله تعالى أعلم.

[م] **أَمَّا الأَوْقاتُ الَّتي تُكْرَهُ فِيها الصَّلاةُ، فَخَمْسَةٌ.**

[ش]وهو في هذا موافق لمحيط رضي الدين، وسيذكر المصنف سبعة أخرى على ما في بعضها، وفي أواخر فصل ما يكره فعله في الصلاة وقت آخر، وسلف له من قريب وقت آخر أيضاً.

ويذكر العبد الضعيف غفر الله تعالى له بعد الفراغ من هذه الإثني عشر وقت أحد عشر وقتاً آخر غيرها، ويذكر في غضون ذكرها هذين الوقتين الآخرين مع التنبيه عليهما، فتكمل العدّة خمسة وعشرين، والله الموفق لصوب الصواب في تحريرها والمعين.

[م] **ثَلاثَةٌ مِنْها يُكْرَهُ فيها الفَرْضُ وَالتَّطَوُّعُ، وَذَلِكَ عِنْدَ طُلوعِ الشَّمْسِ وَعِنْدَ غُرُوبِها، إِلَّا عَصْرَ يَوْمِهِ وَوَقْتُ الزَّوالِ.**

....

[ش]والأَوْلى أن يقول: وتلك، يعني: الأوقات الثلاثة. ووقت الاستواء مكان الزوال، كما ذكره الجمّ الغفير، وكما هو مقتضى الدليل بخلاف الزَّوال، فإنه يحتاج إلى التأويل؛ لأن وقت الزوال لا تكره فيه الصلاة إجماعاً، وقد وقع مثل هذا في المختار أيضاً، وهو مساهلة في التعبير.

ثم المصنف موافق لمحيط رضي الدين في هذه العبارة ـ أعني قوله: (يكره فيها الفرض والتطوّع)، ثم استثناء عصر اليوم من وقت الغروب، وهو يفيد أن أداء عصر اليوم في وقت غروب شمسه جائز غير مكروه، وقد صرَّح به في المحيط أيضاً، وفي الإيضاح ونسباه إلى مشايخنا، فقالا: والعبارة للمحيط. قال مشايخنا: التأخير إلى هذا الوقت مكروه، فأما الأداء فغير مكروه؛ لأنه مأمور به.

قال الشيخ حافظ الدين في الكافي: ولا يستقيم إثبات الكراهة للشيء مع الأمر به. وقيل: الأداء مكروه أيضاً، انتهى. وعلى هذا مشى في شرح الطحاوي، والتحفة، والبدائع، والحاوي وغيرها، على أنه المذهب من غير حكاية خلاف، وهو الأَوْجه.

أما الجواز، فلِما تقدَّم من قوله ﷺ: «وقت صلاة العصر ما لم تغرب الشمس، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر».

وأما الكراهة، فلحديث عقبة بن عامر في صحيح مسلم وغيره: ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، وأن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تَضَيَّفُ الشمس للغروب حتى تغرب؛ أي: وحين تميل للغروب. وفي البدائع: وقد ورد وعيد خاص في أداء صلاة العصر في هذا الوقت، فذكر ما روى مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، عن أنس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تلك صلاة المنافق، يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقر أربعاً لا يذكر الله فيها إلا قليلاً» لفظ مسلم. ولفظ أبي داود: «تلك صلاة المنافقين، تلك صلاة المنافقين، تلك صلاة المنافقين؛ يجلس أحدهم حتى إذا اصفرَّت الشمس وكانت بين قرني الشيطان أو على قرني الشيطان، قام» الحديث، وعدم استقامة إثبات الكراهة للشيء مع الأمر به ممنوع إطلاقه.

ثم ظاهر العبارة المذكورة في الكتاب أنه يجوز قضاء الفرائض في هذه الأوقات مع الكراهة، وليس كذلك؛ بل لا يجوز أصلاً كما أطبق عليه أهل المذهب، منهم صاحب الحاوي، والشيخ رضي الدين في المحيط. وكذا ظاهر العبارة المذكورة يفيد جواز النوافل كلها مع الكراهة في هذه الأوقات أيضاً، لكن صرَّح في المحيط بأنه لا يجوز أيضاً في هذه الأوقات قضاء النوافل التي هي سنّة كركعتي الفجر؛ لأن القضاء لزمه كاملاً، لأن السنن شرعت لصفة الكمال، والمؤدي في الناقص ناقص، والكامل لا يتأدى بالناقص.

وَرُوِيَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ: أَنَّه يجوزُ التَّطَوُّعُ وَقْتَ الزَّوالِ يَوْمَ الجُمُعَةِ. وَلا يُصَلِّي فِيها صَلاةَ الجَنازَةِ، ....

نعم صرَّح فيه بأنه لو شرع في النافلة في هذه الأوقات ثم قطعها حتى لزمه القضاءُ في الرواية المشهورة فقضاها في وقت مكروه جاز، وقد أساء خلافاً لزفر؛ لأنه لو أتمَّها في وقت مكروه جاز؛ لأن القضاء مثل الأداء. لكن عزى هذا الناطفي في هدايته إلى شرح اختلاف زفر ويعقوب وأبي يوسف، ثم قال: وعن أبي يوسف في رواية أخرى: أنه لا يجوز القضاء إلا في وقت يحلّ فيه الأداء، انتهى. وهو أشبه.

ونصَّ في المحيط أيضاً، وفي التحفة والزاد على أنه لا يجوز في هذه الأوقات قضاء الواجبات كسجدة التلاوة التي وجبت بالتلاوة في وقت غير مكروه، والوتر، ووَجهه ظاهر. وإلى هذا كله أشار في الحاوي أيضاً، حيث قال بعد ذكر هذه الأوقات الثلاثة: ثم من الصَّلوات والسجدات ما لا يجوز فيه أصلاً، كقضاءِ الفوائت، وصلاة الفجر عند الطلوع. ومنها ما هو جائز مع الكراهية كصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة، والصلاة المنذورة والنوافل اللاتي صادفها الحضور، والتلاوة، والنذر والشروع فيها، وصلاة العصر عند الغروب، والأوْلى تأخير الجميع عنها إلا صلاة الجنازة وعصر يومه، فإنَّهما يعجلان مع الكراهية خوفاً عمّا هو أشدّ منهما، انتهى.

وصرَّح في المحيط وغيره بعدم جواز ركعتي الطواف في هذه الأوقات، وهو متجه حسن. وأشار إلى جواز المنذورة مع كون الأفضل أن يقطعها ويؤديها في وقت مباح. وقيَّده في شرح الطحاوي والتحفة بما إذا أوجبها على نفسه فيها، كما أوجدناك من الحاوي كذلك. أما إذا نذر مطلقاً أو في غيرها لا يجوز، وهو أوجه، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ أَبِي يُوسُفَ: أَنَّه يجوزُ التَّطَوُّعُ وَقْتَ الزَّوالِ يَوْمَ الجُمُعَةِ.**

[ش] وقال للناس بلوى في تحية المسجد يوم الجمعة، ويشهد له ما في مسند الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي هريرة؛ أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس، إلا يوم الجمعة.

وأجيب بأن حاصلة أنه نهي مقيَّد بكونه في غير يوم الجمعة، فتقدم عليه حديث عقبة الماضي المعارض له فيه؛ لأنه محرم. وعليه أن يقال في مثله: يجب حمل المطلق على المقيّد لاتحادهما حادثة وحكماً، ولا مخلص إلا بأن يقال: هذه الزيادة شاذّة كما أجاب به غير واحد، فلا يتقيد بها الخبر المشهور؛ غير أن دعوى الشذوذ قد تقع المناقشة فيها، فلا جرم أن في الحاوي: وعليه الفتوى.

ثم قد عرفت أن المراد بوقت الزوال وقت الاستواء تسميةً له به لقربه منه توسعاً؛ إذ لا خلاف في جواز التنفّل وقت الزوال في سائر الأيام كما الحديث مفصح به.

[م] **وَلا يُصَلِّي فِيها صَلاةَ الجَنازَةِ.**

وَلا يَسْجُدُ للتِّلاوَةِ، وَلا للسَّهْوِ، وَلَوْ قَضَى فِيها فَرْضاً يُعِيدُها.

[ش] أي: لا يصلّي في هذه الأوقات الثلاثة صلاة الجنازة؛ لحديث عقبة الماضي أن المراد بقوله: وأن نقبر فيها موتانا: الصلاة عليهم، بدليل ما أخرج ابن شاهين في كتاب الجنائز عنه: نهانا رسول الله ﷺ أن نصلي على موتانا عند ثلاث: عند طلوع الشمس... الحديث.

قلت: فانتفى ما في شرح صحيح مسلم للنووي، قال بعضهم: المراد بالقبر صلاة الجنازة. وهذا ضعيف؛ لأن صلاة الجنازة لا تُكره في هذا الوقت بالإجماع، فلا يجوز تفسير الحديث على مخالف الإجماع.

ثم في محيط رضي الدين: وقيل في صلاة الجنازة: الأفضل أن يؤدِّيها إذا حضرت، ولا يؤخّرها؛ لقوله ﷺ: «ثلاث لا يؤخرن»، وذكر منها: «الجنازة إذا حضرت»، ولأن وقت وجوبها وقت حضور الجنازة، فمتى حضرت الجنازة في وقت مكروه وجب أداء الصلاة فيه بمنزلة أداء العصر في وقت مكروه، انتهى. ووافقه على هذا في التحفة من غير ذكر قبل بعد تصريحها بجوازها مع الكراهة كما صرَّح به في الكافي وغيره، وأوقفناك عليه من الحاوي أيضاً، وحينئذ فلا إشكال فيما في خزانة الأكمل والخلاصة: فإن صلّوها لم يكن عليهم الإعادة، والحديث المذكور رواه الحاكم وصححه من حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه ﷺ قال له: «يا علي! ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا أتت، والجنازة إذا حضرت، والأيِّم إذا وجدت له كفؤاً».

هذا ولقائلٍ أن يقول: هذا الحديث غير مكافىء لحديث النهي في قوة الثبوت، قال الترمذي: لا أرى إسناده متصلاً، وقال في جامعه بعد روايته له: حديث حسن غريب. بل قضى شيخنا الحافظ على إسناده بالضعف، وإذا لم يكافئه لا يكون معارضاً له، فتغير العمل بحديث النهي والتأمّل في هذا المقام محال.

[م] وَلا يَسْجُدُ للتِّلاوَةِ.

[ش] في هذه الأوقات الثلاثة أيضاً، لأنها في معنى الصلاة، فكانت داخلة تحت النهي عن الصلاة في هذه الأوقات معنى.

[م] وَلا للسَّهْوِ.

[ش] أي: ولا للسهو في هذه الأوقات أيضاً، حتى لو سهى في الصبح فطلعت الشمس بعد السلام أو في قضاء فائتةٍ بعد العصر، فاحمرَّت الشمس عقب السلام سقط عنه سجود السهو لأنه لجبر النقصان المتمكن في الصلاة، فجرى ذلك مجرى القضاء، وقد وجب ذلك كاملاً، فلا يتأدَّى بالناقص.

[م] وَلَوْ قَضَى فِيها فَرْضاً يُعِيدُها.

وَإِنْ تَلا فِيها آيَةَ السَّجْدَةِ، فَالأَفْضَلُ أَنْ لا يَسْجُدَها، وَإِنْ سَجَدَها لا يُعِيدُها.

وَأَمَّا الوَقْتانِ، فَيُكْرَهُ فِيهما التَّطَوُّعُ، وَهُما مَا بَعْدَ طُلوعِ الفَجْرِ إلى أَنْ تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، إلَّا سُنَّةَ الفَجْرِ وَما بَعْدَ صَلاةِ العَصْرِ إلى غُرُوبِ الشَّمْسِ، ....

[ش]أي: ولو قضى في هذه الأوقات الثلاثة فريضة فائتة وجب عليه أن يعيدها في غير هذه الأوقات لأنها وجبت في ذمته كاملة، فلا يسقط بقضائها ناقصة، وقد أسعفناك بما ألحق بها في هذا المعنى من واجب وسنّة وغيرهما على ما فيه من وفاق وخلاف.

[م] **وَإِنْ تَلا فِيها آيَةَ السَّجْدَةِ، فَالأَفْضَلُ أَنْ لا يَسْجُدَها.**

[ش]فيها، بل يؤخّر سجودها إلى وقت مباح؛ لأنه واجب أداؤها مطلقاً، فلا يتصوّر تفويتها عن الوقت، فأداؤها على الوجه الأكمل أفضل.

[م] **وَإِنْ سَجَدَها لا يُعِيدُها.**

[ش] أي: وإن سجدها في الأوقات المذكورة لا يجب عليه إعادتها في غيرها، وكذا هذا الحكم في حق سامعها؛ لأنه لما خُوطِب عند التلاوة أو السماع بأدائها موسعاً كان من ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو أُدِّيَ عندها، بخلاف ما إذا تُليت وسُمعت في وقت غير مكروه، فإنّ الخطاب لم يتحقق بأدائها في وقت مكروه موسعاً، فلا يجوز قضاؤها في وقت مكروه حينئذ.

[م] **وَأَمَّا الوَقْتانِ.**

[ش]الباقيان من الأوقات الخمسة المذكورة آنفاً.

[م] **فَيُكْرَهُ فِيهما التَّطَوُّعُ.**

[ش]سواء كان مبتدأ لا سبب له أو كان له سبب حتى صار سنّة، كتحية المسجد أو واجباً كالصلاة المنذورة وركعتي الطواف، وقضاء ما أفسده من نقل شرع فيه في وقت مستحب، وممَّا وقع التصريح فيه بكراهة هذه الجملة في هذين الوقتين: التحفة ومحيط رضي الدين. ونصَّ قاضي خان وصاحب الخلاصة: على أنها لا تجوز. ولعلَّ المراد أنها لا تحلّ، فلا خلاف في المعنى حينئذٍ؛ لأن الكراهة كراهة تحريم كما هو ظاهر الدليل كما سيأتي. ولا يكره فيهما الفرائض ـ يعني الفوائت ـ وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة. ولا حاجة إلى قوله ـ يعني الفوائت ـ لأن الفجر الوقتي غير متوهم كراهته في وقته قطعاً، وبقية الفرائض المكتوبة لا يتأتى فعلها في هذين الوقتين غير فوائت، كما لا يخفى.

[م] **وَهُما مَا بَعْدَ طُلوعِ الفَجْرِ إلى أَنْ تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ، إلَّا سُنَّةَ الفَجْرِ وَما بَعْدَ صَلاةِ العَصْرِ إلى غُرُوبِ الشَّمْسِ.**

....

[ش] ففي الصحيحين وغيرهما عن ابن عباس ـ واللفظ للبخاري ـ: شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر؛ أن رسول اللهﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب. وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري: قال رسول اللهﷺ: «لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس». وفي الصحيحين أيضاً عن حفصة، قالت: كان رسول اللهﷺ إذا طلع الفجر لا يصلّي إلا ركعتين خفيفتين. وفي معجم الطبراني الوسط عن عبد الله بن عمر، قال: قال رسول الله (ص: «لا صلاة بعد الفجر إلا الركعتين قبل صلاة الفجر». وحكى النووي على كراهة صلاة لا سبب لها في هذين الوقتين إجماع الأُمة.

ثم قال مشايخنا: ولما كان النهي هنا ورد لا لمعنى في الوقت، بل المعنى في غيره، وهو جعل كل الوقت مشغولاً بفرض الوقت؛ لأن ثواب الفرض أعظم، فكان صرف كل الوقت إليه أهم لم يظهر النهي في حق مثله من الفروض، ولا فيما وجب لعينه ـ كسجدة التلاوة ـ وظهر في حق التطوع وكان مكروهاً، سواء كان باقياً على صرافته أو صار سنّة أو واجباً؛ لأن خروجه إلى حدّ الاستنان بخصوص طلب من الشارع كما في تحيّة المسجد أو إلى حدّ الوجوب بسبب من جهته كما في النذر، وهو إيجاب الناذر على نفسه ذلك، أو لوجوبٍ لغيره من الشارع كما في ركعتي الطواف وهو حتم به، أو لصيانة ما أدى عن البطلان في قضاء ما أفسده من نفل شرع فيه في وقت مستحب لا يخرجه عن النفلية في نفسه فيما يرجع إلى الوقت، والنفل دون الفرض، فلا يلحق به.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولا يعرى بعض هذه الجملة عن تأمّلٍ وبحث، وقد أشار إليه شيخنا في فتح القدير، فليراجع.

ويشهد للقول بكراهة ركعتي الطواف وما أشبهها في هذين الوقتين أيضاً ما أخرج الطحاوي في شرح الآثار عن معاذ بن عفراء أنه طاف بعد العصر أو بعد صلاة الصبح ولم يصلّ، فسُئِل عن ذلك؟ فقال: نهى رسول اللهﷺ عن صلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وعن صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس.

ثم هنا إشكال؛ لأن الإشكال الأول: أن عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن النبيَّﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر إلا والشمس مرتفعة، رواه أبو داود، وصحَّحه ابن حبان، وعزاه أيضاً بعضهم إلى سنن النسائي بلفظ: إلا أن تكون الشمس بيضاء نقية مرتفعة، فهذا يفيد عدم آخر لكراهة الصلاة بعد صلاة العصر على العموم على خلاف ما عليه جماهير العلماء.

ولا محيص عن هذا إلا أن ثم أن يقال: هذه الزيادة شاذَّة مخالفة لعامَّة ظاهر الأحاديث الصحيحة في تعميم النهي من حين صلاة العصر إلى الغروب، فلا يترك بها العمل بظاهر إطلاق الأحاديث المذكورة وعمومها، ولا سيما وقد تأيد باشتداد إنكار عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لها حتى كان يضرب

....

عليها، ولم يُنقل عن أحد من الصحابة مخالفته في ذلك؛ ففي صحيح مسلم: قال ابن عباس: وكنت أضرب مع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الناس عليها. وفي بعض النسخ: أصرف الناس عليها. قال النووي: وكلاهما صحيح، ولا منافاة بينهما، فكان يضربهم عليها في وقت، ويصرفهم عنها في وقت من غير ضرب، أو يصرفهم مع الضرب، ولعله كان يضرب من بلغه النهي، ويضرب من لم يبلغه من غير ضرب، انتهى.

وفي شرح الآثار للطحاوي بسنده أن رافع بن خديج قال: فاتتني ركعتان، فقمت أقضهما، وجاءني عمر ومعه الدِّرة، فلما سلَّمت قال: ما هذه الصلاة؟ فقلت: فاتتني ركعتان فقمت أقضيهما، فقال: ظننتك تصلي بعد العصر، ولو فعلت ذلك لفعلت بك وفعلت. وعن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: أمرني عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أضرب مَن كان يصلي بعد العصر ركعتين. فحلَّ محل الإجماع.

الإشكال الثاني: أن قيس بن عمر قال: رأى رسول الله ﷺ رجلاً يصلي بعد صلاة الصبح ركعتين، فقال رسول الله ﷺ: «صلاة الصبح مرتين؟!»، فقال الرجل: لم أكن صليت الركعتين اللتين قبلهما فصلَّيتهما الآن، فسكت رسول الله ﷺ. رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي ولفظه: خرج رسول الله ﷺ، فأُقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، ثم انصرف النبي ﷺ، فوجدني أصلي قال: «مهلاً يا قيس، أصلاتان معاً»؟ قلت: يا رسول الله! إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: «فلا إذن»، فهذا منه ﷺ.

وكذا سكوته دليل واضح على عدم كراهة قضاء ركعتي الفجر بعد صلاة الفجر، فكما قلتم بجواز قضاء الفرائض من غير كراهة في هذا الوقت لِـمَا ذكر من المعنى، فقولوا بجواز قضاء سنّة الفجر بعد صلاته من غير كراهة لهذا الحديث، فإذا دفع بأنّ إسناده ليس بمتصل، فإن محمد بن إبراهيم التيمي راويه لم يسمع من قيس كما ذكر الترمذي، فقد يقال: محمد المذكور ثقة أخرج له الأئمة الستّة، فلا يضرّ عدم سماعه من قيس على أصولكم؛ لكونه مرسل الثقة عندكم.

نعم، يمكن الجواب بأنه معارض بما عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «من لم يصلِّ ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس» رواه الترمذي، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين.

فإنه لو كان القضاء بعد صلاة الصبح غير مكروه ما أمرتنا خيرهما إلى ما بعد طلوع الشمس لما فيه من التأخير حينئذ عن أول وقت الإمكان بلا ضرورة، وهو خلاف المعهود من الشارع. ثم تتقدم هذه الاستمالة على الحظر معنى وموافقته للخاطر العام على ذلك.

وغاية ما في هذا أن سنّة الفجر إذا فاتت وحدها تقضى بعد طلوع الشمس ـ كما هو قول محمد ـ

وَما بَعْدَ غُروبِ الشَّمْسِ أَيْضاً يُكْرَهُ لِتَأْخيرِ المغْرِبِ.

ولا بأس بذلك.

ثم هنا تنبيهات:

أحدها: قول المصنف: (إلى أن ترتفع الشمس) غلط بالنسبة إلى الفرائض، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة، فإنّ الفرائض وقتية كانت كما في الفجر أو فائتة كما في سواها لا تصح عند طلوع الشمس، فضلاً عن أن تصح مع الكراهة، فضلاً عن أنها لا تكره. وأما صلاة الجنازة وسجدة التلاوة، فقد تقدَّم أنهما يُكرهان عند طلوع الشمس. والصواب كما ذكره غيره أن يقال: إلى طلوع الشمس.

ثانيها: أن من المشايخ، كصاحب الحاوي وصاحب البدايع من يجعل هذا وقتين، أحدهما بعد طلوع الفجر، والثاني إلى صلاة الفجر.

وثانيهما: ما بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس. ويظهر أن التحقيق هو الأوّل، فإن الظاهر أن كراهة غير المكتوبات وسنّة الفجر فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس إنما هي للوقت باعتبار معنى في غيره كما ذكرنا لا مدخل لفعل صلاة الفجر في ثبوتها، وإلا لم يكره ما سوى المذكورات قبله.

نعم ما سوى المكتوبات، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة من الصلوات في الزمان الذي بعد صلاة العصر إلى حالة تغيّر الشمس لفعل صلاة العصر مدخل في حصول الكراهة لتلك، بدليل أن فعل شيء منها قبل صلاة العصر حالة ابيضاض الشمس لا يكره مطلقاً، حتى إنه ينشأ عنه كراهة التطوّع بعد العصر المجموعة إلى الظهر في وقت الظهر بعرفات فيما يظهر، ولم أقف على التصريح به لأحد من أهل المذهب.

ثالثها: إنما لا يكره الفائتة، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة فيما بعد صلاة العصر إلى أن تتغيَّر الشمس لا إلى غروبها، بل لا يجوز الفائتة حالة تغيُّر الشمس، ويكره صلاة الجنازة، وسجدة التلاوة حينئذٍ، فجعل المصنف الغاية غروب الشمس غلط أيضاً، فتنبَّه له.

[م] وَما بَعْدَ غُروبِ الشَّمْسِ أَيْضاً يُكْرَهُ لِتَأْخيرِ المغْرِبِ.

[ش] أي: وهنا وقت آخر سادس لما تقدم من الأوقات يُكره فيه التنفل، سواء كانت النافلة لها سبب؛ كالمنذورة، وركعتي الطواف، وتحية المسجد، أو لم يكن لها سبب وهو ما بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب، قالوا: لما فيه من تأخير المغرب، وهو مكروه.

ثم على هذا أكثر أهل العلم، منهم أصحابنا، ومالك. وعزي إلى الشافعي أنه يندب ركعتان قبل المغرب، وذكر النووي أنه أحد الوجهين لأصحابه المختار عند المحققين منهم لما في الصحيحين عن أنس، واللفظ لمسلم: كنا بالمدينة فإذا أذّن المؤذن لصلاة المغرب ابتدروا السواري

....

فركعوا ركعتين، حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صُلِّيت مِن كثرة مَنْ يصلِّيهما. وفي لفظ: كنا نصلي على عهد النبيّ ﷺ ركعتين بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب، فقلتُ له: أكان رسول الله ﷺ صلاهما؟ قال: كان يرانا نصليهما، فلم يأمرنا ولم ينهانا.

ويُعارضه مما ثبت في الصحيحين وغيرهما مما يفيد أنه ﷺ كان يواظب على صلاة المغرب بأصحابه عقب غروب الشمس كما تقدّم سياق بعض ألفاظه ما عن طاووس: سُئِل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب؟ فقال: ما رأيت أحداً على عهد رسول الله ﷺ يصليهما، رواه أبو داود وسكت عنه هو ثم المنذري في مختصره فهو حجّة عندهما، وقال النووي: إسناده حسن.

وما روى محمَّد بن الحسن، عن أبي حنيفة، عن حمادٍ أنه سأل إبراهيم النخعي عن الصّلاة قبل المغرب، قال: فنهاه عنها وقال: إنَّ رسولَ الله ﷺ، وأبا بكرٍ وعمر لم يكونوا يصلونها. ثم يترجح هذا بعدم فعل النبي ﷺ وصاحبيه، أو يُحمل ذلك على أنه كان قبل الأمر بتعجيل المغرب.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: اختلفت الصحابة في ذلك ولم يفعله بعدهم أحد.

تَنْبِيهٌ:

ثم ما في الفتاوى الخانية والخلاصة: من أنه لا يجوز التنفل في هذا الوقت، كما لا يجوز في الوقتين الماضيين قبله ينبغي أن يُحمل على لا يحل، فيرتفع الخلاف بناءً على أن الكراهة كراهة تحريم كما هو مقتضى كلام غير واحد.

هذا وكما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ثم الثابت بعد هذا هو نفي المندوبة، أما ثبوت الكراهة فلا إلّا أن يدلّ دليل آخر، وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد استثنى في القنية منه القليل، والركعتان لا تزيد على القليل إذا تُجُوِّزَ فيهما، انتهى. وهو كذلك. وأما على ما قدَّمنا عن عيسى بن أبان، فأظهر.

ثم اعلم أنه قد ذكر غير واحد، منهم قاضي خان، وصاحب الخلاصة أنه يجوز قضاء الفائتة، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة ـ أي في هذا الوقت ـ من غير كراهة كما الظاهر إرادته لهم من سوق كلامهم. وفي الحاوي: وأما قضاء الفرائض وسائر الواجبات كصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة وما نذر فيها من الصلوات أو صادفها الشروع فيها من النوافل يكره أيضاً في ثلاثة أوقات منها حالة الخطبة، وقبيل صلاة المغرب، وحين شرع الإمام في صلاة الجماعة إلا القضاء لصاحب الترتيب ولا بأس بها في غيرها من هذه الأوقات، انتهى.

ولا شك أن هذا التفصيل في القضاء متعيّن، وكيف والتقديم عند عدم سقوط الترتيب واجب وقد فعله رسول الله ﷺ، ففي الصحيحين أنه ﷺ صلى العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب.

وَكَذا يُكْرَهُ التَّطَوُّعُ إِذا خَرَجَ الإِمامُ لِلْخِطْبَةِ يَوْمَ الجُمُعَةِ، ....

وأما سجدة التلاوة، فلا ينبغي أن يكون في فعلها في هذا الوقت كراهة أصلاً على قول الكل؛ لأن الموجب لها عندهم إنما هو تأخير المغرب، وفعل السجدة لا يستلزم ذلك لقصر زمان فعلها.

وأما الباقيات، فعلى ما حققناه لا يكره أيضاً، وخصوصاً صلاة الجنازة لما ورد فيها من طلب التعجيل كما فيما رويناه فيما سلف، وقد مشى على كراهتها في خزانة الأكمل والخلاصة، حيث ذكر فيها: وأما بعد الغروب ـ يعني إذا حضرت الجنازة ـ بدؤوا بالمغرب ثم بصلاة الجنازة. زاد في الخلاصة: ثم بسُنّة المغرب، كذا أفتى شمس الأئمة الحلواني رَحِمَهُ اللَّهُ، انتهى.

وقد قال حجّة الدين البلخي: ورأيت ببخارى يصلون صلاة الجنازة في يوم الجمعة بعد الفراغ من الجمعة قبل أداءِ السُّنّة والجنازة عند باب المقصورة. وأما أهل بلخ، فيصلون ستّ ركعات بعد الجمعة، ثم يصلُّون صلاة الجنازة، وعليه الفتوى، انتهى.

فعلى هذا يكون الفتوى على أنهم يصلون سُنّة المغرب أيضاً ثم يصلون على الجنازة؛ لأن سنة المغرب آكد. ولكن الأوجه أن المصلّين على الجنازة إن كان من قصدهم اتباعها حتى تدفن، فينبغي أن تقدَّم المغرب وسنتها على صلاة الجنازة لئلا يفوتا أو يقعا في الوقت المكروه بواسطة الاشتغال باتباع الميت ودفنه، وخصوصاً مع أن الأفضل عدم تخلل مثل هذا الفصل بين الفرض والسنّة، وإن لم يكن من قصدهم اتباعها حتى تدفن، بل القصد الاقتصار على الصلاة عليها، ولم يتعين عليهم مواراتها لوجود من يتولى ذلك غيرهم، فينبغي أن تقدَّم صلاة الجنازة على المغرب فضلاً عن سنتها لما فيه من تعجيل دفن الميت مع عدم تأخير المغرب.

ثم هذا يفيد تقديم صلاة الجنازة على أداء سنّة الجمعة كما هو قول البخاريين وعليه العمل في الجملة في ديارنا أيضاً إذا حضرت الجنازة يوم الجمعة للمسجد الجامع لقصد الصلاة عليها بعد الفراغ من صلاة الجمعة رغبة في تكثير المصلين، والله سبحانه أعلم بخفاءِ باقي الأمور.

[م] وَكَذا يُكْرَهُ التَّطَوُّعُ إِذا خَرَجَ الإِمامُ لِلْخِطْبَةِ يَوْمَ الجُمُعَةِ.

[ش] يعني: إذا صعد على المنبر ولم يشرع في الخطبة لما أخرج ابن ماجه عن علي، وابن عباس، وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام. وعن عروة قال: إذا قعد الإمام على المنبر، فلا صلاة. وروى إسحاق بن راهويه بإسناد جيد عن السائب بن يزيد: كنا نصلي في زمن عمر يوم الجمعة، فإذا خرج عمر وجلس على المنبر قطعنا الصلاة، وكنا نتحدث ويحدثوننا، وربما سأل الرجل الذي يليه عن سوقه أو معاشه، فإذا سكت المؤذّن خطب ولم يتكلم أحد حتى يفرغ من خطبته.

وَعِنْدَ الإِقَامَةِ، فَإِنْ شَرَعَ ثُمَّ خَرَجَ الإِمامُ لا يَقْطَعُها، ....

تَنْبِيهٌ:

ثم في الاقتصار على كراهة النفل في هذا الوقت إيهام عدم كراهة غيره، وهو ظاهر الفتاوى الخانية والخلاصة وغيرهما كما في ما سبق، لكن نصَّ صدر الشريعة على كراهة الفوائت، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة في هذا الوقت أيضاً. ثم هذا وقت آخر سابع لما تقدم.

[م] **وَعِنْدَ الإِقَامَةِ.**

[ش] الظاهر أنه يريد عند الإقامة يوم الجمعة كما صرَّح به في الفتاوى الخانية والخلاصة؛ يعني: لصلاة الجمعة، والأوْلى أن يقال: عند الإقامة للمكتوبة إلا سنّة الفجر إذا علم أنه يأتي بها ويدرك الثانية معه فيشمل الإقامة للجمعة وغيرها؛ لقولهﷺ: «إذا أُقيمت الصلاة، فلا صلاة إلا المكتوبة» رواه مسلم وغيره.

ووجه استثناء سنّة الفجر إذا كان الإدراك في تأنيته ممكناً له ما سنذكره في فصل السنن، إن شاء الله تعالى.

تَنْبِيهٌ:

ثم ظاهر السوق يفيد اختصاص الكراهية بالنافلة كما هو أيضاً ظاهر الفتاوى الخانية والخلاصة كما في ما سبق، لكن الظاهر الشمول لها ولغيرها كما في الحاوي على ما سمعته، ثم هذا وقت ثامن لما تقدم.

[م] **فَإِنْ شَرَعَ ثُمَّ خَرَجَ الإِمامُ لا يَقْطَعُها.**

[ش] أي: فإن شرع في النافلة ثم خرج الإمام يوم الجمعة للخطبة لا يقطعها؛ لأن القطع ليس للتكميل، وإنما يقطع نفلاً لازماً، فلم يجز؛ بل يسلم على ركعتين. قال رضي الدين في المحيط: إلا إذا كان انتقل إلى الشفع الثاني فيتمّها، ولو شرع في الأربع قبل الجمعة ثم شرع الخطيب في الخطبة هل يقطع؟ اختلفوا فيه، كما في الأربع قبل الظهر، والأصح أنه يتمّ أربعاً، انتهى. وجعله في الفتاوى الظهيرية الصحيح. وفي الفتاوى الصغرى: وبه يفتى. لكن هذا المذكور في المحيط يفيد أن النافلة التي ليست بسنّة الجمعة يتمّها أربعاً في الصورة المذكورة بلا خلاف، والذي يظهر أن القول بأنه يسلّم على ركعتين إذا كان لم يقيد الركعة الأولى من الشفع الثاني بالسجدة آتٍ في النفل المطلوب بطريق أوْلى منه فيما إذا كان الأمر هكذا في سنّة الجمعة كما ستعلم من وجهه.

ثم المذكور في الدراية: وإن شرع في الأربع قبل الجمعة قبل أن يفتتح الخطيب الخطبة ثم افتتحها، فقال بعض المشايخ منهم شمس الأئمة السرخسي، والإسبيجابي: يصلي ركعتين. وقال

وَكَذا قَبْلَ صَلاةِ العِيدَيْنِ.

آخرون منهم عصام، وأبو عاصم، وشمس الأئمة الحلواني: يتمّها أربعاً، انتهى. وفي الذخيرة والتتمّة: وبه كان يفتي الصدر الكبير برهان الأئمة، وإنما اختلفوا لأن محمداً ذكر في باب الجمعة: وينبغي لمن كان في صلاة أن يفرغ منها. حمل محمد شمس الأئمة الحلواني ذلك على وجه الإتمام على وجه السرعة، وحمل شمس الأئمة السرخسي ذلك على القطع على رأس الركعتين، والذي في فتاوى قاضي خان وشرح الجامع الصغير له، والخلاصة يفيد أن محل الخلاف ما إذا كان قد قام إلى الثالثة ولم يقيّدها بالسجدة. وأما إذا كان في الأولى أو الثانية، فيقتصر على ركعتين من غير خلاف، فإنّ في هذه الكتب افتتح الأربع قبل الجمعة ثم خرج الإمام، ففي النوادر: إن كان صلى ركعة يضيف إليها أخرى ويخفف القراءة. قال قاضي خان: يقرأ الفاتحة وشيئاً من السورة، وبه أخذ المشايخ. وذكر القاضي أبو علي النسفي أنه كان أفتى زماناً بأنه يتمّها أربعاً حتى وجد هذه الرواية في النوادر عن أبي حنيفة، فرجع إليها ولم يذكر في النوادر أنه صلى ركعتين وقعد على رأس الركعتين وقام إلى الثالثة ولم يقيدها بالسجدة حتى خرج الإمام.

واختلف المشايخ فيه، قال بعضهم: يتمّها أربعاً ويخفف القراءة، قالوا: وإليه أشار في الأصل لأنها صلاة واحدة. وقال بعضهم: يعود إلى القعدة ويسلم. قال قاضي خان: وهذا أشبه. وقال شيخنا: أوجه؛ لأنه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا إبطال في التسليم على رأس الركعتين، فلا يفوت فرض الاستماع والأداء على الوجه الأكمل بلا سبب، انتهى. وهو كما قال.

ثم إذا سلّم على ركعتين، فعلى قياس أبي يوسف: يقضي أربعاً، وهو اختيار الشيخ أبي بكر محمَّد بن الفضل، ولا يعرى قاضي خان من جنوح إليه وعلى قياس قولهما. قيل: لا يلزمه شيء، وقيل: لا يقضي ركعتين، وهو أقرب والله تعالى أعلم.

[م] **وَكَذا قَبْلَ صَلاةِ العِيدَيْنِ.**

[ش] أي: يكره التنفل قبل عيد الأضحى وعيد الفطر مع كون الشمس مرتفعة، وإليه أشار محمَّد في الأصل بقوله: وليس قبل العيدين صلاة. ونقل في الذخيرة عن الإمام أبي جعفر الأستروشتي: كان شيخنا أبو بكر الرازي يقول في معنى قول أصحابنا: وليس قبل العيدين صلاة، أي: وليس قبل العيدين صلاة مسنونة، لا أن الصلاة قبله مكروهة، انتهى.

وعامّة المشايخ على الكراهة، والحجة لهم ما في الكتب الستّة ـ واللفظ للبخاري ـ عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عن النبي ﷺ: صلى يوم الفطر ركعتين لم يصلِّ قبلها ولا بعدها، فلو كان جائزاً لفعله ولو مرة واحدة. وحكاه ابن قدامة وغيره عن ابن عباس، وابن عمر، وعليّ، وابن مسعود، وحذيفة، وبريدة، وسلمة بن الأكوع، وجابر، وابن أبي أوفى، وجماعة من التابعين. وقال الزهري:

وَعِنْدَ خِطْبَتِهِما، وَعِنْدُ خُطْبَةِ الكُسُوفِ وَالِاسْتِسْقاءِ.

لم أسمع أحداً من علمائنا يذكر أن أحداً من سلف الأُمة كان يصلي قبل تلك الصلاة ولا بعدها ـ يعني صلاة العيد ـ ثم هل تكره في المصلّى خاصة أم فيه وفي غيره عامّة؟ قولان للمشايخ. ذكر في البدائع: أن أكثرهم على الثاني. ونصَّ صاحب المجمع ثم صاحب غاية البيان على أنه الأصح. وفي الفتاوى الكبرى، وفتاوى الولوالجي: وعليه الفتوى. وعلّلوه بأنهﷺ لم يفعله.

هذا وأفاد في الحاوي أنه كما يكره جميع النوافل في هذا الوقت يكره قضاء النذور وما أفسده من التطوع، ولا يكره قضاء الفوائت وسائر الواجبات؛ كصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة وما نذر فيها من الصلوات أو صادفها الشروع فيها من النوافل، وهذا وقت تاسع لما تقدّم.

تَنْبِيهٌ:

وفي اقتصار المصنف على ذكر كراهة التنفل قبل صلاة العيدين إشارة إلى أنه لا يكره بعدها، وهو كذلك بعد أن يكون الفراغ من الخطبة. ثم منهم من أطلق جواز ذلك من غير كراهة ولا تقييد بمكان دون مكان؛ كقاضي خان، وصاحب التحفة، بل وعدَّه في البدائع مما يستحب في يوم العيد وقال: لما رُوي عن علي (ض)، عن النبيّ ﷺ، أنه قال: «من صلى بعد العيد أربع ركعات كتب الله له بكل نبت ينبت، وبكل ورقة حسنة».

وفي شرح المجمع لمصنفه: وأما التنفل بعد صلاة العيد وفراغ الإمام من الخطبة ففيه أجر جزيل، ووردت في فضله أخبار كثيرة، انتهى. والله تعالى أعلم بذلك.

ومنهم من كرهه في المصلّى خاصة لما روينا عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ولم يكرهه في البيت ونحوه لما أخرج ابن ماجه بسند حسن عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كان رسول الله ﷺ لا يصلي قبل العيد شيئاً، فإذا رجع إلى منزله صلّى ركعتين، والله تعالى أعلم.

[م] وَعِنْدَ خِطْبَتِهِما.

[ش] أي: وفي حالة خطبة صلاتي العيد.

[م] وَعِنْدُ خُطْبَةِ الكُسُوفِ وَالِاسْتِسْقاءِ.

[ش] أي: وفي حالة خطبة كسوف الشمس، وفي حالة خطبة الاستسقاء. ثم ظاهر الفتاوى الخانية والخلاصة: يقتضي أن الكراهة في هذه الأوقات الثلاثة إنما هي في النفل خاصة، سواء كان له سبب أم لا، ولا يكره فيها ما سواه من قضاء الفائتة، وسجدة التلاوة، وصلاة الجنازة. ولكن الظاهر أن الكراهة فيها معلولة بتفويت الاستماع الواجب، فإن في شرح الزاهدي: الاستماع إلى

....

خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب. وفي نصاب الفقهاء: ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين، وخطب الموسم.

وإذا كان كذلك، فالكراهة عامّة للجميع لتفويت الاستماع. وفي الكل على تقدير الاشتغال بالصلاة، وهو ظاهر ما قدَّمناه من الحاوي أيضاً، إلا أن على هذا أن يقال: إن تمّ هذا في خطبة الاستسقاء على قول أبي يوسف ومحمد لذهابهما إلى أن له خطبة مسنونة بعد الصلاة خلافاً لأبي حنيفة لا يتم في خطبة الكسوف أصلاً، فإنه لا خطبة لصلاة الكسوف عند جميع أصحابنا. وإذا كانت غير مشروعة عندهم، فلا يكره الاشتغال بما سواها عنها، ولا سيما بالصلاة.

ثم إلى هنا كمل المصنف عدّة الأوقات التي تكره فيها الصلاة اثني عشر حسبما تقدَّمت الإشارة إليه، فلنأتِ على بيان ما لم يذكره أصلاً ... هنا وننبه عليه وفاءً بالوعد وإسعافاً للطالب، فمنها حالة خطبة الجمعة، فيكره فيها التنفل، ولو بسبب كتحية المسجد، هذا قول الجمهور من أهل العلم كما قاله ابن بطال في شرح صحيح البخاري، منهم أصحابنا ومالك، وذكره ابن أبي شيبة، عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن عباس وغيرهم من التابعين. وقال: وكان أبو بكر وعمر وعثمان يمنعون من الصلاة وقت الخطبة. وأخرج الطحاوي عن عقبة بن عامر، قال: الصلاة والإمام على المنبر معصية. وقال الشافعي: يصلي تحية المسجد لما أخرج الحفاظ الستّة عن جابر: جاء رجل والنبيﷺ يخطب الناس يوم الجمعة، فقال: «أصليت»؟ قال: لا، قال: «قم فاركع ركعتين» لفظ البخاري. وسمّى مسلم الجائي سليكاً الغطفاني، وزاد: ثم قال: «إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب، فليركع ركعتين ويتجوز فيهما». ومما أجيب به أن النبيّ ﷺ أمسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته كما رواه أحمد والدارقطني.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وما رواه مسلم لا ينفي كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في السنّة من ذلك، أو كان قبل تحريم الصلاة في حالة الخطبة، فيسلم من المعارض ما يفيده قولهﷺ: «إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب: انصت، فقد لغوْت»، أخرجه الأئمّة الستة من المنع من النافلة ولو سنّة، وقد منع من الأمر بالمعروف فيكون ممنوعاً من النافلة ولو سنّة بطريق أوْلى.

ثم في الغاية: لو تذكر فائتة عليه يصليها بالإجماع، ولم يتعرض للكراهة بنفي ولا إثبات. وظاهر الخانية والخلاصة: عدم الكراهة لها ولصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة أيضاً في هذا الوقت، لكن كلام الخانية في باب الجمعة يشعر بأن هذا في فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الجمعة، وهو بحيث لو صلاها بعد فراغ الإمام من الخطبة لا يدرك الجمعة، فإنّ فيها رجل تذكر يوم الجمعة

....

والإمام في الخطبة أنه لم يصلّ الفجر، فإنه يقوم ويصلّي الفجر ولا يستمع الخطبة؛ لأنه لو استمع وقضى الفجر بعدها تفوته الجمعة، انتهى.

وتقدَّم من الحاوي ما يوافقه مع التصريح بكراهة الفائتة التي ليست بواجبة الترتيب، وصلاة الجنازة، وسجدة التلاوة إلى غير ذلك من الواجبات، وما نذر فيه من الصلوات أو صادفه الشروع فيه من النوافل، وهو أوجه.

ولو قال قائل: الظاهر كراهة الفائتة الواجبة الترتيب أيضاً لما تقدَّم من أن كراهة الصلاة ونحوها في هذا الوقت لما في الاشتغال بذلك من الإخلال بالاستماع الواجب، وهذا المعنى يستوي فيه الفائتة المذكورة وغيرها مما تقدّم غايته أنه في اشتغاله بالفائتة المذكورة في الوقت معذور، وذلك غير مسقط للكراهة كما قلنا في أداء عصر يومه عند الغروب، وإن كانت الكراهة لمعنى في الوقت وهنا لمعنى في غيره، وهو ما ذكرنا لوجوده فيه لم يكن بعيداً، والله سبحانه أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وكما تكره صلاة الجنازة في هذه الحالة للحاضر للحيطة يكره لغيره لمن يجب عليه الجمعة، ففي فتاوى الحجة: وتكره صلاة الجنازة والإمام يخطب؛ لأن الواجب السعي إلى الجمعة، وفيها تركه أو تأخيره.

ومنها: حالة خطبة الختم على ما تقدَّم من شرح الزاهدي، وكأنه يعني ختم القرآن، ولكن هذا يتوقف على كون هذه الخطبة مشروعة ولو بطريق الندب والاستحباب، والله تعالى أعلم بذلك.

ومنها: حالة خطبة النكاح، وهذه مندوبة كما دلَّ عليه حديث ابن مسعود في السنن الأربع.

ومنها: حالة خطب الحج، وهي مسنونة أيضاً بلا خلاف كما أفادته الأحاديث المنسكية الثابتة، وإنما الخلاف في عددها وأوقاتها. فقال أصحابنا، ومالك، وأحمد: هي ثلاث. ثم قال علماؤنا الثلاثة، ومالك: الأولى بمكة يوم سابع ذي الحجة بعد صلاة الظهر، والثانية يوم عرفة بعد الزوال قبل الصلاة بها، والثالثة بمنى يوم الحادي عشر بعد صلاة الظهر. وقال زفر: الأولى يوم الثامن، والثانية يوم التاسع، والثالثة يوم العاشر. وقال أحمد: الأولى يوم التاسع، والثانية يوم النحر، والثالثة يوم النفر الثاني: وقال الشافعي: هي أربع: يوم السابع بمكة، ويوم عرفة بمسجد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويوم النحر بمنى، ويوم النفر الأول بمنى أيضاً. وكون الصلاة في كل وقت من هذه الأوقات مكروهة بناءً على ما تقدّم من وجوب الاستماع لها ووجود اختلاله بالاشتغال بالصلاة في حالتيهما، فيظهر أنه يأتي في حكم الصلاة حينئذ من الكلام ما يأتي في حكم الصلاة وقت خطبة

وَلَوْ شَرَعَ في التَّطَوُّعِ في الأَوْقاتِ الثَّلاثَةِ، ....

الجمعة والعيدين للاشتراك في العلة المقتضية لكراهتها في هذه الخطبة كما ذكرنا.

ومنها: الوقت من وقت المكتوبة إذا ضاق ويكره فيه جميع الصلوات سوى الوقتية، ذكره في الحاوي.

ومنها: ما بعد نصف الليل بالنسبة إلى صلاة العشاء خاصة لمن لا عذر له في التأخير فسد. وعلى ما في التحفة: ما بعد ثلث الليل، وقد أسلفنا ما فيه. وهل الكراهة تحريمية أو تنزيهية؟ والوجه في ذلك، وهذا هو الذي ذكرنا أن المصنف ذكره فيما سلف.

ومنها: ما بين صلاتي الجمع بعرفات والمزدلفة، فقد تواطأت كلمة أهل المذهب على أنه لا يتنفل بين صلاتي الجمع بعرفات والمزدلفة، إماماً كان أو مأموماً، حتى بالسنن كما صرح به في التحفة. وقال القدوري في شرحه: فإن تطوّع الإمام، فقد فعل مكروهاً. وهذا أرجح على ما في الذخيرة من استثناء سنّة الظهر. وعلى ما في محيط رضي الدين، وذكر ابن شجاع عن أبي حنيفة: إذا أخّر الإمام الدخول في العصر لا يكره للمأموم أن يتطوع إلى أن يدخل الإمام فيه لما في صحيح مسلم وغيره عن جابر؛ أن النبيّ ﷺ أتى بطن الوادي فخطب ثم أذّن بلال، فأقام فصلى الظهر ولم يصلِّ بينهما شيئاً. وفي الصحيحين عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن النبيَّ ﷺ جمع بين الصلاتين بجمع، ولم ينادِ في كل واحدةٍ منهما إلا بإقامة ولم يسبّح بينهما ولا بعد واحدة منهما. ويؤخذ من هذا أنه لا يصلي أيضاً الفرائض والمنذورات والواجبات في هذين الوقتين لما فيه من الفصل كما في النفل.

ومنها: وقت مدافعة الأخبثين، وهذا ما ذكرنا أن المصنف سيذكره في أواخر فصل ما يُكره فعله في الصلاة.

ومنها: وقت حضور الطعام إذا كانت النفس تائقة إليه.

ومنها: الوقت الذي يوجد فيه ما يشغل البال عن أفعال الصلاة ويخلّ بالخشوع فيها كائناً ما كان ذلك الشاغل على ما يستفاد من علّة نفي شرعية الصلاة في الوقتين اللذين قبله، وهذا إن كان يشملهما حتى إنه لا يدع في أن يكتفي به عن التنصيص عليهما بخصوصهما لكونهما من جملة إفراده، إلا أنا رأينا أن نعتبر كلّاً منهما وقتاً على حياله لوقوع التنصيص عليهما بخصوصهما في السنّة، ثم يجعل هذا وقتاً آخر لإفادة ما سواهما، وسيأتي الكلام عليهما مشبعاً مستوفى من فضل الله سبحانه إن شاء الله وليّ النعمة وبه التوفيق والعصمة.

[م] وَلَوْ شَرَعَ في التَّطَوُّعِ في الأَوْقاتِ الثَّلاثَةِ.

[ش] وقت طلوع الشمس، ووقت استوائها، ووقت غروبها.

فَالأَفْضَلُ أَنْ يَقْطَعَها ثُمَّ يَقْضِيها، وَلَوْ لَمْ يَقْطَعْ فَقَدْ أَسَاءَ، وَلا شَيْءَ عَلَيْهِ.

وَلَوْ شَرَعَ في النَّافِلَةِ في الوَقْتَيْنِ، ثُمَّ أَفْسَدَها، لَزِمَهُ القَضاءُ.

[م] فَالأَفْضَلُ أَنْ يَقْطَعَها ثُمَّ يَقْضِيها.

[ش] كذا في غير موضع، وفي الذخيرة نقلاً من الإيضاح: يجب عليه أن يقطعها، انتهى. وظاهر الخانية والخلاصة المشي على هذا. وقال شيخنا: وهو مقتضى الدليل، انتهى. وهو كما قال، وهو ثبوت النهي المقيّد للتحريم كما تقدّم، وقد صرّحوا بذلك أيضاً. ثم وجوب القضاء ظاهر الرواية، قالوا: لأن الجزءَ المؤدَّى منها عبادة وقد أبطله، فعليه القضاء.

ثم إذا قضاها، فليقضها في وقت غير مكروه، فلو قضاها في وقت مكروه مثل ذلك أو غيره؛ ففي رواية عن أبي يوسف ذكرها الناطفي: لا يجوز. وفي غير موضع: يجوز، وقد أساء لأنها وجبت ناقصة وأدّاها كما وجبت، فيجوز كما لو أتمّها في ذلك الوقت.

واعلم أن رضي الدين حكى في محيطه في هذا خلاف زفر، لكن في البدائع: ثم الشروع في التطوع في الوقت المكروه وغيره سواء في كونه سبباً للزوم في قول أصحابنا الثلاثة. وقال زفر: الشروع في التطوع في الأوقات المكروهة غير ملزوم حتى لو قطعها لا شيء عليه عنده، وهو المذكور أيضاً في المنظومة والمجمع، ونقله الناطفي في هدايته عن أبي حنيفة من رواية ابن شجاع.

[م] وَلَوْ لَمْ يَقْطَعْ فَقَدْ أَسَاءَ، وَلا شَيْءَ عَلَيْهِ.

[ش] أي: ولو لم يقطع التطوع حتى أكمله فقد خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع، فلا يجب عليه سواه وقد أساء لارتكابه المنهي، حتى كان عليه الندم من ارتكاب هذه المخالفة والعزم على عدم العود إلى مثلها.

[م] وَلَوْ شَرَعَ في النَّافِلَةِ في الوَقْتَيْنِ.

[ش] يعني: ما بعد طلوع الفجر إلى أن ترتفع الشمس وما بعد صلاة العصر إلى أن تغرب الشمس.

[م] ثُمَّ أَفْسَدَها، لَزِمَهُ القَضاءُ.

[ش] لما ذكرنا، وهذا قد كان في غنى عن ذكره؛ لأن كراهة الصلاة في الأوقات الثلاثة أشدّ منها في هذين الوقتين. ثم إذا كان إفسادها بعد الشروع فيها في هذه الأوقات موجباً للقضاء يكون إفسادها بعد الشروع فيها فيما سوى هذين الوقتين من الأوقات التي تكره فيها الصّلاة، فذكرهما اتفاقي.

وَلَوِ افْتَتَحَ النَّافِلَةَ في وَقْتٍ مُسْتَحَبٍّ ثُمَّ أَفْسَدَها لا يَقْضِيها بَعْدَ العَصْرِ وَقَبْلَ المغْرِبِ.
وَلَوْ أَفْسَدَ سُنَّةَ الفَجْرِ لا يَقْضِيها بَعْدَ مَا صَلَّى الفَجْرَ، وَقَالَ: يَقْضِيهَا.

[م] **وَلَوِ افْتَتَحَ النَّافِلَةَ في وَقْتٍ مُسْتَحَبٍّ ثُمَّ أَفْسَدَها لا يَقْضِيها بَعْدَ العَصْرِ وَقَبْلَ المغْرِبِ.**

[ش] وإنما لم يكتفِ بقوله: (بعد العصر) لأنه تصدق على ما إذا كانت الشمس غير متغيرة وقضاؤها فيه جائز من غير كراهة، بخلاف ما إذا ضمَّ إليه قبل المغرب، فإن الظاهر من المجموع عرفاً أن المراد به حالة تغيّر الشمس، ولو ذكر هذا مكان المجموع لكان أوْلى، فإنّ ما بعد العصر قبل المغرب يصدق لغة على ما بعد العصر والشمس مرتفعة كما يصدق على ما بعد العصر والشمس متغيّرة. ثم إنما لم يقضها حالة تغير الشمس لما ذكرنا أنها باقية على النفلية في نفسها، وإنما لزم الإتمام حفظاً للمؤدي عن البطلان.

ثم وجه القضاء بالإفساد لهذا المعنى، فكان القضاء واجباً لغيره لا لعينه، فكانت بالنسبة إلى الوقت مبقاة على حكمها الذاتي، وأيضاً هي وجبت كاملة، فلا تؤدى ناقصة لأن القضاء يحكي الأداء. وإنما وضع المسألة في إفساد النافلة التي شرع فيها في وقت مستحب؛ لأن النافلة التي أفسدها بعد ما شرع فيها في وقت مكروه يجوز قضاؤها في وقت آخر مكروه كما تقدم على خلاف فيه، غير أنه لو قال: في وقت مُباح كان أوْلى، كما لا يخفى.

[م] **وَلَوْ أَفْسَدَ سُنَّةَ الفَجْرِ لا يَقْضِيها بَعْدَ مَا صَلَّى الفَجْرَ.**

[ش] لما ذكرنا بعينه آنفاً، وعليه إيراد وجواب تقدما، بل يقضيها في وقت لا كراهة فيه أصلاً.

[م] **وَقَالَ: يَقْضِيهَا.**

[ش] في هذا الوقت وغيره ما عدا الأوقات الثلاثة، وهذا منقول عن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل، والفقيه إسماعيل الزاهد، فإنَّ عنهما: من خشي في الفجر فوت الجماعة لو صلى سنّة الفجر يشرع فيها ثم يقطعها ويدخل مع الإمام، فيتمكن من القضاء بعد الفجر قبل طلوع الشمس. لكن قال شمس الأئمة السرخسي: وليس هذا بقوي، فإنّ ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر. وقد نصَّ محمد رَحِمَهُ اللَّهُ على أن المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع كما هو مسطور في زيادات الزيادات.

نعم، نظر فيه بعضهم بأن هذه وجبت بالشروع في هذا الزمان، فجاز أداؤها فيه بخلاف النظير المذكور، فإنه وقع مطلقاً غير مقيّد بالزمان، فيجب بصفة الكمال، فلا يتأدّى بصفة النقصان. ولا يعرى عن بحث كما أشرنا إليه قريباً، والأحسن ما ذكره التمرتاشي وغيره أن هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد أن يقطعها، وهو غير مستحسن شرعاً.

وَلَوْ شَرَعَ في أَرْبَعِ رَكَعاتٍ قَبْلَ طُلُوعِ الفَجْرِ، فَلَمَّا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ طَلَعَ الفَجْرُ ثُمَّ قامَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ تَنُوبُ عَنْ رَكْعَتي الفَجْرِ عِنْدَهما، وَهُوَ إِحْدى الرِّوايَتَيْنِ عَنْ أَبي حَنيفَةَ.

وَذَكَرَ في الذَّخيرَةِ: وَلَوْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلى ظَنِّ أَنَّهُ لم يَطْلُعِ الفَجْرُ وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّهُ طَلَعَ الفَجْرُ يَجزِئُهُ عَنْ رَكْعَتَي الفَجْرِ، وَلَوْ شَكَّ لا يَجْزِئُهُ عَنْ رَكْعَتي الفَجْرِ بِالاتِّفاقِ،............

وبهذا يظهر أيضاً عدم اتجاه ما في شرح الزاهدي، لكن الأحسن ـ يعني في هذه الصورة ـ أن يشرع في سنّة الفجر ثم يكبّر للفجر، فيصير متنفلاً من النفل إلى الفرض، لا مفسداً قصداً.

تَنْبِيهٌ:

قلت: ثم لو قضاها بعد الفجر قبل طلوع الشمس، فيظهر أنه على قول أبي حنيفة، وأبي يوسف يجزئه مع الكراهة؛ لأنها وجبت بالشروع في هذا الزمان، فجاز قضاؤها فيه. وفي مثله أيضاً كما تقدم، وهذا بخلاف النذر المطلق كما تقدم أيضاً على ما فيه وأشرنا إليه إجمالاً، فيحمل ما في محيط رضي الدين: إذا أفسد سنّة الفجر ثم قضاها بعد الفجر لم تجز، انتهى. على ما لم يجل بناءً على أن الكراهة كراهة تحريم، أو أنه على قول محمَّدٍ، فإن عنده يقضيها بعد ارتفاع الشمس إذا فاتته، وإن لم يكن فواتها بالإفساد فقد خوطب بأدائها عند الإمكان وقضائها عند الفوات كاملة، وفي قضائها في هذا الوقت قضاؤها ناقصة، فلا يجوز، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَلَوْ شَرَعَ في أَرْبَعِ رَكَعاتٍ قَبْلَ طُلُوعِ الفَجْرِ، فَلَمَّا صَلَّى رَكْعَتَيْنِ طَلَعَ الفَجْرُ ثُمَّ قامَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ تَنُوبُ عَنْ رَكْعَتي الفَجْرِ عِنْدَهما، وَهُوَ إِحْدى الرِّوايَتَيْنِ عَنْ أَبي حَنيفَةَ.**

[ش] كذا في الخلاصة نقلاً عن متفرقات شمس الأئمة الحلواني، قال: وبه يفتي.

[م] **وَذَكَرَ في الذَّخيرَةِ: وَلَوْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ عَلى ظَنِّ أَنَّهُ لم يَطْلُعِ الفَجْرُ وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّهُ طَلَعَ الفَجْرُ يَجْزِئُهُ عَنْ رَكْعَتي الفَجْرِ.**

[ش] بعد أن قال فيها: ذكر القاضي الإمام علاء الدين في شرح المختلفات أنه لا رواية في هذا الفصل. ثم قال فيها: وذكر شمس الأئمة الحلواني في شرح كتاب الصلاة: ظاهر الجواب أنه يجزئه عن ركعتي الفجر؛ لأن الأداء حصل في الوقت. ورُوي عن أبي حنيفة: أنه لا يجوز. قال شمس الأئمة: هذا وهذه الرواية تشهد أن السنّة تحتاج إلى النية، انتهى.

والحاصل أن الحرف في هذه المسألة والتي قبلها أن السنّة تؤدَّى بمطلق النية أم لشرط تعين السنّة فيها فيه خلاف سنذكره قريباً.

[م] **وَلَوْ شَكَّ لا يَجْزِئُهُ عَنْ رَكْعَتي الفَجْرِ بِالاتِّفاقِ.**

وَإِذا طَلَعَتِ الشَّمْسُ في خِلالِ الفَجْرِ يُفْسِدُ صَلاةَ الفَجْرِ.

وَلَوْ غَرُبَتِ الشَّمْسُ في خِلالِ العَصْرِ لا تَفْسُدُ.

[ش] أي: ولو شك في وقوع الركعتين أو إحداهما بعد طلوع الفجر، بل في وقوع تكبيرة الافتتاح بعده لم يجزءه ذلك عن ركعتي الفجر؛ لأن الإجزاء لا يحصل بشك الوقوع في الوقت.

نعم، لو وافق شروعه فيهما طلوع الفجر، ففي محيط رضي الدين قالوا: يجوز لأنه يُتمّ طلوع الفجر مع تمام التحريمة، فيقع الأداء كله بعد الطلوع.

[م] **وَإِذا طَلَعَتِ الشَّمْسُ في خِلالِ الفَجْرِ يُفْسِدُ صَلاةَ الفَجْرِ.**

[ش] فرضاً ونفلاً عند محمد، وفرضاً فقط عندهما، إلَّا أن يتوقف على هيئته عن الأداء حتى ترتفع الشمس فيُتمّها، فإن عند أبي يوسف: يتمّ فرضه ولا ينقلب نفلاً، وهذا إذا كان الطلوع قبل أن يقعد قدر التشهد. أما لو كان بعد قبيل السلام، فيبطل فرضه عند أبي حنيفة خلافاً لهما كما ستأتي المسألة في موضعها.

وقال الشافعي: لا يفسد الفجر في هذه الأحوال كلها. ثم أصح الأوجه عند أصحابه أنه إن وقع ركعة منها قبل طلوع الشمس فالجميع أداء، وإن وقع دون ركعةٍ منها قبله، فالجميع قضاء.

[م] **وَلَوْ غَرُبَتِ الشَّمْسُ في خِلالِ العَصْرِ لا تَفْسُدُ.**

[ش] صلاة العصر بالاتفاق. وجه قول الشافعي حديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما: «من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح. ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر».

وأجيب بأنه في حق الصبح معارض لما في صحيح مسلم، ووقت صلاة الصبح ما لم تطلع الشمس، فإذا طلعت فأمسك عن الصلاة حتى ترتفع، فإنها تطلع بين قرني شيطان، فهذا يمنع من ابتداء الشروع في الفرض وقتئذ من البقاء فيه، فيبقى حديث عقبة بن عامر الماضي سالماً عن المعارض، فعَمِلْنا به على أنه لو كان معارضاً لكان مقدَّماً أيضاً؛ لأن النهي مقدَّم في مثله؛ لأن النهي أبداً يطرأ على الأصل الثابت، فالظاهر أن حديث أبي هريرة في حق الصبح كان قبل النهي.

وهذا بخلاف حديثه في العصر، فإنه لم يعارضه معارض، فعمِلْنا به فيها على أنَّ بينهما فرقاً من جهة المعنى كما أشار إليه في محيط رضي الدين، وهو أن وقت الطلوع فما يعيده وقت القضاء وهو مكروه، فيكون قضاءً للكامل بالناقص. والكامل لا يتأدّى بالناقص، وما بعد الغروب لا كراهة فيه، فيكون قضاءً بوصف الكمال فلم تفسد، وهذا يظنّه سقوط وجه ما عن أبي يوسف فيما إذا توقف عن الأداء، وهو أن ما صلّاه قبل الطلوع وبعده خالٍ عن الفساد، فيخرج عن عهدة الواجب،

وَأَمَّا الشَّرْطُ السَّادِسُ: النِّيَّةُ.

الْمُصَلِّي إِذَا كَانَ مُتَنَفِّلاً يَكْفِيهِ مُطْلَقُ نِيَّةُ الصَّلَاةِ.

وَفِي التَّرَاوِيحِ اخْتَلَفَ المَشَايِخُ، وَبَعْضُ الْمُتَقَدِّمِينَ قَالُوا: الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَذَكَرَ الْمُتَأَخِّرُونَ أَنَّ التَّرَاوِيحَ وَسَائِرُ السُّنَنِ تَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ.

فإنّ طلوعها إذا كان موجباً للفساد، فالإمساك عن الأفعال لا يفيد معه.

وأما الوجه من الطرفين في أن الصلاة إذا بطلت فرضاً لا تبطل نفلاً، أو تبطل نفلاً أيضاً، وفي أنه لا فرق في عروض المفسدين أن يكون في أثناء الأركان أو بعده خلافاً لهما فيما بعده، فلكلٍّ منهما فيما سيأتي موضع هو به أليق.

[م] وَأَمَّا الشَّرْطُ السَّادِسُ.

[ش] من شروط الصلاة الستّة المذكورة في أول الكتاب.

[م] النِّيَّةُ.

[ش] والصواب فهو النيّة كما تقدَّم، وفي بعض النسخ: والشرط السادس: النية، وهي إرادة الصلاة لله تعالى الخلوص لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: 5]، والإخلاص إنما يكون بالنيّة. وقولهﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات» كما في الصحيحين وغيرهما. والإجماع، فإنَّ الإجماع على أن الصّلاة لا تصح إلا بها كما نقله ابن المنذر وغيره.

[م] الْمُصَلِّي إِذَا كَانَ مُتَنَفِّلاً يَكْفِيهِ مُطْلَقُ نِيَّةُ الصَّلَاةِ.

[ش] لأن مطلق اسم الصلاة ينصرف إلى النفل، لأنه الأدنى فهو متيقن والزيادة مشكوك فيها، فلا يثبت بالشك ولأن النفل مشروع الوقت وغيره إنما يوجد بعارض فصرف الاسم إلى مشروعه أولى؛ لأنه من غيره بمنزلة الحقيقة من المجاز، والكلام إنما هو الحقيقة. قال قاضي خان: فإن نوى الصلاة ولم ينوِ الصلاة لله تعالى كان شارعاً في النفل؛ لأن المصلي لا يصلي لغير الله تعالى. ثم هذا إذا كان منفرداً أو إماماً، أما إذا قصد الاقتداء، فلا بدَّ من نية الاقتداء أيضاً كما سيأتي.

[م] وَفِي التَّرَاوِيحِ اخْتَلَفَ المَشَايِخُ، وَبَعْضُ الْمُتَقَدِّمِينَ قَالُوا: الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَذَكَرَ الْمُتَأَخِّرُونَ أَنَّ التَّرَاوِيحَ وَسَائِرُ السُّنَنِ تَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ.

[ش] وفي بعض النسخ: والأصح أنه لا يجوز، ولا شكَّ في وجود اختلاف المشايخ واختلاف التصحيح، ففي فصل في نية التراويح من الخانية: إن نوى التراويح أو سنّة الوقت أو قيام الليل في

وَالِاحْتِيَاطُ فِي التَّرَاوِيحِ أَنْ يَنْوِيَ التَّرَاوِيحَ أَوْ سُنَّةَ الوَقْتِ أَوْ قِيَامَ اللَّيْلِ، وَفِي السُّنَّةِ يَنْوِي السُّنَّةَ.

رمضان جاز، كما لو نوى الظهر أو فرض الوقت عند أداء الظهر.

وإن نوى الصلاة أو صلاة التطوع، اختلف المشايخ فيه حسب اختلافهم في سنن المكتوبات، قال بعضهم: يجوز أداء السنن بنية الصلاة، وبنيّة التطوّع. وقال بعضهم: لا يجوز، وهو الصحيح؛ لأنها صلاة مخصوصة، فيجب مراعاة الصفة للخروج عن العهد، وذلك بأن ينوي السنّة أو ينوي متابعة النبيّ ﷺ كما في المكتوبة. وروى الحسن، عن أبي حنيفة في سنّة الفجر أنها لا تتأدَّى بنية التطوع، وإنما تتأدّى إذا نوى السنّة أو نوى الصلاة متابعةً للنبيّ ﷺ، فعلى هذا أداء التراويح مقتدياً بمن يصلي المكتوبة أو بمن يصلي نافلة غير التراويح، اختلفوا والصحيح أنه لا يجوز، انتهى. وكذا نصَّ في مختارات النوازل: فيما إذا نوى التطوّع في التراويح على أن الصحيح أنه لا يجوز. ونقل في الخلاصة عن الصدر الشهيد أنه جعله قول بعض المتقدمين. وفي محيط رضي الدين: ولو نوى صلاة مطلقة أو تطوعاً في التراويح، قيل: لا يجوز لأنها سنّة. والسنّة لا تتأدّى بنية الصلاة أو التطوع كما روى الحسن عن أبي حنيفة أن ركعتي الفجر لا يتأدى إلا بنيّة السنّة.

وقال عامّة مشايخنا: إن التراويح وسائر السنن تتأدَّى بمطلق النية، لأنها نافلة، لكنه واظب عليها رسول الله ﷺ، والنوافل تتأدى بمطلق النية. ونصَّ في منية المفتي على أن السنّة تتأدى بمطلق النيّة. وفي المختار: وإن التراويح بنية النفل. ونصَّ في الذخيرة والتجنيس على أن الاكتفاء في السنن بمطلق النية ظاهر الرواية، وأنه اختيار عامّة المشايخ، وجعله في الهداية هو الصحيح.

ثم قد ظهر بما ذكرناه وجه القول بأنه لا بدَّ من تعيين السنّة فيها، وهو أن السنّة وصف زائد على أصل الصلاة كوصف الفرضية، فلا يحصل بمطلق نيّة الصلاة. ووجه القول بعدم اشتراطها وتحقيقه كما أفاده شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن معنى السنّة كون النافلة مواظباً عليها من النبيّ ﷺ بعد الفريضة المعينة أو قبلها، فإذا وقع المصلي في ذلك المحل صدق عليه أنه فعل الفعل المسمّى سنّة. فالحاصل أن وصف السنّة يحصل بيقين الفعل الذي فعله ﷺ، وهو إنما كان يفعل على ما سمعت، فإنه لم يكن ينوي السنّة بل الصلاة لله تعالى، فعلم أن وصف السنّة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسميةً منّا لفعله المخصوص، لا أنه وصف يتوقف على حصوله على سنّة، والله تعالى أعلم.

[م] وَالِاحْتِيَاطُ فِي التَّرَاوِيحِ أَنْ يَنْوِيَ التَّرَاوِيحَ أَوْ سُنَّةَ الوَقْتِ أَوْ قِيَامَ اللَّيْلِ، وَفِي السُّنَّةِ يَنْوِي السُّنَّةَ.

[ش] ليكون أبعد من الخلاف، كذا في محيط رضي الدين. وفي الذخيرة والتجنيس وغيرهما: والاحتياط في السنن أن ينوي الصلاة متابعة لرسول الله ﷺ، انتهى. وهو حسن.

وَلَوْ نَوَى فِي الوِتْرِ أَوْ فِي الجُمُعَةِ أَوْ فِي العِيدَيْنِ يَنْوِي صَلَاةَ الوِتْرِ، وَصَلَاةَ الجُمُعَةِ، وَصَلَاةَ العِيدِ.

وَفِي صَلَاةِ الجَنَازَةِ يَنْوِي الصَّلَاةَ للهِ وَالدُّعَاءَ لِلْمَيْتِ.

وَالمُفْتَرِضُ المُنْفَرِدُ لَا يَكْفِيهِ نِيَّةُ الفَرْضِ مَا لَمْ يَقُلِ الظُّهْرَ وَالعَصْرَ.

[م] **وَلَوْ نَوَى فِي الوِتْرِ أَوْ فِي الجُمُعَةِ أَوْ فِي العِيدَيْنِ يَنْوِي صَلَاةَ الوِتْرِ، وَصَلَاةَ الجُمُعَةِ، وَصَلَاةَ العِيدِ.**

[ش] وهذا في المحيط لرضي الدين، والتحفة، والبدائع بلفظ: ينبغي أن ينوي صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة الجنازة، وصلاة الوتر؛ لأن التعيين يحصل بهذا. وأما ما ذكره المصنف من كيفية النية في صلاة الجنازة، بقوله:

[م] **وَفِي صَلَاةِ الجَنَازَةِ يَنْوِي الصَّلَاةَ للهِ وَالدُّعَاءَ لِلْمَيْتِ.**

[ش] فهو المذكور في الكافي، وشرح الزاهدي، والمبتغى وزاد فيه: وطاعةً له وتقرباً إليه، وليس هذا بضربة لازب.

ثم يمكن أن يكون هذا منهم إشارة إلى أنه لا ينوي في الجمعة فرض الوقت كما سيصرّح به المصنف، وذكره من قبله غير واحد، منهم قاضي خان وقال في وجهه: لأن العلماء اختلفوا في فرض الوقت في هذا الوقت. ثم قال: فلا جرم لو كان فرض الوقت عنده الجمعة يجوز، انتهى. وإلى أنه لا ينوي في الوتر أنه واجب كما صرَّح به بعض المشايخ وعلّله بالاختلاف في وجوبه، وعلى قياسه لا ينوي في صلاة العيدين أنها واجبة للاختلاف في وجوبها أيضاً.

ثم على قياس ما تقدَّم في نية فرض الوقت بالنسبة إلى الجمعة أنه إذا كانت هاتان الصلاتان واجبتين في اعتقاد المصلي يجوز أن ينويهما بوصف الوجوب.

ثم لقائلٍ أن يقول: ينبغي أن يخرج عن العهدة أيضاً فيما لو نواهما بوصف الوجوب مع انتفاء الوجوب عنهما في اعتقاده، فإنه من المعلوم أن انتفاء الوصف لا ينفي ما هو أصل بدون ذلك الوصف، فيبقى الأصل وهو هنا صلاة الوتر وصلاة العيد، وقد كان به يخرج عن العهدة، فيستمرّ كذلك. كما قالوا في جواز أداءِ النفل بنيّة الفرض، وإلى أنه لا ينوي في صلاة الجنازة الدعاء للميت فقط نظراً إلى أنها لا ركوع فيها، ولا سجود، ولا قراءة، ولا تشهد، فإنَّ مطلق الدعاء لا يحتاج إلى نيّة، والله أعلم.

[م] **وَالمُفْتَرِضُ المُنْفَرِدُ لَا يَكْفِيهِ نِيَّةُ الفَرْضِ مَا لَمْ يَقُلِ الظُّهْرَ وَالعَصْرَ.**

[ش] لأن الفرائض متنوعة مشروعة في الوقت، فلا بدَّ من التعيين بكون الظهر أو العصر أو

وَإِنْ نَوَى فَرْضَ الوَقْتِ وَلَمْ يُعَيِّنْ أَجْزَأَهُ، إِلَّا فِي الجُمُعَةِ، وَلَا يَشْتَرِطُ نِيَّةَ أَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ. وَلَوْ نَوَى الفَرْضَ وَالتَّطَوُّعَ جَازَ عَنِ الفَرْضِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، خِلافًا لِمُحَمَّدٍ.

غيرهما بأن ينوي فرض الوقت، أو ظهر الوقت مثلاً، فلو نوى الظهر ولم ينوي ظهر الوقت. ففي محيط رضي الدين قيل: لا يجزئه لأنه ربما يكون عليه ظهر فائتة، وقيل: يجزئه لأن ظهر الوقت مشروع الوقت، والفائتة عارضي في الوقت، ومطلق الاسم ينصرف إلى الأصلي دون العارضي بمنزلة بعد البلد مع غيره من النفود، انتهى.

وظاهره وظاهر كلام المصنف الميل إلى هذا، وجعله العتابي في فتاواه الأصح. وفي خزانة الفتاوى: الصحيح، وهو الأشبه. وإن كان في الخانية والخلاصة الجزم بأنه لا يجوز للاحتمال المذكور من غير حكاية غيره. نعم، فرض الوقت أو ظهر الوقت مثلاً أحوط، كما ذكره في البدائع.

هذا وقد عزوا إلى المحيط الأولى في نية الفرض مثلاً أن ينوي ظهر اليوم لأنه يجزئه، سواء كان في الوقت خارجاً أو باقياً بخلاف ما إذا نوى فرض الوقت وكان الوقت خارجاً، وهو لا يعلم بخروجه، فإنه لا يجوز؛ لأن بعد خروج الظهر يكون فرض الوقت صلاة العصر، فإذا نوى فرض الوقت كان ناوياً العصر وصلاة الظهر لا تجوز بنيّة العصر.

تَنْبِيهٌ:

وإنما وضع المسألة في المنفرد، لأنه سيأتي أن المقتدي قد يخرج عن عهدة الفرض بنيّة إجمالية في بعض الصور. وأما الإمام، فحكمه حكم المنفرد؛ لأنه منفرد في نفسه. ومن ثمة لم يحتج إلى نيّة الإمامة، ولو نوى أن لا يؤمّ فلاناً، فجاءَ فلان واقتدى به جاز.

[م] **وَإِنْ نَوَى فَرْضَ الوَقْتِ وَلَمْ يُعَيِّنْ أَجْزَأَهُ، إِلَّا فِي الجُمُعَةِ.**

[ش] وقد أسلفنا وجهه وما يتفرّع عليه من قريب.

[م] **وَلَا يَشْتَرِطُ نِيَّةَ أَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ.**

[ش] لأن صلاة الظهر مثلاً نية لأعداد ركعاتها حتى لو نواها خمس ركعات وقعد على رأس الرابعة أجزأه عن الظهر، ويلغو نية الخمس، ذكره في آخر باب السهو من الأصل.

[م] **وَلَوْ نَوَى الفَرْضَ وَالتَّطَوُّعَ جَازَ عَنِ الفَرْضِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، خِلافًا لِمُحَمَّدٍ.**

[ش] فإنّ عنده لا يكون داخلاً في الصلاة أصلاً لتعارض الوصفين المتنافيين وانتفاء المرجح لأحدهما عيناً، ولأبي يوسف، وهو أيضاً رواية الحسن عن أبي حنيفة أن الفرض أقوى من النفل،

وَلَوِ افْتَتَحَ المَكْتُوبَةَ ثُمَّ ظَنَّ أَنَّهَا تَطَوُّعٌ فَصَلَّى عَلَى نِيَّةِ التَّطَوُّعِ حَتَّى فَرَغَ، فَهِيَ المَكْتُوبَة.

وَلَوْ كَبَّرَ يَنْوِي التَّطَوُّعَ، ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الفَرْضَ يَصِيرُ شَارِعاً فِي الفَرْضِ.

وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الظُّهْرِ ثُمَّ افْتَتَحَ العَصْرَ أَوِ التَّطَوُّعَ بِتَكْبِيرَةٍ، فَقَدْ نَقَضَ الظُّهْرَ وَصَحَّ شُرُوعهُ فِيمَا كَبَّرَ.

وَكَذَا إِذَا شَرَعَ في المَكْتُوبَةِ ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الشُّرُوعَ فِي النَّافِلَةِ أَوْ كَانَ مُنْفَرِداً فَكَبَّرَ يَنْوِي الاقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ يَصِيرُ شَارعاً فِيمَا كَبَّرَ، ....

فلا يعارضه فيلغو نية النفل وينفي نية الفرض؛ كمن أحرم ونوى حجّة الإسلام والتطوع كان محرماً عن الفرض.

[م] وَلَوِ افْتَتَحَ المَكْتُوبَةَ ثُمَّ ظَنَّ أَنَّهَا تَطَوُّعٌ فَصَلَّى عَلَى نِيَّةِ التَّطَوُّعِ حَتَّى فَرَغَ، فَهِيَ المَكْتُوبَة.

[ش] أي: فالصّلاة التي صلاها هي المكتوبة التي نواها؛ لأن قران النية لكل جزء من أجزاء الصلاة متعذر، فسقط اعتباره وصار الشرط قرانها بالجزء الأول، وهي كانت نية المكتوبة، فتكون هي المؤدّاة. ولو كان الأمر بالعكس، فالجواز بالعكس.

[م] وَلَوْ كَبَّرَ يَنْوِي التَّطَوُّعَ، ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الفَرْضَ يَصِيرُ شَارِعاً فِي الفَرْضِ.

[ش] لأنه نوى الشروع في غير ما هو فيه مقارناً للتكبير، فصحَّ شروعه. ومن ضرورة شروعه في الثاني الخروج عن الأول، كمن باع شيئاً بألف ثم جدد البيع بمائة دينار ينتقض البيع الأول بالثاني.

[م] وَلَوْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الظُّهْرِ ثُمَّ افْتَتَحَ العَصْرَ أَوِ التَّطَوُّعَ بِتَكْبِيرَةٍ، فَقَدْ نَقَضَ الظُّهْرَ وَصَحَّ شُرُوعهُ فِيمَا كَبَّرَ.

[ش] لما قلنا، غير أنه إنما يكون شارعاً في العصر على هذا التقدير إذا لم يكن صاحب ترتيب وبانتقاله من الظهر إلى العصر قبل قضاءِ الظهر لا يصير شارعاً، بل شارعاً في التطوع؛ لأن العصر لا ينعقد في حقه قبل أداءِ الظهر.

[م] وَكَذَا إِذَا شَرَعَ في المَكْتُوبَةِ ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الشُّرُوعَ فِي النَّافِلَةِ أَوْ كَانَ مُنْفَرِداً فَكَبَّرَ يَنْوِي الاقْتِدَاءَ بِالإِمَامِ يَصِيرُ شَارعاً فِيمَا كَبَّرَ.

[ش] لما ذكرنا أيضاً. أمّا الأول، فظاهر. وأما الثاني، فلأنه وإن كانت الصلاة متحدة، فالمنفرد

وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا نَوَى بِقَلْبِهِ وَكَبَّرَ بِلِسَانِهِ، فإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الظُّهْرِ ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الظُّهْرَ، فَهِيَ هِيَ وَتَحَيَّرا بِتِلْكَ الرَّكْعَةِ، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ صَلَّى أَرْبَعاً بَعْدَ ذَلِكَ عَلى ظَنِّ أَنَّ الأُولى انْتُقِضَتْ وَلم يَقْعُدْ عَلى رَأْسِ الرَّكْعَةِ الرَّابِعَةِ، فَسَدَت.

وَلَوْ نَوَى مَكْتُوبَتَيْنِ فَهِيَ لِلَّتي دَخَلَ وَقْتُها.

والمقتدي مختلفان فيها في بعض الأحكام، فنزل ذلك منزلة صلاتين مختلفتين. وعلى هذا ما إذا كان مسبوقاً فقام إلى قضاءِ ما سبق، فشكَّ في صلاته فكبّر ينوي به الاستقبال حيث يصير خارجاً عما كان فيها؛ لأن حكم صلاة المسبوق يخالف حكم صلاة المنفرد، حيث يجوز الاقتداء بالمنفرد ولا يجوز بالمسبوق، فكان بمنزلة الفرض مع التطوع.

[م] **وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا نَوَى بِقَلْبِهِ وَكَبَّرَ بِلِسَانِهِ.**

[ش] سواء ذكر النية بلسانه أيضاً، أو لا. أما مجرد النية بالقلب من غير تكبير باللسان، فغير مخرج من الأولى، ومجرد ذكر النيّة باللسان مع عدمها بالقلب مفسد للأولى غير مُخرج إلى الثانية؛ كبّر أو لم يكبّر.

[م] **فإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الظُّهْرِ ثُمَّ كَبَّرَ يَنْوِي الظُّهْرَ، فَهِيَ هِيَ وَتَحَيَّرا بِتِلْكَ الرَّكْعَةِ.**

[ش] لأنه نوى الشروع فيما كان فيه، فلا يصح وبدون الشروع لا يصير خارجاً عن الأولى.

[م] **حَتَّى أَنَّهُ لَوْ صَلَّى أَرْبَعاً بَعْدَ ذَلِكَ عَلى ظَنِّ أَنَّ الأُولى انْتُقِضَتْ وَلم يَقْعُدْ عَلى رَأْسِ الرَّكْعَةِ الرَّابِعَةِ، فَسَدَت.**

[ش] أي: ولم يقعد مقدار التشهد على رأس الركعة الرابعة بالنظر إلى أوّل الشروع في الصلاة فسدت صلاته. وإن كانت هذه ركعة ثالثة في ظنه بناءً على شروعه ثانياً، وإهدار ما قبله، فإن ترك القعدة بعد الرابعة مفسد للصلاة إذا قيَّد الخامسة بالسجدة، وقد وجد. ثم هذا كله إذا نوى بقلبه مكبّراً بلسانه أو غير مكبّر. أما لو قال بلسانه: نويت أن أصلي الظهر ونحوه، انتقض ظهره ولا يجتزىء بتلك الركعة. ثم إن كان مع ذلك نوى بقلبه وكبّر بلسانه، فقد شرع في الظهر ثانياً، وإلّا فلا.

وعلى هذا ما في المبتغى: إمام صلى من الظهر ركعتين فتشهد وسلم ناسياً ثم ذكر وظن أنه يقطعها فاستقبل التكبير ناوياً به الدخول فيها ثانياً، فهو على صلاته الأولى، ويصلي ما بقي منها، وعليه سجدتا السهو.

[م] **وَلَوْ نَوَى مَكْتُوبَتَيْنِ فَهِيَ لِلَّتي دَخَلَ وَقْتُها.**

[ش] لأن الوقتية واجبة للحال وغيرها لا، كذا في محيط رضي الدين. وهذا يفيد أن المراد بموضوع المسألة نوى فرضين ليسا بفائتين في وقت إحداهما، ففي العبارة تسامح.

وَلَوْ نَوَى فَائِتَتَيْنِ، فَهِي للأُولى مِنْهُما.

وَلَوْ نَوَى فَائِتَةً وَوَقْتِيَّةً، فَهِيَ للفائِتَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ في آخِرِ وَقْتِ الوَقْتِيَّةِ.

وَلا يَحْتاجُ الإِمامُ إِلى نِيَّةِ الإِمامَةِ، ....

[م] **وَلَوْ نَوَى فَائِتَتَيْنِ، فَهِي للأُولى مِنْهُما.**

[ش] لأن الثانية لا تجوز إلا بعد قضاء الأولى، كذا في المحيط أيضاً، وهو إنما يتمّ فيما إذا كان الترتيب بينهما واجباً، فيبقى ما لم يكن الترتيب بينهما واجباً. ويمكن أيضاً أن يقال: إنها للأولى؛ لأن تقديمها أوْلى.

[م] **وَلَوْ نَوَى فَائِتَةً وَوَقْتِيَّةً، فَهِيَ للفائِتَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ في آخِرِ وَقْتِ الوَقْتِيَّةِ.**

[ش] فيكون لها لما عُرف، كذا في المحيط أيضاً. يعني: من وجوب تقديم الفائتة على الوقتية إذا ضاق الوقت عنهما، ووجوب تقديم الوقتية على الفائتة حينئذ.

ثم ظاهر الإطلاق يقتضي أن يكون للفائتة إذا لم تكن في حالة ضيق الوقت عنهما، سواء كان الترتيب بينهما واجباً أو سقط بإحدى المسقطات، وليس ببعيد لما ذكرنا.

هذا وفي الخلاصة، وفي الجامع الكبير في أبواب القضاء: رجل فاتته الظهر فدخل وقت العصر، فصلّى أربع ركعات ينوي الظهر والعصر جميعاً لا يصير شارعاً في واحدة منها، انتهى. والظاهر أن هذا مراد الحاوي بقوله: ومن كبّر ونوى فرضين مثلاً ظهراً وعصراً لم يكن داخلاً في واحدةٍ منهما، انتهى. ولعلّ الأشبه ما ذكرناه.

وقد بقي من الصور المحتملة: ما لو نوى فائتة ووقتية لم يجيء وقتها لم يره، والظاهر أنها للفائتة. وما لو نوى مكتوبتين لم يجيء وقتهما، ومعلوم عدم انعقاد لإحداهما. لكن هل يكون للنافلة؟ لم أرَه. ولو قيل: يكون حتى لو أفسدها وجب عليه قضاؤها كسائر النوافل؛ لأنه لما لغى الوصفان بقي أصل الصلاة، وبنية أصل الصلاة تؤدّى النافلة لكان له وجه.

ولو قيل: لا يكون مصلياً أصلاً؛ لأن الفرض مع النفل في باب الصلاة جنسان مختلفان بدليل ما تقدَّم من أنه لو كان في الفرض فكبّر ينوي الشروع في النفل، أو بالعكس صار خارجاً عن الأول داخلاً في الثاني، فلا يلزم من بطلان نية أحدهما ثبوت النية للآخر من غير قصد إليه لكان له وجه، فليتأمّل في ذلك.

[م] **وَلا يَحْتاجُ الإِمامُ إِلى نِيَّةِ الإِمامَةِ.**

[ش] أي: نية الإمام الإمامة ليست بشرط لصحة اقتداء الرجال به عند عامّة المشايخ. وقال

إلَّا في حَقِّ النِّساءِ.

أبو حفصٍ الكبير، والكرخي: لا بدَّ منها؛ لأنه يلزمه ضمان بالنية كما في حق النساء. وبقولهما قال أحمد، والصحيح هو الأوّل؛ لأنه منفرد في حق نفسه. ألا ترى أنه لو حلف أن لا يؤمّ أحداً فصلّى ونوى أن لا يؤُمّ أحداً، فصلى خلفه جماعة لم يحنث؛ لأن شرط الحنث أن يقصد الإمامة ولم يوجد، بخلاف ما لو حلف لا يؤمّ فلاناً ـ لرجل بعينه ـ فصلى ونوى أن يؤمّ الناس، فصلى ذلك الرجل مع الناسِ خلفه، فإنه يحنث وإن لم يعلم به؛ لأنه لما نوى أن يؤمّ الناس دخل فيه هذا الواحد.

والجواب عن القياس على صحة اقتداء النساء به، وذكره في شرح قول المصنف:

[م] إلَّا في حَقِّ النِّساءِ.

[ش] أي: فإنه لا يصح اقتداؤُهُنَّ به إذا لم ينوِ إمامتهن. وقال زفر: يصح كما في الرجال. قلنا: قياس مع الفارق، فإن في الصحيح اقتدائهن بلا نية إلزاماً عليه بفساد صلاته إذا حاذته من غير التزامٍ منه، وذلك مُنتفٍ؛ لأنه لا ولاية لأحد على أحد بل إلزام من الشارع له بذلك ابتداءً أو بواسطة التزامه به، وكلاهما مفقود هنا بخلاف اقتداء الرجال به، فلإنه لا يلزم الإمام باقتدائهم به من غير التزام منه ضرر من وجوب متابعة وفساد صلاته، وإنما يلزم ذلك لهم بسبب الحكم بكونهم مقتدين به، فلا جرم أنا لم يلزمهم بذلك إلا بعد التزامهم الاقتداء به. ومن هنا قالوا: لو أدّى ركعة منفرداً ثم افتتح ثانياً لاقتداءٍ داخل به، فهي هي ما لم ينطلق بلسانه. هذا إذا كان الداخل رجلاً، فلو كان امرأة ترتفع التحريمة الأولى.

ثم اعلم أنه يشترط نية إمامتها في صحّة الاقتداء بها إذا اقتدت بالإمام محاذية له أو للمقتدي رواية واحدة. أما إذا لم يَكُنْ كذلك، فهي اشتراط نيّة إمامته لصحة اقتدائها روايتان، إحداهما: نعم؛ لأنه لما وقع احتمال الفساد من جهتها توقف ذلك على اختياره. والثانية: لا؛ لأن ذلك لا يفسد صلاته ولا صلاة من هو مولى عليه من جهته لكن يشترط أحداً، أي لا يلزم من الإمام والمأموم فساد صلاته بواسطة محاذاتها، فإن لم يتقدم حتى حاذت الإمام أو مأموماً بقي اقتداؤُها على الصحة. وإن تقدَّمت وحاذت إحداهما بطل اقتداؤها لفوات الشرط.

تَنْبِيهٌ:

ولا فرق في اشتراط نية إمامتها لصحة اقتدائها بين أن يكون ذلك في الجمعة والعيدين أو غيرهما من الصلوات ذات الركوع والسجود عند الجمهور، ومن المشايخ من لم يشترط ذلك في الجمعة والعيدين، وجعله في الخلاصة الأصح، ولعله إمّا دفعاً للضرر عنها، فإنها لا تقدر على ذلك وحدها بخلاف سائر الصلوات. وإما لأنه لما نوى الجمعة، فقد التزمها لشرطها وهو اقتداء الجماعة به، والجماعة رجال ونساء، غير أن هذا يفيد أنه لو استثناهنّ لا يصح اقتداؤهن بخلاف الأول.

وَأَمَّا المُقْتَدِي يَنْوِي نِيَّةَ الاِقْتِداءِ، وَلا يَكْفِيهِ نِيَّةُ الفَرْضِ وَالتَّعْيِينِ.

وَإِنْ نَوَى الِاقْتَداءَ بِالإِمامِ ولم يُعَيِّنِ الصَّلاةَ، يَجْزِئُهُ.

وَكَذا إِذا قالَ: نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّي مَعَ الإمامِ، جازَ.

وَإِنْ نَوَى الإِمامُ ولم يَنْوِ الاقتداءَ لا يَجْزِئُهُ.

وأمّا صلاة الجنازة، فلا يشترط في صحة اقتدائها به فيها نية إمامها بالإجماع، ذكره في الخلاصة، ووجهه ظاهر.

[م] وَأَمَّا المُقْتَدِي يَنْوِي نِيَّةَ الاِقْتِداءِ، وَلا يَكْفِيهِ نِيَّةُ الفَرْضِ وَالتَّعْيِينِ.

[ش] لأن الاقتداء لا يكون بدون النية، كما أسلفنا وجهه. وأمّا أنه هل يكفيه نية الاقتداء به من غير ذكر الفرض والتعيين؟ فهي المسائل الآتية على الأثر.

[م] وَإِنْ نَوَى الِاقْتَداءَ بِالإِمامِ ولم يُعَيِّنِ الصَّلاةَ، يَجْزِئُهُ.

[ش] هذا قول بعض المشايخ، لأنه جعل نفسه تبعاً للإمام مصلياً ما صلاه الإمام؛ لأن الاقتداء عبارة عن المتابعة والمشاركة، فيقتضي المساواة، ولا مساواة إلا إذا كانت صلاته مثل صلاة الإمام، فعند الإطلاق ينصرف إلى الفرض. وقال بعضهم: لا يجزئه؛ لأن الاقتداء متنوع إلى فرض ونفل، والنفل أدنى، فينصرف مطلق النية إليه عند عدم تعيين أحدهما.

[م] وَكَذا إِذا قالَ: نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّي مَعَ الإمامِ، جازَ.

[ش] وظاهر سياق الذخيرة، والخانية أن في هذه أيضاً اختلاف المشايخ الجواز وعدمه، كما في السابقة. وفي اقتصار المصنف على ذكر الجواز في كلٍّ منهما إشعار بالميل إليه. ثم في الخانية: والأحسن أن يقول: نويت أن أصلي مع الإمام ما يصلّي الإمام.

[م] وَإِنْ نَوَى الإِمامُ ولم يَنْوِ الاقتداءَ لا يَجْزِئُهُ.

[ش] لأنه نوى أن يصلي مثل صلاة الإمام، وذلك قد يكون بطريق الانفراد، وقد يكون بطريق التبعية للإمام، فلا يتعين جهة التبعية بدون النية. والحاصل كما ذكره شيخ الإسلام: أن هذا تعيين لصلاة الإمام، وليس باقتداء به. وقد ظهر من هذا أيضاً ضعف شروح الطحاوي بالإجزاء، وأنه قام مقام تبيين. وأن ما في الذخيرة: ولو نوى صلاة الإمام لم يجز بالاتفاق.

وقريبٌ من هذا أيضاً ما ذهب إليه المشايخ من أنه إذا انتظر تكبير الإمام ثم كبّر بعده كفاه عن نيّة الاقتداء؛ لأن انتظاره تكبير الإمام قصد منه للاقتداء، وهو تفسير النيّة. وردَّه غير واحد، منهم صاحب البدائع فقال: وهذا غير سديد لأن الانتظار منه متردد قد يكون لقصد الاقتداء، وقد يكون

وَلَوْ نَوَى الشُّروعَ في صَلاةِ الإمامِ، فَقَدِ اخْتَلَفَ المشايخُ، وَالأَصَحُّ أَنَّهُ يَجْزِئُهُ.

وَإِنْ نَوَى الجُمُعَةَ ولم يَنْوِ الِاقْتِداءَ بالإمامِ، جازَ عِنْدَ البَعْضِ.

وَإِنْ نَوى الاقتداءَ بِالإمامِ ولم يَخْطُرْ ببالِهِ مَنْ هُوَ، صَحَّ.

وَإِنْ نَوَى الاقتداءَ بِالإمامِ وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ زَيْدَ فَإِذا هُوَ عَمْرٌو، صَحَّ؛ ....

بحكم العادة، فلا يصير مقتدياً بالشك والاحتمال.

[م] وَلَوْ نَوَى الشُّروعَ في صَلاةِ الإمامِ، فَقَدِ اخْتَلَفَ المشايخُ.

[ش] فيه، فقال بعضهم: لا يجزئه؛ لأن الشروع في صلاة الإمام متنوع إلى نفل وفرض، والنفل أدنى، فعند الإطلاق ينصرف إليه فيصير شارعاً في صلاة الإمام متنقلاً، ألا ترى أنه لو نوى النفل مقتدياً بالإمام يصير شارعاً في صلاة الإمام متنقلاً، فكذا هنا.

[م] وَالأَصَحُّ أَنَّهُ يَجْزِئُهُ.

[ش] لأنه جعل نفسه تبعاً من كل وجه، ولا تتحقق التبعية من كل وجه مع المخالفة من وجه، فصار كأنه نوى فرض الإمام مقتدياً به. وممن نصَّ على أن هذا هو الأصح صاحب الذخيرة، وجزم بهذا الحكم قاضي خان، والعتابي، وصاحب البدائع من غير عزوٍ إلى أحد، ولا حكاية غيره. وفي النهاية قالوا: وإن أراد التسهيل على نفسه يقول: شرعت في الإمام، فيكفيه ذلك ويكون نيّة الاقتداء به ولما يُصلِّيه الإمام، انتهى.

ونقل هذا في الخلاصة عن الإمام جواهر زاده عن أستاذه من غير ذكر، قالوا: ثم قال في الخلاصة: قال رَحِمَهُ اللَّهُ: وأستاذنا ظهير الدين يقول: ينبغي أن يزيد على هذا ويقول: واقتديت به، انتهى. وهو أحوط.

[م] وَإِنْ نَوَى الجُمُعَةَ ولم يَنْوِ الِاقْتِداءَ بالإمامِ، جازَ عِنْدَ البَعْضِ.

[ش] لأن الجمعة لا تكون إلا مع الإمام، كذا ذكره صاحب الذخيرة مقتصراً عليه، وقاضي خان، وهو إشارة إلى اختياره.

[م] وَإِنْ نَوى الاقتداءَ بِالإمامِ ولم يَخْطُرْ ببالِهِ مَنْ هُوَ، صَحَّ.

[ش] اقتداؤه؛ لأن تعيين الإمام ليس بشرط في صحّة الاقتداء، ولم يخطر ـ بضم الطاء المهملة ـ لم[1].

[م] وَإِنْ نَوَى الاقتداءَ بِالإمامِ وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّهُ زَيْدَ فَإِذا هُوَ عَمْرٌو، صَحَّ.

---

(1) غير مقروءة بالمخطوط.

إِلا إِذا قالَ: اقْتَدَيْتُ بِزَيْدٍ أَوْ نَوَى الاقْتِداءَ بِزَيْدٍ.

وَالأَفْضَلُ أَنْ يَنْوِي الاقتداءَ بَعْدَ مَا قالَ الإمامُ: اللهُ أَكْبَر، لِيَكُونَ مُقْتَدِياً بِمُصَلٍّ، كَذا ذَكَرَهُ في المحيطِ.

وَإِنْ نَوَى الاقتداءَ حِينَ وَقَفَ الإمامُ مَوْقِفَ الإِمامَةِ، جازَ.

[ش] اقتداؤه أيضاً؛ لأن العبرة لما نوى لا لما يرى، وهو قد نوى الاقتداء بالإمام.

[م] **إِلا إِذا قالَ: اقْتَدَيْتُ بِزَيْدٍ أَوْ نَوَى الاقْتِداءَ بِزَيْدٍ.**

[ش] يعني: فإذا هو عمرو، فإنه لا يصح اقتداؤه؛ لأن العبرة لما نوى، وهو نوى الاقتداء بزيد، وهذا كما في الصوم إذا قال: نويت أن أقضي يوم الخميس، فإذا عليه صوم يوم آخر لا يجوز. ثم مناط هذا الحكم في هذه المسألة نيّة الاقتداء بزيد، فكان عليه أن يقتصر على قوله: إلا إذا نوى الاقتداء بزيد.

[م] **وَالأَفْضَلُ أَنْ يَنْوِي الاقتداءَ بَعْدَ مَا قالَ الإمامُ: اللهُ أَكْبَر، لِيَكُونَ مُقْتَدِياً بِمُصَلٍّ، كَذا ذَكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش] يعني: البرهاني كما تقدَّم مراراً، وهو في الذخيرة أيضاً معزوّاً إلى مشايخنا، وتعقبه بما ذكرنا على الأثر من هذا.

[م] **وَإِنْ نَوَى الاقتداءَ حِينَ وَقَفَ الإمامُ مَوْقِفَ الإِمامَةِ، جازَ.**

[ش] قال في الذخيرة: عند عامّة العلماء وبه كان يفتي الشيخ الإمام إسماعيل الزاهد، والحاكم عبد الرحمٰن الكاتب. وقال إسماعيل الكبير، والفقيه عبد الواحد، والقاضي أبو جعفر وكثير من أئمّة بخاري: لا يجوز. وقال الفقيه الزاهد الجوالقي: ينوي الاقتداء بعد ما قال الإمام الله، قبل أن يقول أكبر. قول مشايخنا: الأفضل أن يكون نيّة المقتدي الاقتداء بعد ما قال الإمام: الله أكبر. وقول أبي سهل وإخوانه، وقول الجوالقي: أن يكون مع تكبيرة الإمام والشروع في الصلاة يعتمد تقديم النيّة، فلا بدَّ أن تقع نية المقتدي قبل تكبيرته، فيكون قبل تكبيرة الإمام أو تكبيرة المقتدي تقع مقارنة لتكبيرة الإمام.

وسئل الإمام نجم الدين عن الإمام يقوم في المحراب ينوي القوم الاقتداء به قبل تكبيره، هل تجوز نيتهم؟ قال: نيتهم الاقتداء به قبل تكبيره ليس إلا قصدهم متابعتهم إياه في الأداء في هذه الصلاة إذا شرع فيها، وهذا هو تقديم النيّة على العمل متصلاً بالعمل، وهو المشروع والمشروط، انتهى.

وَلَوْ نَوَى الشُّرُوعَ في صَلاةِ الإِمامِ وَكَبَّرَ عَلى ظَنٍّ أَنَّهُ قَدْ شَرَعَ هُوَ ولم يَشْرَعْ بَعْدُ، لم يَجُزْ.
وَمَنْ صَلَّى سِنينَ ولم يَعْرِفِ النَّافِلَةَ مِنَ الفَرِيضَةِ، إِنْ ظَنَّ أَنَّ الكُلَّ فَريضَةً جازَ.

قلت: وكذا ما ذكره هو لا مشكل على قول أبي حنيفة: إذا فعل المقتدي ما هو الأفضل بإجماع أصحابنا، وهو مقارنة النية للشروع كما حكاه في الخانية والخلاصة وغيرهما، وهو ظاهر. فلا جرم أن فيها أيضاً، والأفضل أن ينوي الاقتداء عند افتتاح الإمام. والظاهر أن ما ذكر أولاً عن مشايخنا تفريع على قولهما خاصّة. وأمّا ما عن الجوالقي، فليس فيه تصريح بالأفضل. ثم إذا كان مراده ذلك، فهو غير متفرع على قول أبي حنيفة أيضاً، بل هو متفرع على قولهما إذا قلنا بأن الشروع عندهما يتمّ بذكر الله قبل أكبر. وقد اختلفت في ذلك عنهما كما سنذكره في موضعه من هذا الكتاب.

[م] **وَلَوْ نَوَى الشُّرُوعَ في صَلاةِ الإِمامِ وَكَبَّرَ عَلى ظَنٍّ أَنَّهُ قَدْ شَرَعَ هُوَ ولم يَشْرَعْ بَعْدُ، لم يَجُزْ.**

[ش] كذا في الخانية معزوّاً إلى بعضهم مقتصراً عليه، بعد أن قال: اختلفوا فيه، وهو ظاهر في اختياره، فلا جرم أن اقتصر عليه المصنف أيضاً مع حذف قائله، وإنما قيَّد المسألة بقوله: (على ظن أنه) أي الإمام (شرع)؛ لأنه لو كان يعلم أن الإمام لم يشرع بعد يصير شارعاً في صلاة الإمام إذا شرع الإمام؛ لأنه ما قصد الشروع في صلاة الإمام في الحال إنما قصد الشروع في صلاة الإمام إذا شرع الإمام، كذا في الخانية أيضاً.

قلت: يعني إذا كبّر بعد شروع الإمام أو معه لدخوله في صلاة الإمام واقتدائه به بنيّة متقدمة عليه متصلة به من غير تخلل فعل ينافي الصلاة بينهما، فلا يحتاج في صحة الاقتداء إلى نيّة أخرى؛ لأنه لو أتى بأخرى لكانت عين هذه الأولى بخلاف نيّة شروعه في صلاة الإمام، وهو يظنّ أن الإمام قد شرع، وظهر أن الإمام لم يكن شرع حيث لم يصير شارعاً في صلاة الإمام بهذه النية؛ لانتفاء معنى الاقتداء وهو البناء على صلاة الإمام الموجودة وقت إذ لعدمها حينئذ، والبناء على المعدوم محال، وقد كان من هذا أن قول المصنف ذكر قيد اتفاقي، بل لا فرق في عدم صحة شروعه في صلاة الإمام مقتدياً به بين أن يكون كبّر بناء على هذه النية أو لم يكبّر في ذلك الوقت، حتى علم أن الإمام قد كبّر، فكبّرنا عليها. ومن ثمة لم يتعرَّض في الخانية إلى التكبير، فاعلمه والله سبحانه أعلم.

[م] **وَمَنْ صَلَّى سِنينَ ولم يَعْرِفِ النَّافِلَةَ مِنَ الفَرِيضَةِ، إِنْ ظَنَّ أَنَّ الكُلَّ فَريضَةً جازَ.**

[ش] وكذا إن كان يظن أن بعضها فريضة، وبعضها نافلة وقد صلّى كلها مع الإمام ونوى صلاة الإمام، أو نوى الفرض في كلها أيضاً؛ لأن كلاً من الفرض والنفل يتأدّى بنيّة الفرض. وإن لم ينوِ الفرض في الكل لا تجوز المكتوبات؛ لأن الفرض لا يتأدَّى إلا بنيّة الفرض. ولهذا قلنا أيضاً في رجل لم يعرف أن الصلوات الخمس فرض على العباد، إلا أنه كان يصليها في مواقيتها لا تجوز، وعليه قضاؤها؛ لأنه لم ينوِ الفرض، فلا يجوز.

وَإِنْ كانَ الرَّجُلُ شَاكّاً في وَقْتِ الظُّهْرِ، فَنَوَى ظُهْرَ الوَقْتِ، فَإِذا الوَقْتُ قَدْ خَرَجَ يجوزُ بناءً على أَنَّ القضاءَ بِنِيَّةِ الأَداءِ، والأَداءُ بنيَّةِ القضاءِ يجوزُ، وَهُوَ المختارُ. كَذا ذكَرَهُ في المحيطِ.

وَلَوْ نَوَى فَرْضَ اليومِ يجوزُ بِلا خلافٍ، وَإِنْ لم يَعْلَمْ بِخروجِ الوَقْتِ.

فَــرْعٌ:

فلو اقتدى قوم بهذا الرجل الذي لا يعلم الفرائض من النوافل، وقد نوى الفرض في الكل حتى جازت صلاته يجوز للقوم كل صلاة ليست لها سنّة قبلها؛ كصلاة العصر والمغرب والعشاء، ولا يجوز لهم كل صلاة قبلها سنّة مثلها؛ كصلاة الفجر والظهر.

تَنْبِيـهٌ:

فلو كان الرجل يعرف الفرائض من النوافل، لكن لا يعلم ما في الصلاة من الفريضة والسنّة جازت صلاته؛ لأنه نوى الفرض في صلاته.

[م] **وَإِنْ كانَ الرَّجُلُ شَاكّاً في وَقْتِ الظُّهْرِ، فَنَوَى ظُهْرَ الوَقْتِ، فَإِذا الوَقْتُ قَدْ خَرَجَ يجوزُ بناءً على أَنَّ القضاءَ بِنِيَّةِ الأَداءِ، والأَداءُ بنيَّةِ القضاءِ يجوزُ، وَهُوَ المختارُ. كَذا ذكَرَهُ في المحيطِ.**

[ش] أما كون القضاء يجوز بنيّة الأداء؛ لأن الأداء بنية القضاء مزيداً ما عليه بتلك النية، وإنما لاحظ ذلك بهذا الوصف إما مجازاً أو للجهل باتصافه وقت إذ بالوصف المخالف له في نفس الأمر كما في هذه الصورة، فنعم كما ذكره عن المحيط، وهو مذكور في الذخيرة أيضاً وغيرها.

وأمّا أنه إذا كان شاكاً في وقت الظهر أنه باقٍ فنوى ظهر الوقت، والوقت قد خرج يجوز، فخلاف المسطور فيما وقف عليه العبد الضعيف غفر الله له من الكتب الشهيرة في المذهب من الذخيرة والخانية وغيرهما، مع مساعدة الوجه لذلك، فإن المسطور فيها أنه لا يجوز؛ لأن بعد خروج وقت الظهر فرض الوقت هو العصر، فإذا نوى فرض الوقت كان ناوياً للعصر، وصلاة الظهر لا تجوز بنيّة العصر، فالظاهر أن هذا هو الصواب، وما ذكره المصنف غلط منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

[م] **وَلَوْ نَوَى فَرْضَ اليومِ يجوزُ بِلا خلافٍ، وَإِنْ لم يَعْلَمْ بِخروجِ الوَقْتِ.**

[ش] وهذا غلط أيضاً، والصواب: ظهر اليوم؛ لأن فرض اليوم متعدد. ثم لا فرق في الجواز بين إن كان عنده أن وقت الظهر باقٍ، وبين إن كان شاكاً في بقائه، والحال أن الوقت قد خرج على كِلا التقديرين لأنه لما خرج وقت الظهر تفرد ظهر اليوم في ذمته. فإذا نوى ظهر اليوم، فقد نوى ما عليه غايته أنه ملاحظ أنه موصوف بصفة الأداء على التقدير الأول، وذلك غير صائر كما ذكرناه آنفاً.

وَمَنْ صَلَّى الظُّهْرَ وَنَوَى أَنَّ هَذا مِنْ ظُهْرِ يَوْمِ الثُّلاثاءِ، فتبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ يومَ الأَرْبعاءِ، جازَ ظُهْره، والغَلَطُ في تَعْيينِ الوقتِ لا يضرُّهُ. وَلَوْ شرعَ في صَلاةٍ مَا عليهِ عَلى ظنٍّ أنها سَبْتِيَّةٌ فإذا هي أَحَدِيَّةٌ، لا تَصِحُّ. وَلَوْ شرعَ عَلى ظَنِّ أنها أَحَدِيَّةٌ فإذَا هيَ سَبْتِيَّةٌ، تَصِحُّ، ....

ثم قوله هنا: (بلا خلاف) مما قد يوهم أن الجواب بالجواز في المسألة التي قبلها فيه خلاف، وأن الجواب بالجواز ثمة هو المختار وليس الأمر كذلك، بل الأمر فيه على ما ذكرنا على أنه إذا كان في الجواب بالجواز فيما قبل هذه خلاف يكون في الجواب بالجواز في هذه خلاف أيضاً لإيجاد المبنى، فتأمله.

[م] وَمَنْ صَلَّى الظُّهْرَ وَنَوَى أَنَّ هَذا مِنْ ظُهْرِ يَوْمِ الثُّلاثاءِ، فتبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ يومَ الأَرْبعاءِ، جازَ ظُهْره، والغَلَطُ في تَعْيينِ الوقتِ لا يضرُّهُ. وَلَوْ شرعَ في صَلاةٍ مَا عليهِ عَلى ظنٍّ أنها سَبْتِيَّةٌ فإذا هي أَحَدِيَّةٌ، لا تَصِحُّ. وَلَوْ شرعَ عَلى ظَنِّ أنها أَحَدِيَّةٌ فإذَا هيَ سَبْتِيَّةٌ، تَصِحُّ.

[ش] كذا في الذخيرة، إلا قوله: (والغلط في تعيين الوقت لا يضره). وما في شرح الزاهدي: ولا بدّ من تعيين الوقت في القضاء دون الأداء بأن ينوي قضاء فجر يوم كذا، أو قضاء فجر عليه من الفوائت أو آخره فيما لا يجب فيه الترتيب، وفي القضاء نوى سبتية فإذا أحدية، وعلى عكسه اختلاف المشايخ، وفي الوقت يجوز، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والذي يظهر أن تعيين الوقت لا بدّ منه في الأداء والقضاء عند وجود المزاحم لذلك المؤدى ضرورة وجوب تعيينه أداءً كان أو قضاءً، فإن تعيين الوقت لازم غير منفك لتعيين المؤدى عند وجود المزاحم، كما تشهد به تعليلات فروع الباب، منها: أن أداء الوقتية بنية الفرض فقط غير مجزىء بالاتفاق، وإن كان ذلك في الوقت. ومنها: أن نية الظهر مثلاً في وقت الظهر مجزئة أو غير مجزئة كما أسلفنا بيان ذلك كله. والسرّ في ذلك أن المقصود من النيّة في الفرائض التقرب مع تمييز المؤدى منها من بين سائر أجناسها، ومعلوم أن المؤقت منها لا يحصل تمييزه حالة مزاحمة غيره له، إلا بملاحظة إضافته إلى وقته لأن اختلاف الوقت بمنزلة اختلاف السبب، واختلاف الصلاة بل الوقت سبب في الصلاة المكتوبة على ما عرف أصول مشايخنا رحمهم الله تعالى.

وإنما قلت: عند وجود المزاحم؛ لأن عند عدمه لا يحتاج إلى تعيين الوقت لأن عدمه ينزل منزلة عدم تعيينه كما يشير إليه قول الخانية، ولو كانت الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضاء يحتاج إلى تعيين الظهر والعصر ونحوهما؛ لأن بنيته قضاء الفائتة لا يتعين البعض وينوي أيضاً ظهر يوم كذا أو عصر يوم كذا؛ لأن عند اجتماع الظهرين في الذمة لا يتعين أحدهما باختلاف الوقت بمنزلة اختلاف السبب واختلاف الصلاة، فإذا أراد تسهيل الأمر ينوي أول ظهر عليه أو آخر ظهر عليه، فإذا نوى

الأول وصلى فما يليه يصير أولاً، وكذا لو نوى آخر ظهر عليه وصلى فما قبلها يصير آخراً، انتهى.

فإن هذا يفيد أنه لو كان في ذمته ظهر واحد فائت كفاه أن ينوي ما في ذمّته من الظهر الفائت، وإن لم يعلم أنه من أيّ يوم وأن أدنى التعيين كاف.

فإذا تقرَّر هذا، فيظهر في الصورة الأولى مما في الكتاب تفصيل، وهو أنه لا يخلو من أن يكون نوى ظهر هذا اليوم يوم الثلاثاء أو ظهر هذا اليوم الذي هو يوم الثلاثاء أو نحوهما، فيجوز عن ظهر ذلك اليوم الذي هو فيه كائناً ما كان؛ أعني: سواء كان هو في الواقع يوم الثلاثاء أو الأربعاء أو الاثنين، لأنه قد عرفه بالإشارة، فأخبت التسمية كما قالوا في المقتدي: يرى شخص الإمام فنوى الاقتداء بهذا الإمام الذي هُو عبد الله، فظهر أنه جعفراً، ولا يرى شخص الإمام، فنوى الاقتداء بالإمام الذي هو قائم في المحراب الذي هو عبد الله، فإذا هو جعفراً، ونوى الاقتداء بهذا الشاب فإذا هو شيخ أو بالعكس؛ جاز في الكل لما ذكرنا.

وعلى هذا يُحمل إطلاق الجواز في هذه الصورة، وقد ذكرها بنحو هذا في الخلاصة، فقال: رجل صلى الظهر ونوى أن هذا من ظهر يومه، وهو يوم الثلاثاء، فتبيَّن أن ذلك اليوم يوم الأربعاء؛ جاز ظهره وتعيين اليوم ليس بشرط، انتهى.

والمراد: وتعيين اليوم باسمه المطابق بعد تعيينه بإضافة أو إشارة ليس بشرط، فاعلمه. أو يكون نوى ظهر يوم الثلاثاء، أي ظهر الوقت المسمّى بهذا الاسم، وقد كان ذلك اليوم الذي هو فيه غير يوم الثلاثاء، فلا يصح شروعه في ظهر يومه الذي هو فيه لعدم تعيينه له لعدم مطابقة هذا القصد والأداء له؛ إذ ليس الكلام إلا في الغلط بالنية بالقلب لا باللسان، فإنه لا عِبرة بغلطِ اللسان مع مطابقة نية القلب لما في نفس الأمر.

ويظهر في الصورة الثالثة أنه لا يكون شارعاً في الفائتة التي عليه من يوم السبت، كما لا يكون في الصورة الثانية شارعاً في الفائتة التي عليه من يوم الأحد بجامع أن كلاً من الفائتتين في الصورتين لم يقصد إليهما ولا أثر بعد انتفاء المطابقة المشروطة في القصد إلى الصلاة المعيّنة عن القصد إليها لكون الانتفاء في إحدى الصورتين باعتبار التقدّم، وفي الأخرى باعتبار التأخر. ومما يشهد لهذا ما في الخانية: وذكر في المنتقى عن أبي حنيفة: رجل فاته عصر يوم فقضى أربعاً عما عليه، وهو نوى أن عليه الظهر لم يجز بمنزلة ما لو صلّى أربعاً قضاء عمّا عليه. وقد حمل الصلاة التي عليه لم يجزئ حتى ينويها وبعينها. ولهذا قال أبو حنيفة: رجل فاتته صلاة يوم واشتبه عليه أية صلاة كانت؟ فإنه يصلي صلاة كل اليوم ليخرج عمّا عليه، انتهى. والله تعالى أعلم.

[م] **وَالمستحبُّ أَنْ يَنْوِي بِالقلْبِ وَيَتكلَّمَ بلسانِهِ، هُوَ المختارُ.**

[ش] يريد: أن المستحب أن يجمع بين نيّة القلب وذكر ذلك باللسان، فتسامح بهذه العبارة

وَإِنْ نَوى بِالقلبِ ولم يَتكَلَّمْ جازَ، بِلا خلافٍ.

اعتماداً على ما علم من أنها شرط، وعلى ما يؤكده بقوله:

[م] **وَإِنْ نَوى بِالقلبِ ولم يَتكَلَّمْ جازَ، بِلا خلافٍ.**

[ش] لأن النيّة عمل القلب لا اللسان، وإنما الذكر باللسان كلام لا نية. ومن ثمّة حكى الإجماع على كونها بالقلب، وردّ ما ذهب إليه أبو عبد الله الزهري من الشافعية من وجوب الجمع بين نيّة القلب ولفظ اللسان. وأما ما في الخانية، وعند الشافعي: لا بدَّ من الذكر باللسان، انتهى. فغير محقق الثبوت عنه، وكأنه أخذه تبعاً لبعضهم ممَّا عن الشافعي أنه قال في الصلاة: إنها ليست كالصيام، ولا يدخل فيها أحد إلا بذكر، فظنَّ أن مراده بالذكر تلفُّظ المصلي بالنية. وليس كذلك، وإنما مراد الشافعي بالذكر تكبيرة الإحرام ليس إلا، كما نبَّه عليه بعض أهل العلم.

ثم في الاختيار قال محمد بن الحسن: النية بالقلب فرض، وذكرها باللسان سنّة، والجمع بينهما أفضل. لكن في محيط رضي الدين: وذكرها باللسان سنّة. فإنه قال محمد في كتاب المناسك: إذا أردت أن تحرم بالحج إن شاء الله تعالى، فقل: اللهمَّ إني أريد الحجّ فيسِّره لي وتقبَّله مني، فينبغي أن يقول هنا: اللهمّ إني أريد الصلاة فيسِّرها لي وتقبَّلها مني، انتهى.

وفي التحفة: ثم ذكر ما نوى بقلبه هَلْ هُو سنّة؟ عند بعضهم: ليس بسنّة، وقال بعضهم: هو سنّة مستحبة، فإن محمداً ذكر في كتاب المناسك، فساقه كما في المحيط، فأفادوا بيان مأخذهم في كونها سُنّة هنا.

والظاهر أن صاحب الاختيار إنما جزم بأن محمداً قال: ذكرها باللسان سنّة من هذا، إلا أنه صرّح باستنانها في خصوص هذا الموضع، كما أن مِن هنا أيضاً قال غير واحد ـ منهم صاحب الحاوي ـ: والذكر باللسان مستحب، نحو أن يقول في النفل: اللهمّ إني أريد الصلاة لك، وفي الفرض صلاة الفجر أو الظهر ركعتين أو أربعاً فيسرها لي وتقبّلها مني. ثم رأيت صاحب البدائع قد صرح بذلك أيضاً، فقال: ومن سنن الافتتاح أن يتكلم بلسانه ما نواه بقلبه. ولم يذكره في كتاب الصلاة نصاً، ولكه أشار إليه في كتاب الحج، فذكره كما في المحيط، ثم قال: فكذا في باب الصلاة ينبغي أن يقول: اللهمَّ إني أريد صلاة كذا فيسّرها لي وتقبّلها مني؛ لأن هذا سؤال التوفيق من الله تعالى للأداء والقبول، فيكون مسنوناً، انتهى.

ثم بعد أن كون هذا كله يفيد أن التلفظ بالنية للتنازع في استحبابه هو ما يكون بهذه العبارة، لا بنحو: نويت أو أنوي كما عليه عامّة المتلفظين بالنية ما بين عامي وغيره، ففي دعوى استنان التلفظ بها نظر ظاهر. ولا يخفى ما في سنده على ما في البدائع، فإنه غير خافٍ أن سؤال التوفيق والقبول شيء آخر غير التلفظ بها، على أنه قد ذكر غير واحد من مشايخنا في ما ذكره محمد في كتاب الحج: أن الحجّ لما كان مما يمتد ويقع فيه العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بأفعال شاقّة

....

استحبَّ طلب التيسير والتسهيل من الله تعالى، ولم يشرع مثل هذا الدعاء في الصلاة؛ لأن أداءها في وقت يسير، انتهى. وهذا صريح في نفي قياس الصلاة على الحج في هذا، فلا جرم أن ذهب صاحب المبسوط، والهداية، والكافي إلى أنه إن فعله ليجمع عزيمة قلبه فحسن، فيندفع ما قيل يكره؛ لأن النية عمل القلب، والله مطّلع على الضمائر، فالإصلاح في حقه غير مقيد.

وكأن المصنف احترز بقوله: (هو المختار) عن هذا القول، لكن يبقى شاهداً له ما قال غير واحد من الحفاظ المتأخرين ما معناه: أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين، ولا الأئمة الأربعة أنه كان يقول عند افتتاح الصلاة: نويت أن أصلي كذا أو أصلي كذا أو نحو ذلك، ولا استحبابه؛ بل المنقول أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة كبَّر لا غير، انتهى مع ما عن جابر الكردري. وحمل النوازل في وجه هذا القول أن عمر أنكر على من سمع ذلك منه، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولعلَّ الأشبه أنه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة؛ لأن الإنسان قد يغلب عليه تفرق خاطر، ويكون ذكر النية باللسان عوناً له على جمعه لها، كما الشهود شاهد بذلك، وقد استفاد ظهور العمل بذلك في كثير من الأعصار في عامّة الأمصار من غير إجماع مِن أهل الحل والعقد على مقابلته بالإنكار. وقد روى الحاكم من حديث ابن مسعود رفعه: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن»، وصحح وقفه عليه والنبيّ ﷺ ما زال مجموع الهمّة على الله تعالى وعلى ما يزيده قرباً لديه ولا سيما حالة الإقبال على هذه العبادة الشريفة، حتى صحَّ عنه ﷺ أنه قال: «وجُعِلت قرَّة عيني في الصلاة»، وكذا الأئمة المقتدى بهم من الصدر الأول ومَن جرى مجراهم لم يكن شأنهم وجود التفرقة حالة الإقبال على هذه العبادة، على أنه لو وجد لهم ذلك في حينٍ من الأحيان لعله كان يترجح عنهم الاستغناء عن الاستعانة على ذلك بذكر اللسان يصرف صرف الخواطر الشاغلة للجنان، ولو وقع لبعضهم الاستعانة على ذلك بذكر اللسان في بعض الأزمان لم يره من وقف عليه من الأمور التي تتوفر الدواعي على نقلها لكونها نشأ عن عارض من الأحوال النادرة. وأما أن عمراً أنكر ذلك، فالله تعالى أعلم به.

نعم، في كتاب جامع العلوم والحكم للإمام الحافظ زين الدين بن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وصحَّ عن ابن عمر أنه سمع رجلاً عند إحرامه يقول: اللهمَّ إني أريد الحج والعمرة، فقال له: أتُعلم الناس أوَ ليس الله يعلم ما في نفسك؟!

ثم لعلَّ إنكار عمر بعد ثبوته وإنكار ابنه كان إمّا لقصد إرشاد القائل إلى الاعتناء بما يغنيه عن ذلك من التوجه إلى تفريغ القلب وصرفه إلى الإقبال على العبادة الشارع فيها من غير تقييد باللسان، أو لأن القائل بالغ في الجهر بذلك أو مخافة التوسع فيه، بحيث يؤدي إلى حدث في هذا الأمر، ويجوز ذلك من الاحتمالات الممكنة، والله تعالى أعلم.

وَالأَحْوَطُ أَنْ يَنْوِي مُقارِناً للتَّكبِيرِ ومُخالِطاً لَهُ، كَما هُوَ مذهبُ الشَّافعيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

تتميم:

بقي هنا شيء، وهو أن في شرح الزاهدي نقلاً عن شرح الضباعي: مَن عجز عن إحضار القلب في النية يكفيه اللسان؛ لأن التكليف بالوسع، انتهى.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له: في هذا نظر؛ لأن إقامة فعل اللسان في هذا مقام عمل القلب عند العجز عنه بدلاً منه لا يكون بمجرد الرأي؛ لأن الإبدال لا يتنصب بالرأي، وقد يسقط المشروط عند عدم القدرة عليه لا التي تدل مع عدم سقوط المشروط، وقد يسقط الشرط عند عدم القدرة عليه إلى بدل، وقد يسقط المشروط بواسطة عدم القدرة على شرطه، فإثبات أحد هذه الاحتمالات دون الباقي يحتاج إلى دليل، وأين الدليل هنا على إقامة فعل اللسان مقام فعل القلب في خصوص هذا الأمر من الشارع؟! فليتأمَّل.

[م] وَالأَحْوَطُ أَنْ يَنْوِي مُقارِناً للتَّكبِيرِ ومُخالِطاً لَهُ، كَما هُوَ مذهبُ الشَّافعيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ.

[ش] وبه قال الطحاوي، لكن عندنا هذا الاحتياط ندب واستحباب، لا حتم وإيجاب. فإنّ تقديم النيّة على التحريمة جائز عندنا إذا لم يوجد بينهما عمل يقطع أحدهما عن الآخر، وبه قال أحمد. واتفقت المالكية على عدم جواز تقديمها على التكبير بالزمان الكثير. واختلفوا في جواز تقديمها عليه بالزمن اليسير على قولين:

أحدهما: عدم الإجزاء، وهو مذهب القاضي عبد الوهاب، وابن الجلاب، وابن أبي زيد.

وثانيهما: الإجزاء، وهو اختيار ابن عبد البر، وابن رشد. قال ابن غياث: وهو ظاهر المذهب.

قال الشيخ خليل المالكي رَحِمَهُ اللَّهُ: وهذا هو الظاهر. ومن تأمل عمل السلف ومقتضى إطلاقات متقدمي أصحابنا يرى هذا القول هو الظاهر إذ لم ينقل لنا عنهم أنه لا بدَّ من المقارنة، فدلَّ على أنهم سامحوا في التقديم اليسير. قال في المقدّمات: وليس عن مالك ولا عن أصحابه المتقدمين نصٌّ في ذلك، ولو كان عندهم فرضاً لَما أغفلوه ولتكلَّموا عليه، ولأن اشتراط المقارنة طريق إلى التوسوس المذموم شرعاً وطبعاً.

ثم الذي يظهر لي أن قول الآخرين تشترط المقارنة معناه أنه لا يجوز الفصل بين النية والتكبيرة، لأنه يشترط أن يكون مصاحبة للتكبيرة، وإلى ذلك أشار المازري، بل يوجد منه أنه حمل المقارنة على ما إذا لم يحصل فصل كثير، ولفظه المشهور عندنا ما ذكره القاضي من قصر الوجود على حالة الإحرام بالزمن اليسير، انتهى.

وقال الشافعي والطحاوي: القرآن شرط؛ لأن الحاجة إلى النيّة لتحقق معنى الإخلاص، وذلك عند الشروع لا قبله.

وَذَكَرَ في الأَجْناسِ أَنَّ مَنْ خَرَجَ مَنْ مَنْزِلَهُ يريدُ الفَرْضَ بالجماعةِ، فلما انْتَهى إلى الإمامِ كَبَّر ولم تَحضُرْهُ النِّيَّةَ في تِلْكَ السَّاعَةِ؛ إنْ كانَ بِحالٍ لَوْ قيلَ له: أَيُّ صلاةٍ تُصَلِّي؟ أَمْكَنَهُ أَنْ يَجيبَ له مِنْ غيرِ تَأَمُّلٍ تجوزُ صلاتُهُ، وإلَّا فَلَا.

قلنا: النص مطلق، فلا يجوز تخصيصه بالرأي، على أن قوله ﷺ: «وإنما لكل امرىء ما نوى» مفيد أنه يكون له ما نوى إذا تقدَّمت النية، فالقول بأنه لا يكون له ما نوى خلاف النص؛ ولأن شرط القرآن لا يخلو عن الحرج مع ما في التزامه من فتح باب الوسواس، كما ذكره الشيخ خليل المذكور آنفاً، فلا يشترط كما في الصوم، فإذا قدَّم النية ولم يشتغل بعمل يقطع نيته يجزئه، كما سنذكره.

ثم فسَّر النووي وغيره القرآن بأن يأتي بالنية مع أوّل التكبير ويستصحبها إلى آخره، وقيل: بأوله. واختار إمام الحرمين، والغزالي، ثم النووي في شرح المهذب أنه لا يجب التدقيق في تحقيق المقارنة، وأنه تكفي المقارنة العرفية العامة في ذلك بحيث يُعدّ مستحضِراً لصلاته غير غافل عنها اقتداءً بالسلف الصالحين في مسامحتهم في ذلك، وهذا في المعنى موافق لما حرَّره الشيخ خليل المشار إليه حسبما ذكرناه.

[م] **وَذَكَرَ في الأَجْناسِ أَنَّ مَنْ خَرَجَ مَنْ مَنْزِلَهُ يريدُ الفَرْضَ بالجماعةِ، فلما انْتَهى إلى الإمامِ كَبَّر ولم تَحضُرْهُ النِّيَّةَ في تِلْكَ السَّاعَةِ؛ إنْ كانَ بِحالٍ لَوْ قيلَ له: أَيُّ صلاةٍ تُصَلِّي؟ أَمْكَنَهُ أَنْ يَجيبَ له مِنْ غيرِ تَأَمُّلٍ تجوزُ صلاتُهُ، وإلَّا فَلَا.**

[ش] أي: وإن احتاج في جوابه إلى التأمل لا تجوز صلاته، وهذا قول محمَّد بن مسلمة كما ذكره في البدائع، والخانية، والخلاصة، وفيهما أيضاً: ولو نوى قبل الشروع، فعن محمَّد: أنه لو نوى عند الوضوء أن يصلي الظهر أو العصر مع الإمام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة، إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية. وهكذا رُوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، انتهى.

وفي البدائع: رُوي عن أبي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة، فلما انتهى إلى الإمام كبّر ولم تحضره النية في تلك الساعة أنه يجوز. قال الكرخي: ولا أعلم أحداً من علمائنا خالف أبا يوسف في ذلك، وهذا لأنه لما عزم على تحقيق ما نوى، فهو على عزمه ونيّته إلى أن يوجد القاطع، ولم يوجد، وبه تبيَّن أن معنى الإخلاص نية متقدمة؛ لأنها موجودة وقت الشروع تقديراً.

تَنْبِيهٌ:

وقد ظهر من هذا أن المراد بقولنا تقديم النيّة جائز إذا لم يفصل بينهما وبين التحريمة عمل يقطع إحداهما عن الآخر، أو أن لا يشتغل بعدها بما ليس من جنس الصلاة أن لا يتخلل بين النية

وَإِنْ تَأَخَّرَتِ النِّيَّةُ وَنَوى بَعْدَ التَّكبيرِ، لا يَصِحُّ.

والتحريمة عمل ينافي الصلاة، ويدل على الإعراض كثير الخطب ونحو ذلك، لا المشي والوضوء. ألا ترى أن من أحدث في صلاته له أن يتوضأ ويمشي ولا يمنعه ذلك عن البناء.

ثم هذا يشهد لما في إفصاح ابن هبيرة، قال أبو حنيفة وأحمد: يجوز تقديم النية للصلاة بعد دخول الوقت قبل التكبير ما لم يقطعها بعمل، انتهى. ولم أقف على الإفصاح باشتراط دخول الوقت لذلك فيما وصل إليه نظري من كتب أهل المذهب الشهيرة، وهو إن صحَّ مشكل، فإنَّ المذهب أن النيّة شرط للصلاة لا بشرط مقارنة إيجادها لإيجاد أول جزء منها، لا أنها ركن منها، فلا يضرّ إيجادها قبل الوقت واستصحابها إلى وقت الشروع بعد دخوله كما في غيرها من الشروط من الطهارة وغيرها، فلعلهم إنما لم يذكروا الاشتراط المذكور لعدم ثبوته عن صاحب المذهب رواية وبنوه دراية، فليتأمل والله تعالى أعلم.

[م] وَإِنْ تَأَخَّرَتِ النِّيَّةُ وَنَوى بَعْدَ التَّكبيرِ، لا يَصِحُّ.

[ش] وعن الكرخي: أنه إذا نوى وقت الثناء يجوز؛ لأن الثناء من توابع التكبير، كذا في التحفة، والبدائع، ومحيط رضي الدين. وفي الخانية والخلاصة: ولا يكون شارعاً بنيّة متأخرة. وعن الكرخي أنه يجوز بنيّة متأخرة عن التحريمة. واختلفوا على قوله: أنه إلى متى؟ قال بعضهم: إلى انتهاء الثناء.

قلت: وعليه ما في خزانة الفتاوى. وفي العتابي نسي النية فنوى عند قوله: ولا إله غيرك يصير شارعاً. وقال بعضهم: إلى التعوذ. وقال بعضهم: إلى أن يركع. وقال بعضهم: إلى أن يرفع رأسه من الركوع ثم على كل حال، فكما قال في البدائع، وهذا فاسد؛ لأن سقوط القرآن لمكان الحرج، والحرج يندفع بتقديم النيّة، فلا ضرورة إلى التأخير.

تَنْبِيهٌ:

فلو نوى بعد قوله: الله أكبر، لا يجوز؛ لأن الشروع يصح بقوله: الله، فكأنه نوى بعد التكبير، كذا في البدائع. وقيَّده في المحيط بقوله عند أبي حنيفة لأنه يصح التحريمة عنده بقوله: الله، وسيأتي بيان ذلك ويستوفى ما فيه إن شاء الله تعالى.



فهرس المحتويات


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



حلبة المجلي وبغية المهتدي

في شرح

منية المصلي وغنية المبتدي

في الفقه الحنفي

للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري المتوفى ٧٠٥هـ

تأليف

العلامة شمس الدين محمد بن محمد المعروف بـ ابن أمير حاج

المتوفى ٨٧٩هـ

وفي آخر الكتاب تذييل للشارح بخطه على فصول مهمة
تتعلق بصلوات متفرقات ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات

اعتنى به وضبطه

أحمد بن محمد الغلاييني الحنفي

المجلد الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

حلبة المجلي وبغية المهتدي

في شرح

منية المصلي وغنية المبتدي

في الفقه الحنفي

للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري المتوفى ٧٠٥ هـ

تأليف

العلامة شمس الدين محمد بن محمد المعروف بـ ابن أمير حاج
المتوفى ٨٧٩ هـ

وفي آخر الكتاب تذييل للشارح يحتوي على فصول مهمة
تتعلق بصلوات متعددات ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات

اعتنى به وضبطه
أحمد بن محمد الفلاييني الحنفي

المجلد الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

حلبة المجلي وبغية المهتدي

في شرح

منية المصلي وغنية المبتدي

في الفقه الحنفي

للعلامة محمد بن محمد بن علي الكاشغري المتوفى ٧٠٥ هـ

تأليف

العلامة شمس الدين محمد بن محمد

المعروف بـ ابن أمير حاج

المتوفى ٨٧٩ هـ

وفي آخر الكتاب تذييل للشارح ينطوي على فصول مهمة
تتعلق بصلوات متعددات ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات

اعتنى به وضبطه

أحمد بن محمد الغلاييني الحنفي

الجزء الثاني



دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : حلبة المجلي وبغية المهتدي
شرح منية المصلي وغنية المبتدي
في الفقه الحنفي

Title : ḤALBAT AL-MUJALLĪ
WA BUĠYAT AL-MUHTADĪ
ŠARḤ MUNYAT AL-MUṢALLĪ
FĪ AL-FIQH AL-ḤANAFĪ

التصنيف : فقه حنفي

Classification: Hanafit jurisprudence

المؤلف : ابن أمير حاج (ت 879 هـ)

Author : Ibn Amir Haj (D.879H.)

الماتن : محمد بن محمد الكاشغري (ت 705 هـ)

Author of Muniat al-Mussalli: Muhammed ben Muhammed Al-Kashghri (D.705H.)

المحقق : أحمد بن محمد الغلاييني

Editor : Ahmad ben Muhammed Al-Ghalayini

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

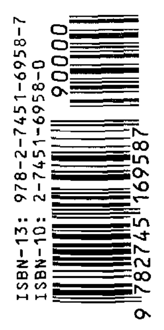
Pages (2 Volumes)	1328	عدد الصفحات (مجلدان)
Size	17x24 cm	قياس الصفحات
Year	2015 A.D - 1436 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنان
Edition : 1st (2 Colors)		الطبعة : الأولى (لونان)

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.O.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ٩٤٢٤-١١ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠


ISBN-13: 978-2-7451-6958-7
ISBN-10: 2-7451-6958-0

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

فَرائِضُ الصَّلاة

وَأَمَّا فَرائِضُ الصَّلاةِ، فَثَمانِيَةٌ؛ سِتَّةٌ على الوِفاقِ، وثِنْتانِ على الخلافِ، وَهِيَ: تكبيرةُ الافتتاحِ، وَالقيامِ، وَالقراءةِ، والرُّكوعِ، وَالسُّجودِ، وَالقَعْدَةِ الأخيرةِ مِقْدارَ التشهُّدِ.

أَمَّا الخروجُ مِنَ الصَّلاةِ بِصِيغَةِ فَرْضٍ عِنْدَ أبي حَنيفةَ خِلافاً لهما، وَتَعْدِيلُ الأَرْكانِ فَرْضٌ عِنْدَ أبي يُوسُفَ؛ ....

فَرائِضُ الصَّلاة

ولما أنهى المصنف الكلام في شروط الصلاة حسبما ذكره أفاض في بيان فرائضه، يعني أركانه على ما في بعضها من خلاف نبيِّنه إن شاء الله تعالى، وإلَّا فالكل فرائض كما ذكرنا في أول الكتاب، فقال:

[م] وَأَمَّا فَرائِضُ الصَّلاةِ، فَثَمانِيَةٌ؛ سِتَّةٌ على الوِفاقِ، وثِنْتانِ على الخلافِ، وَهِيَ: تكبيرةُ الافتتاحِ، وَالقيامِ، وَالقراءةِ، والرُّكوعِ، وَالسُّجودِ، وَالقَعْدَةِ الأخيرةِ مِقْدارَ التشهُّدِ.

[ش] وهذه هي الستّة التي على الوفاق والأركان منها بالاتفاق ثلاثة، وهي: القيام، والركوع، والسجود. وأما الثلاثة الأُخر، ففي كونها أركاناً خلاف نذكره في الكلام عليها مفصلاً إن شاء الله تعالى.

[م] أَمَّا الخروجُ مِنَ الصَّلاةِ بِصِيغَةِ فَرْضٍ عِنْدَ أبي حَنيفةَ خِلافاً لهما، وَتَعْدِيلُ الأَرْكانِ فَرْضٌ عِنْدَ أبي يُوسُفَ.

[ش] أي: وأما الفريضتان المختلف في فرضيتهما، فإحداهما الخروج من الصلاة بفعل المصلي، فهو فرض عند أبي حنيفة، خلافاً لأبي يوسف ومحمَّد. وثانيهما: تعديل الأركان وهو الطمأنينة في الركوع والسجود. وفي القومة التي بين الركوع والسجود، وفي الجلسة التي بين السجدتين، فعند أبي يوسف والشافعي وأحمد: هي فرض، وعند أبي حنيفة ومحمَّد: هي في

لِحَديثِ ابْنِ مسعودَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قالَ: قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: «لا تُجْزِىءُ صَلاةٌ لا يُقيمُ الرَّجُلُ فيها صُلْبَهُ في الرُّكوعِ وَالسُّجودِ».

الركوع والسجود واجبة على ما ذكره أبو عبد الله الجرجاني. وأما في القومة والجلسة المذكورتين، فلم يختلفوا في أنهما سنّة عندهما، ثم قالوا: وهذا الخلاف لم يُذكر في ظاهر الرواية، وإنما ذكره المعلَّى في نوادره. وثمرة الخلاف تظهر فيما لو تركها، فعند أبي حنيفة ومحمد: تجوز صلاته مع الإساءة، وعندهم: لا تجوز. وعن مالك روايتان كالمذهبين. ثم جعل في التحفة والبدائع والحاوي حدّ الطمأنينة في الركوع والسجود مقدار تسبيحة، زاد في الحاوي: وكذا في القومة والقعدة. ووافق في مختارات النوازل على أن حدّها في القومة قدر تسبيحة، وخالف في الركوع والسجود، فجعل حدّها فيهما قدر ثلاث تسبيحات، لكن صرَّح في شرح الآثار للطحاوي بأنه خلاف قول أصحابنا، كما سنوقفك عليه.

ثم يظهر من المصنف الميل إلى قول أبي يوسف حيث تعرض لوجهه مقتصراً عليه، بقوله:

[م] **لِحَديثِ ابْنِ مسعودَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّهُ قالَ: قالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: «لا تُجْزِىءُ صَلاةٌ لا يُقيمُ الرَّجُلُ فيها صُلْبَهُ في الرُّكوعِ وَالسُّجودِ».**

[ش] أخرجه أصحاب السنن الأربعة لكن من طريق ابن أبي مسعود الأنصاري، والظاهر أن جعله من طريق ابن مسعود تصحيف، واللفظ المذكور لفظ ابن ماجه. وفي جامع الترمذي: وفي الباب عن علي بن شيبان، وأنس، وأبي هريرة، ورفاعة الزرقي، قال أبو عيسى: حديث أبي مسعود حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبيّ ﷺ ومَن بعدهم يرون أن يقيم الرجل صُلبه في الركوع والسجود، انتهى. وهذا يخصّ الاعتدال في الركوع والسجود، ويعمّه فيهما وفي القومة بين الركوع والسجود، وفي الجلسة التي بين السجدتين ما في الصحيحين، واللفظ لمسلم: أن رسول الله ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل يصلي، فصلّى ثم جاء فسلّم على رسول الله ﷺ، فردّ رسول الله ﷺ، فقال: «ارجع فصلِّ فإنك لم تصلِّ»، فصلَّى كما كان صلّى، ثم جاء إلى النبيّ ﷺ فسلّم عليه، فقال رسول الله ﷺ: «وعليك السلام»، ثم قال: «ارجع فصلِّ، فإنك لم تصلِّ» حتى فعل ذلك ثلاث مرات، فقال الرجل: والذي بعثك بالحقّ ما أُحسن غير هذا، علِّمني. قال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبّر، ثم اقرأ ما تيسَّر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئنَّ راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئنَّ ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئنَّ جالساً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» فأمره بالإعادة، والإعادة لا تجب إلا عند فساد الصلاة، وفسادها بفوات الركن ونفي كون المؤدى صلاة وحقيقة عند انتفائه وانتفاء بعض أركانه، وأمره بالطمأنينة ومطلق الأمر يفيد الافتراض، ولأبي حنيفة ومحمد قوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾ [الحج: 77]، فإنه أمر بمطلق الركوع، وهو في اللغة: الانحناء والميل، يقال: ركعت النخلة إذا مالت إلى الأرض. وبمطلق

....

السجود، وهو في اللغة التطأطؤ والانخفاض، يقال: سجد البعير إذا وضع جرانه على الأرض، فيتعلق الجواز بأدنى ما ينطلق عليه اسمها، وهو انحناء الظهر، ووضع الجبهة على الأرض من غير توقف على الطمأنينة، فإن الطمأنينة دوام على أصل الفعل والأمر بالفعل لا يقتضي الدوام عليه، وكذا يتعلق الجواز في الانتقال بأدنى ما يقع عليه اسم الانتقال، والحديثان المذكوران لا يصلحان ناسخين للكتاب، ويصلحان مكملين، فيحمل قولهﷺ: «لا تجزىء صلاة لا يقيم الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود» على الإجزاء الكامل، وأمره بالاعتدال على الوجوب، ونفيه للصلاة على نفي كمالها إذ تمكن النقصان الفاحش يوجب عدمها من وجه والأمر بالإعادة على الوجوب جبر للنقصان لتعذر جبره بسجود السهو؛ لأنه عامداً على أن هذا العمد لو كان في حكم السهو لم يكن بعد انقطاع حرمة الصلاة بفعل ما ينافيها يأتي جبره بالسجود أو على الزجر بالمعاودة إلى مثله، كالأمر بكسر دنان الخمر عند نزول تحريمها، على أن في صبرهﷺ على الرجل حتى يفرغ ثلاث مرات من صلاته من غير إنكار عليه، وهو في أثنائها دلالة على عدم فسادها بترك الطمأنينة؛ إذ لو كانت باطلة كما قالوا لما أقرَّه على إتمامها بعد أول ركعة؛ لأنها بعد الفساد لا يحل المضي فيها، وتقريره من الأدلة الشرعية.

ويدل عليه أيضاً ما في رواية الترمذي لهذا الحديث عن رفاعة بن رافع بنحو ما سنذكره من رواية الطحاوي له، قال: وكان هذا أهون عليهم من الأول «أنه من انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلاته ولم تذهب كلها»، انتهى. فثبت ما ذكرناه من وجوب الطمأنينة، وأبو حنيفة ومحمد يقولان بوجوبها كما ذكره الكرخي عنهما على ما تقدَّم وهو الصحيح؛ لأن الطمأنينة من باب إكمال الركن، وإكمال الركن واجب كإكمال القراءة بالفاتحة. ألا ترى أن النبيّﷺ ألحق صلاة الأعرابي بالعدم، والصلاة إنما يقضي عليها بالعدم إمّا لانعدامها أو لانعدام ركن منها أو بانتقاصها بترك الواجب؛ لأنها حينئذٍ تكون عدماً من وجه، وقد انتفى الأمران الأولان، فبقي الثالث.

فأما ترك السنّة، فلا تلتحق بالعدم لأنه لا يوجب نقصاناً فاحشاً، ولهذا يكره تركها أشدّ الكراهة، حتى رُوي عن أبي حنيفة أنه قال: أخشى أن لا تجوز صلاته، وكذا عن محمَّد. فلا جرم أن قال شمس الأئمة السرخسي وغيره: مَنْ ترك الاعتدال تلزمه الإعادة. وفي البدائع وغيرها: وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن لم يقم صلبه في الركوع إن كان إلى القيام أقرب منه إلى تمام الركوع لم تجزه، وإن كان إلى تمام الركوع أقرب منه إلى القيام أجزأه إقامة الأكثر مقام الكل، انتهى. وذلك لأنه كما تقدَّم انحناء الظهر، فإذا وجد الانحناء دون البعض ترجح الأكثر وصارت العبرة له، وقد ظهر انتفاء ما قاله الجرجاني. قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وينبغي أن تكون القومة والجلسة واجبتين للمواظبة، انتهى.

....

قلت: والأمر المذكور في حديث المشي وصلاته كما تقدَّم، وهو ظاهر رواية الحسن عن أبي حنيفة في القومة، حتى قال فيها: وإذا رفع رأسه من الركوع يمكث قدر تسبيحة. ويوافقه ما في شرح الزاهدي. ذكر صدر القضاة: وإتمام الركوع وإكمال كل ركن واجب عند أبي حنيفة ومحمَّد، وعند أبي يوسف والشافعي فرض، وكذلك رفع الرأس من الركوع والانتصاب، والقيام، والطمأنينة فيه، فيجب أن يكمل الركوع حتى يطمئن كل عضو منه، ويرفع رأسه من الركوع حتى ينتصب قائماً ويطمئن كل عضو منه، وكذا في السجود، ولو ترك شيئاً من ذلك ناسياً يلزمه سجدتا السهو، ولو تركهما عمداً يكره أشدَّ الكراهة، ويلزمه أن يعيد الصلاة إذا حقَّت صلاته، والفريضة هي الأولى، ويعتبر في حق سقوط الترتيب كما إذا طاف جنباً ثم أعاد، ثم قال الزاهدي: قلت: وهذا عندهما، وأما عند أبي يوسف والشافعي: الفريضة هي الثانية إذا ترك الطمأنينة في شيء من المواطن الأربعة، وهي الركوع والسجود والرفع عنهما، انتهى.

قلت: وعلى اختيار هذا يحمل قول مَن قال مِنَ المشايخ يلزمه، ويكون الفرض هو الثاني. ثم صرَّح رضي الدين في المحيط بأنه لو ترك تعديل الأركان أو القومة التي بين الركوع والسجود ساهياً لزمه سجود السهو؛ يعني: عند أبي حنيفة ومحمد كما أفصح بهما قاضي خان في فتواه، فيكون حكم الجلسة التي بين السجدتين كذلك؛ لأن الكلام فيهما واحد، وإليه ميل شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو الصواب.

هذا واعلم أن ظاهر شرح الآثار للطحاوي يفيد اتفاق علمائنا الثلاثة على افتراض الاطمئنان في الركوع والسجود، فإنه قال: باب مقدار الركوع والسجود الذي لا يجزىء أقل منه. ثم روى إسناده عن النبيِّ ﷺ: «إذا قال أحدكم في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاثاً فقد تمّ ركوعه، وذلك أدناه. وإذا قال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً فقد تمَّ سجوده، وذلك أدناه». ثم قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى هذا فقالوا: مقدار الركوع والسجود الذي لا يجزىء أقل منه هذا، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: مقدار الركوع أن يركع حتى يستوي راكعاً، ومقدار السجود أن يسجد حتى يطمئنَّ ساجداً، فهذا مقدار الركوع والسجود الذي لا بدَّ منه. واحتجُّوا في ذلك بما[1] ابن أبي داود فساقه إلى رفاعة بن رافع؛ أن النبيَّ ﷺ كان جالساً في المسجد، فدخل رجل فصلّى ورسول الله ﷺ ينظر إليه، فقال له: «إذا قمت في صلاتك فكبّر، ثم اقرأ إن كان معك قرآن، فإن لم يكن معك قرآن فاحمد الله، وكبِّر، وهلِّل، ثم اركع حتى تطمئنَّ راكعاً ثم اعتدل حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئنَّ ساجداً، ثم اجلس حتى تطمئنَّ جالساً، فإذا فعلت ذلك فقد تمَّت

(1) غير مقروءة بالمخطوط.

صلاتك، وما انتقصت من ذلك شيء فإنما انتقص من صلاتك». ثم أسند عن أبي هريرة نحوه، ثم قال: فأخبر رسول الله ﷺ في هذين الحديثين بالفرض الذي لا بدَّ منه، ولا يتم الصلاة إلا به، فعلما أن ما سوى ذلك إنما أُريد به أنه أدَّى ما ينبغي به الفصل، وإن كان ذلك الحديث الذي ذلك فيه منقطعاً غير مكافىء لهذين الحديثين في إسنادهما، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن رحمهم الله، هذه حروفه.

ثم هذا المراد بالفرض على هذا الفرض بالمعنى المصطلح المشهور، وهو الفرض علماً وعملاً، أو الفرض العملي الذي هو الواجب، فظاهر كلام الطحاوي الأول كما ترى، والثاني هو الموافق لأصول المذهب ولظاهر حديث المسيء صلاته كما بيَّنا، ولما قدَّمنا أيضاً من أنه رُوي عن كلٍّ من أبي حنيفة ومحمَّد أنه قال في حق من ترك الطمأنينة: أخشى أن لا تجوز صلاته. فلا جرم أن صاحب الأسرار لم يذكر خلاف أبي يوسف، وإنما قال علماؤنا بالطمأنينة في الركوع والسجود والانتقال من ركن إلى ركن ليس بركن، وكذلك الاستواء بين السجدتين وبين الركوع والسجود، انتهى. والله سبحانه أعلم.

ثم قد يكون ذكر هذه الجملة في شرح ما سيأتي من قوله: والثامنة تعديل الأركان، إلا أن المصنف لما تعرض لوجه قول أبي يوسف هنا رأينا المناسب استيفاء الكلام من الطرفين فيه، ثم الحوالة عليه في شرح ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تذييل:

ثم إذ قد وقع في الكتاب الاستدلال بالحديث المذكور عن ابن مسعود، فلنذكر شيئاً من مناقبه تبرّكاً وتعريفاً بحاله كما فعلنا مثل ذلك في المغيرة بن شعبة لما ذكره المصنف مستدلاً بحديثه على كون المفروض في مسح الرأس هو الربع في أوائل الكتاب. ثم نتبعه بتعريف ابن أبي مسعود، فنقول:

ابن مسعود هو: أبو عبد الرحمٰن، عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، حليف الزهريين، الصحابي الجليل، أحد السابقين الأوّلين، أسلم قبل عمر، وروى الطبراني عنه قال: رأيتني سادس ستّة ما على الأرض مسلم غيرنا. وكان سبب إسلامه أنه كان يرعى غنماً لعقبة بن أبي معيط، فمرَّ به رسول الله ﷺ، فقال: «يا غلام، هل من لبن»؟ قال: نعم، ولكن مؤتمن، قال: «فهل من شياه لم ينز عليها الفحل»؟ فأتاه بها فمسح ضرعها، فنزل لبن فحلبه في إناء فشرب وسقى أبا بكر، ثم قال للضرع: «اقلص» فقلص، فأسلم، فضمَّه إليه رسول الله ﷺ. وكان يلحّ عليه ويلبسه نعليه إذا قام، فإذا جلس أدخلهما في ذراعيه، وكان يمشي أمامه ومعه ويستره إذا اغتسل، ويوقظه إذا نام،

وَلا دُخولَ في الصَّلاةِ إلا بِتكْبِيرةِ الافتتاحِ، ....

وهو صاحب مواد رسول الله ﷺ ـ يعني سرّه ـ وصاحب وساده ـ يعني فراشه ـ وصاحب سواكه، ونعليه، وطهوره، وشهد المشاهد كلها، وبيعة الرضوان، وقتل أبا جهل ببدر، وهاجر الهجرتين، وصلى إلى القبلتين، وشهد له رسول الله ﷺ بالجنّة مع العشرة في حديث حسن، رواه ابن عبد البر في الاستيعاب، وقال أيضاً ﷺ: «رضيت لأُمتي ما رضي لها ابن أُم عبد»، وسخطت لها ما سخطه لها ابن أُم عبد، وقال: «من أحبَّ أن يقرأ القرآن غضاً كما أُنزل فليقرأ على قراءة ابن أُم عبد»، وهو ممن جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ.

وقال رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: إني لا أعلمهم بكتاب الله وما أنا بخيرهم، وما في كتاب الله سورة ولا آية إلا وأنا أعلم فيمن نزلت ومتى نزلت. ولم ينكر هذا القول عليه أحد، وهو عندنا أحد العبادلة، وولّاه عمر بن الخطاب قضاء الكوفة، فأقام بها حياة عمر وصدراً من خلافة عثمان إلى أن بعث إليه يأمره بالخروج إلى المدينة، فاجتمع إليه الناس فقالوا: أقم ولا تخرج، ونحن نمنعك أن يصل إليك شيء تكرهه منه. فقال: إن له عليَّ طاعة، وإنها ستكون فتن ولا أحبّ أن أكون مَن فتحها. فردَّ الناس وخرج إلى المدينة.

وكان رجلاً نحيفاً قصيراً يكاد قيامه يوازي جلوس طوال الرجال، وكان شعره يبلغ شحمة أذنيه، ولا يغير شيبة. مات بالمدينة سنة اثنين، وقيل: ثلاث، وقيل: ست وثلاثين عن بضع وستين سنة، وصلّى عليه عثمان، وقيل: عمار، وقيل: الزبير وهو أشهر، وكان رسول الله ﷺ قد آخى بينهما، فصلى عليه ليلاً ودفنه بالبقيع بإيصائه بذلك، ولم يعلم به عثمان، فغيبه على ذلك. وقيل: مات بالكوفة. قال أبو الدرداء: وما ترك بعده مثله.

وأما أبو مسعود الأنصاري، فهو: عقبة بن عمرو بن ثعلبة، صحابي مشهور بكنيته، شهد العقبة مع السبعين، وكان أصغرهم. وقيل: كان أصغرهم جابر. واختلف في شهوده بدراً، فالجمهور على أنه لم يشهدها، وإنما نزل بدراً فنسب إليها، وبعضهم منهم البخاري على أنه شهدها وشهد أُحداً وما بعدها من المشاهد، ونزل الكوفة وتوفي بها. وقيل: بالمدينة سنة أربعين، وقيل: إحدى أو اثنتين وأربعين نفعنا الله ببركتهم أجمعين.

[م] وَلا دُخولَ في الصَّلاةِ إلا بِتكْبِيرةِ الافتتاحِ.

[ش] هذا شروع في الكلام مفصلاً على الفرائض المذكورة، فنقول: أما الفريضة الأولى وهي تكبيرة الافتتاح، فلا يصح للقادر عليها الشروع في الصلاة بدونها عند عامَّة العلماء ولا غيره بشذوذ من صحح شروعه فيها بمجرَّد النيّة. وأما العاجز ـ كالأخرس ـ فيجوز افتتاحه بالنيّة، لأنه

وَهِيَ قَوْلُه: اللهُ أَكْبر، أَو اللهُ الأكبرُ، أَو اللهُ الكبيرُ، أَوْ اللهُ كبيرٌ.

أتى بأقصى ما في وسعه ولا يجب عليه مع ذلك تحريك لسانه عندنا، وهو الصحيح من قول أحمد خلافاً للشافعي.

ثم هل هي شرط أو ركن؟ ففي البخاري: شرط في أصح الروايتين، وجعله في البدائع قول المحققين من مشايخنا، واختار بعض مشايخنا منهم عصام بن يوسف، والطحاوي أنها ركن، وبه قال الشافعي. ومما يظهر فيه ثمرة الخلاف أنه يجوز عند القائلين بالشرطية بناء النفل على الفرض بالتحريمة التي كانت للفرض بأن يحرم للفرض ويفرغ منه ثم يشرع في النفل قبل التسليم من غير تحريمة جديدة، ولا يجوز ذلك عند القائلين بالركنية.

ووجه البناء على هذا الأصل أن التحريمة إن كانت شرطاً جاز أن يتأدى النفل بتحريمة الفرض كما يتأدّى بطهارة وقت للفرض، ولا كذلك إذا كانت ركناً لأن الفرض قد انقضى بأركانه، فتنقضي التحريمة أيضاً لفرض أنها أيضاً من الأركان.

ثم وجه القول بركنيتها أنه ذكر مفروض في القيام، فكان ركناً كالقراءة، ولهذا شرط لها ما شرط لسائر الأركان من ستر العورة، واستقبال القبلة، والطهارة.

ووجه القول بشرطيتها عطف الصلاة عليها في النص، فقد قال تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: 15]، جاء في التفسير: أن المراد به تكبيرة الافتتاح. ومقتضى العطف المغايرة، والمغايرة وإن كانت ثابتة على القول بركنيتها أيضاً لأنه حينئذ يكون من باب عطف الكل على الجزء، وهو نظير عطف الخاص على العام، لكن جوازه لنكتة بلاغية، وهي غير ظاهرة هنا، فيلزم أن لا يكون التكبيرة منها، فهي شرط وهو المطلوب. ومراعاة الشرائط المذكورة ليس لها، بل للقيام المتصل بها والقيام ركن حتى إن الإحرام في الحج لما لم يكن متصلاً بالركن جوّزنا تقديمه على الوقت. وفي الحاوي: ويؤيّده انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الإمام فيها.

[م] **وَهِيَ قَوْلُه: اللهُ أَكْبر، أَو اللهُ الأكبرُ، أَو اللهُ الكبيرُ، أَوْ اللهُ كبيرٌ.**

[**ش**] خلافاً لمالك وأحمد في الثلاثة الأخيرة، وللشافعي: في الأخيرتين. قالوا: لأن النص ورد بلفظ التكبير، والمنقول المتوارث من فعله هو اللفظ الأول، فيتعيَّن إلا أن الشافعي يقول: إن قوله الله الأكبر مثله أو أبلغ في التعظيم، فيجوز أيضاً. قلنا: وكذلك كبير والكبير، على أنا لا نسلم أنّ كونه متوارثاً من فعله ﷺ بعينه مفتاحاً للصلاة دون غيره من الألفاظ التي يؤدي معناه، وهو التعظيم كما سنذكر؛ بل إنما يفيد استنانه أو وجوبه. ونحن نقول بذلك، فإن الأصح أنه يكره الافتتاح بغير الله

وَإِنْ قالَ بَدَلاً عَنِ التكبيرِ: اللهُ أجلُّ أَو أَعْظَمُ أَو الرَّحمْنُ أَكْبَرُ ولا إلهَ إلَّا اللهُ أو لا إلهَ غَيره أَوْ تَبارِكَ اللهُ أَوْ غَيره مِنْ أسماءِ اللهِ تَعالى، أَجْزَأَهُ عِنْدَ أَبي حنيفَةَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.

أكبر عند أبي حنيفة كما نصّ عليه في التحفة، والذخيرة، ونقله في النهاية عن المحيط. وقد ذكرها ابن شجاع في المجرد، والقدوري في التجريد، وصاحب الحاوي فيه مرويّه عن أبي حنيفة للمواظبة التي لم يعلم اقترانها بترك، وإن كان شمس الأئمة السرخسي ذكر أن الأصحّ أنه لا يكره، وتابعه عليه مَن تابعه قائلين: لما رُوي عن مجاهد، قال: كان الأنبياء يفتتحون الصلاة بلا إلٰه إلا الله، ونبيّنا من جملتهم. فدلَّ على أنه كان يفتتح أحياناً بهذه الكلمة، فإنه لا يخفى ما في هذا الاستدلال بعد ثبوته.

[م] **وَإِنْ قالَ بَدَلاً عَنِ التكبيرِ: اللهُ أجلُّ أَو أَعْظَمُ أَو الرَّحمْنُ أَكْبَرُ ولا إلهَ إلَّا اللهُ أو لا إلهَ غَيره أَوْ تَبارِكَ اللهُ أَوْ غَيره مِنْ أسماءِ اللهِ تَعالى، أَجْزَأَهُ عِنْدَ أَبي حنيفَةَ ومحمَّدٍ رَحِمَهُمَاٱللَّهُ.**

[ش] وكذا نصَّ في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ على الجواز بلا إلٰه غيره، والذي في الخلاصة: وبقوله لا إلٰه غيرك يجوز أيضاً، وهو المتجه. فإنه لو قيل: إنما يجوز بلا إلٰه غيره بعد تقدُّم ذكر اسم الله تعالى أو ما جرى مجراه من أسماء الله تعالى. ولا يكفي مجرَّد إرادة الله بالضمير المجرور في غيره كما لا يجوز فيما يظهر بمجرد قوله هو، وإن أراد به الله تعالى لم يكن بعيداً بخلاف لا إلٰه غيرك، فإنه لما فيه من الخطاب نازل منزله ذكر صريح اسم الله تعالى غير محتاج إلى ذكر ما يرجع إليه.

وفيها أيضاً: وأما افتتاح الصلاة بقوله: سبحانك اللهمّ وبحمدك يجوز عندهما، وذكر غير واحد ـ منهم صاحب البدائع ـ أنه يجوز بقوله: سبحان الله، وبقوله: الحمد لله. ثم هل هذا عندهما خاص بالأسماء الخاصة له تعالى، أو يكون بها وبالأسماء المشتركة كالرحيم؟ فيه اختلاف المشايخ، فنقل في الذخيرة عن فتاوى الفضلي: أنه إذا افتتح بقوله: الرحيم لا يصير شارعاً ونصّ في التحفة، ومحيط رضي الدين، والحاوي، والبدائع، والخلاصة وغيرها على أنه يصير شارعاً بالرحيم أجل أو أكثر. وفي شرح الزاهدي: والأظهر والأصح أنه يصير شارعاً بكل اسم من أسمائه، كذا ذكره الكرخي، وأفتى به المرغيناني، انتهى.

لكن من الظاهر أن هذا مقيد بما إذا لم يقترن به ما يفسد الصلاة، أمّا إذا قرن به ما كان كذلك، فلا يصير شارعاً بالاتفاق؛ كقوله: العالم بالمعدوم، والموجود أو بأحوال الخلق، كما أن القول بأنه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد بما إذا لم يقترن بما يزيل اشتراكه. أما إذا قرن بما يزيله مما لا يفسد الصلاة بقوله: القادر على كل شيءٍ، والرحيم بعباده، وعالم الغيب والشهادة، فينبغي أن يصير شارعاً به باتفاقهم على قولهما، فتنبَّه لذلك.

وَلَوِ افْتَتَحَ بِاللَّهُمَّ، أَوْ قالَ: يا اللهُ، تَصِحُّ.

ثم الحاصل أن عندهما يصح الشروع في الصلاة بكل ذكر هو ثناء خالص لله تعالى يراد به تعظيمه لا غير. وقال أبو يوسف: لا يصير شارعاً إلا بألفاظ مشتقة من التكبير، وهي الأربعة الماضية على ما في المبسوط، والخلاصة. وثلاثة منها على ما في كثير من الكتب، وهي: الله أكبر، الله الأكبر، الله الكبير إلا إذا كان لا يحسن التكبير أو لا يعلم أن الشروع في الصلاة تكون به؛ لأن النبي ﷺ قال في تحريمها التكبير، كما أخرجه أبو داود والترمذي، وقال: إنه أصح شيء في الباب، والحاكم وقال: صحيح الإسناد على شرط مسلم. والتكبير حاصل بهذه الألفاظ؛ لأن أفعل وفعيلاً في صفاته تعالى على السواء، والتكبير مشتق من الكبرياء، والكبرياء تنبي عن العظمة والقدم، فلا يمكن إقامة غيره من الألفاظ مقامه لانعدام المساواة في المعنى، إلا أنا حكمنا بالجواز إذا لم يحسن أو لا يعلم أن الصلاة تفتتح بالتكبير للضرورة. ولهما أن التكبير للضرورة، ولهما أن التكبير لغة التعظيم، قال الله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر: 3]، أي: فعظّم، فلما رأينه أكبرنه، أي: أعظمنه. وهذه الألفاظ موضوعة لتعظيم الله تعالى خصوصاً: الله أعظم، فكانت تكبير أو إن لم تكن بلفظ التكبير المعروف.

وفي البدائع: والدليل على أن قوله: الله أكبر، والرحمن أكبر سواء قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ [الإسراء: 110]، ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمٰن أو باسم الرحيم، فكذا هذا، انتهى.

ثم غاية ما هنا أن الثابت بالنصّ ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم، ولفظ التكبير ثبت بالخبر، فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا في قراءة القرآن مع الفاتحة، وفي الركوع والسجود مع التعديل، ذكره في الكافي. وهذا يفيد الوجوب كما ذكرناه، وهو الأشبه لما قدمناه.

فلا جرم أن قال في التحفة، والزاد: والصحيح قولهما هذا. وفي الخلاصة: لو قال: الله الكبار يصير شارعاً عند أبي يوسف، فعلى هذا لا يتم الحضور المذكور عنه آنفاً، والكبار اسم بمعنى كبير بالتخفيف والتشديد، يقال: كبير وكبار وكُبار كما قيل طول وطِوال وطُوال.

[م] **وَلَوِ افْتَتَحَ بِاللَّهُمَّ، أَوْ قالَ: يا اللهُ، تَصِحُّ.**

[ش] أما الثاني، فلم يحكوا فيه خلافاً. وأما الأول، فقد حكوا فيه اختلاف للمشايخ مبنياً على أن معناه: يا الله، وضمّة الهاء فيه هي الضمة التي بنى عليها المنادي والميم المشددة في آخره عوض عن حرف النداء المحذوف، ولا يُجمع بينه وبين حرف النداء لا يلزم الجمع بين العوض والمعوض كما هذا قول سيبويه والبصريين، فيجوز كما يجوز بناء الله أو معناه: يا الله آمنّا بخبر، أي: اقصدنا،

وَلَوْ قالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْني، أَوْ قالَ: اللَّهمَّ اغْفِرْ لي، أَو قالَ: أَسْتَغفرُ اللهَ، أو أَعوذُ باللهِ، أَوْ لا حولَ ولا قوّةَ إلا باللهِ، أَوْ ما شاءَ اللهُ؛ لا يَصِحُّ.

فحذف حرف النداء أو الجملة اختصاراً لكثرة الاستعمال، فأبقيت ضمة الهاء كما كانت عليه، وعُوِّضت الميم المشدودة عن الجملة أو حذف حرف النداء، ثم نُقلت حركة الهمزة من آمنا إلى الهاء ثم حذف الباقي ولم يبقَ من الجملة إلا الميم المشددة، ويجوز الجمع بين حرف النداء أو الميم لأنها ليست بعوض عنه، كما هذا قول الكوفيين، فلا يجوز لكونه دعاء لا ثناءً خالصاً، وقد ردَّ هذا القول بقوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [الأنفال: 32]؛ لأنه لا يسوغ أن يقال: يا الله آمنا بخير إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء.

فلا جرم أن قال في الذخيرة، ومحيط رضي الدين وغيرهما: والأوّل أصح. وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وهو قولنا، وفيه قول آخر أن الميم المشدَّدة كناية عن أسماء الله تعالى، فهذا يوجب أن يصح الشروع به أيضاً، انتهى.

قلت: وهذا أخذه من قول النضر بن شميل: من قال اللهمّ فقد دعا الله بجميع أسمائه. قال ابن السيد: ومعنى هذا أن الميم في كلام العرب تكون من علامات الجمع، فهي في عليهم وفيهم بمنزلة الواو الدالّة على الجمع، في نحو: ضربوا، فزيدت في اسم الله تعالى لتُشعر بأن هذا الاسم قد اجتمعت فيه أسماء الله تعالى كلها، فيجب لتكون بإزاء الفتحة في قولك: مسلمون، وشددت لتكون بالتشديد معادلة للحرفين المزيدين في مسلمين، فإذا قال الداعي: اللهمَّ، فكأنه قال: يا الله الذي له الأسماء الحسنى، ولهذا قيل: إنه الاسم الأعظم. ثم إذا كان الجواز هو الأصح، فلا بدع أن مشى عليه المصنف.

[م] **وَلَوْ قالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْني، أَوْ قالَ: اللَّهمَّ اغْفِرْ لي، أَو قالَ: أَسْتَغفرُ اللهَ، أو أَعوذُ باللهِ، أَوْ لا حولَ ولا قوّةَ إلا باللهِ، أَوْ ما شاءَ اللهُ؛ لا يَصِحُّ.**

[ش] بلا خلاف، وكذا لو قال: إنا لله؛ لأن هذه ليست بثناء خالص يراد به تعظيمه لا غير.

قلت: وعلى هذا أيضاً لا يصير شارعاً بقوله: يا الله متصلاً به لام الاستغاثة، ولا بقوله: يا ربّاه متصلاً به ألف الاستغاثة. ولو قال: بسم الله الرحمٰن الرحيم، ففي الذخيرة: لا يصير شارعاً عندهما أيضاً؛ لأن التسمية للتبرك، فكأنه قال: اللهمَّ بارك لي في هذا الأمر. وفي شرح الزاهدي: وعن محمّد بن الفضل: يجوز بالتسمية عنده، انتهى. أي: عند أبي حنيفة، بدليل ما في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: وبسم الله يصير شارعاً عند أبي حنيفة، انتهى. وما في الذخيرة أشبه.

وَلَوْ قالَ: اللهُ يصيرُ شارِعاً عِنْدَ أبي حنيفَةَ. وفي ظاهِرِ الرِّوايَةِ أنَّه لا يَصيرُ شارِعاً.

[م] **وَلَوْ قالَ: اللهُ يصيرُ شارِعاً عِنْدَ أبي حنيفَةَ. وفي ظاهِرِ الرِّوايَةِ أنَّه لا يَصيرُ شارِعاً.**

[ش] أي: ولو قال: الله، ولم يذكر معه شيئاً كأكبر ونحوه يصير شارعاً عند أبي حنيفة، وفي رواية الحسن عنه على ما في تجريد القدوري والذخيرة والبدائع، وزاد في البدائع: ورواية بسر عن أبي يوسف عنه، وفي ظاهر الرواية أنه لا يصير شارعاً، كذا في التجريد والذخيرة. وقال فيها: فعلى ظاهر الرواية اعتبر الصفة مع الاسم. وذكر الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي في شرح الجامع، والشيخ الإمام أبو نصر الصفار في شرح كتاب الصلاة أن بقوله: الله، يصير شارعاً في الصلاة عند أبي حنيفة، وعند محمَّد لا يصير شارعاً، انتهى. يعني: ولم يقيدا ذلك عن أبي حنيفة برواية ولا غيره، وعلى هذا مشى في المبسوط، ومحيط رضي الدين. ثم ذكر في الذخيرة بعد هذا التصريح بأنه يصير شارعاً عندهما من غير تقييد بشيء، وسنوقفك على سياقه عن قريب.

تَنْبِيهٌ:

ثم في الخانية بعد أن أفاد أنه لو قال: الله أو الرب ولم يزد يصير شارعاً في الصلاة، قال: ولو قال: الكبير أوقال: الأكبر، أو قال: أكبر؛ لا يصير شارعاً، وهذا كله قول أبي حنيفة ومحمَّد، انتهى.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كان الفرق الاختصاص في الإطلاق وعدمه، انتهى.

قلت: في غاية البيان: ولو قال: الله أو الرحمٰن أو الرحيم، ولم يقرن به الخبر هل يصير شارعاً؟ هو غير مذكور في ظاهر الرواية، وعن الحسن وعن أبي حنيفة يصير شارعاً لوجود ذكر اسم الربّ خالصاً. قال القدوري: ظاهر كلام محمَّد في الأصول يقتضي أن الصفة شرط؛ لأنه لو قال: الله أكبر، أو أجلّ، أو أعظم جاز. ووجه ذلك أن التعظيم لا يقع بمجرد الاسم حتى ينضمَّ إليه، والمقصود من الذكر التعظيم، انتهى. ولا يفرق بين المختص وغيره، ثم الأشبه أن لا يصير شارعاً بمجرَّد الاسم الشريف حتى يضمّ إليه الخبر كما هو ظاهر من الوجه المذكور.

تتمَّـة:

وفائدة الخلاف تظهر في مسائل:

منها: أن الحائض إذا طهرت على عشر، وفي الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط تجب تلك الصلاة عليها على تلك الرواية عنه دونهما.

ومنها: أنه ينبغي فيما إذا أدرك الإمام في الركوع فقال: الله أكبر، إلا أن قوله الله كان في قيامه،

وَلَوْ قالَ: اللهُ أَكْبار، لا يصيرُ شارِعاً، وَإِنْ كانَ في خِلالِ الصَّلاةِ تَفْسُدْ صَلاتُهُ؛ لأَنَّهُ اسْمُ الشَّيْطانِ.

وَلَوْ قالَ: اللهُ أَكْبر ـ بِالكافِ ـ اخْتَلَفَ البَصْرِيُّونَ وَالكُوفيُّونَ، الأَصَحُّ أَنَّه يصيرُ شارِعاً.

وقوله: أكبر كان في ركوعه أن يكون شارعاً على تلك الرواية عنه. لكن الذي في الخانية والخلاصة: أنه لا يكون شارعاً، ولم يحكيا غيره، فكأنهما بنياه على القول المختار.

ومنها ما سيأتي من مسألة وقوع قول المأموم: الله مع قول الإمام، وقوله: أكبر قبل قول الإمام.

[م] **وَلَوْ قالَ: اللهُ أَكْبار، لا يصيرُ شارِعاً، وَإِنْ كانَ في خِلالِ الصَّلاةِ تَفْسُدْ صَلاتُهُ.**

[ش] وهذا في غاية البيان عن بعض مشايخنا، ثم قال: وهو قول الفقيه أبي جعفر.

[م] **لأَنَّهُ اسْمُ الشَّيْطانِ.**

[ش] أي: لأن أكبار اسم الشيطان، وقيل: لأنه جمع كبير، فكان فيه إثبات الشركة. وقيل: جمع كبر وهو طبل ذو وجه واحد، وعلى كل قول من هذه الأقوال عدم صحة الشروع به، وفساد الصلاة بذكره في أثنائه ظاهر. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولو قال: الله أكبار لا تفسد صلاته، لأنه إشباع، وهو لغة قوم. وقيل: تفسد لأنه اسم ولد من أولاد إبليس، انتهى. وظاهره ترجيح عدم الفساد، وعليه يترجح صحَّة الشروع به أيضاً، ويوافقه ما في الخلاصة وفي زلّة القارئ للصدر الشهيد: لو قال: الله أكبار يصير شارعاً.

قلت: لكن ينبغي أن يكون هذا مقيّداً بما إذا لم يقصد به المخالفة كما نبَّه محمَّد بن مقاتل عليه، وذهب إليه. ففي خزانة الأكمل: وقال محمَّد بن مقاتل في قوله الله أكبار: لم تفسد صلاته إذا لم يُرد به المخالفة، وهو يريد أكبر، انتهى. ثم يطرق هذا من البحث مثل ما سنذكره قريباً من البحث مع ابن مقاتل المذكور في ذهابه إلى أنه لو أدخل المدّ في ألف الله غير مميز بينهما لا تفسد، لكن طروقه لما نحن فيه هنا إذا لم يثبت أن أكبار لغة قوم. أما إن ثبت أنه لغة قوم ـ كما في المبتغى ـ فلا، بل يكون كل من صحّة الشروع به وعدم الفساد بذكره هو الوجه حينئذ، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَلَوْ قالَ: اللهُ أَكْبر ـ بِالكافِ ـ اخْتَلَفَ البَصْرِيُّونَ وَالكُوفيُّونَ، الأَصَحُّ أَنَّه يصيرُ شارِعاً.**

[ش] لم أقف على هذا الخلاف ولا ظهر لي مناطه، والمسألة في الكافي بلفظ: وإن قال الله أكبر ـ بالكاف ـ صار شارعاً؛ لأن العرب تبدل الكاف بالكاف، انتهى. يعني: تبدل الكاف المحضة التي هي من أصول العربية بالكاف التي هي كالجيم المعدودة من الحروف المستهجنة الواردة في غير الفصيح من الكلام.

وَلَوْ أَدْخَلَ المدَّ في أَلِفِ آلله كَما في قَوْلِهِ: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: 59] تَفْسُدُ صَلاتُهُ عِنْدَ أكثرِ المشايخِ.

وَقالَ محمَّدُ بْنُ مقاتِل: إنْ كانَ لا يُمَيِّزُ بَيْنَهُما، لا تَفْسُدُ.

ثم الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون يحلل في مخرج الكاف للافظ بها أو لا، غير أنه إذا كان قادراً على الكاف المحضة فلا يبعد أن يقال ذكره لما نحن فيه من الكاف المستهجنة مستهجناً.

[م] **وَلَوْ أَدْخَلَ المدَّ في أَلِفِ آلله كَما في قَوْلِهِ: ﴿ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ﴾ [يونس: 59] تَفْسُدُ صَلاتُهُ عِنْدَ أكثرِ المشايخِ.**

[ش]قلت: لأنه خرج عن أن يكون ذكراً، فيكون من جملة كلام الناس وهو مفسد، ولهذا يعلم أنه يستوي الجهل والعلم والعمد والسهو، ثم مما صرح باستواء العمد والسهو في الفساد به في خصوص هذه المسألة خزانة الأكمل.

[م] **وَقالَ محمَّدُ بْنُ مقاتِل: إنْ كانَ لا يُمَيِّزُ بَيْنَهُما، لا تَفْسُدُ.**

[ش]قلت: كأنه لأنه يقول الإفساد إنما حصل بواسطة خروج الكلام من الجزم بمضمونه إلى التردد الذي هو الشكّ فيه بواسطة زيادة الهمزة في أوّله الجاعلة إياه استفهاماً في الصورة، فحيث لا تمييز له بين صورتي الجزم والشك وظاهر حاله أنه لم يتردد في ذلك، فلا شكّ في الحقيقة فلا فساد، وعليه أن يقال: إن مناط الفساد إنما هو ذكر الصورة الاستفهامية التشكيكية، سواء كان جازماً بمضمونها أو موافقاً لمقتضى صورتها من كونه متردّداً فيه، فلا يفترق الحال بين أن يكون اللافظ له تمييز بين الصورتين وبين أن يكون ظاناً أن مؤادهما واحد، وهو الجزم بمضمونهما كما أشرنا إليه آنفاً بدليل فسادها بكلام الساهي والنائم، وبهذا تنتفي بطريق أولى ما قيل أنه لا يفسد مطلقاً كما هو ظاهر بعض شروح القدوري.

نعم هذا مانع من الإكفار، لأن الإكفار به بناء على أنه شاكّ في مضمون هذه الجملة، فحيث كان جازماً به، فلا إكفار. ثم كما يكون هذا مفسداً للصلاة لا يصير به شارعاً في الصلاة؛ لأنه إنما يصح الشروع بذكر مجزوم به صورةً ومعنى.

ثم اعلم أن المسنون حذف الكبير مطلقاً، سواء كان التكبير للافتتاح أو في أثناء الصلاة، قالوا: لحديث إبراهيم النخعي موقوف عليه ومرفوعاً: «الأذان جزم، والإقامة جزم، والتكبير جزم». قال في الكافي: والمراد الإمساك عن إشباع الحركة والتعمق فيها والإضراب عن الهمز المفرط والمدّ الفاحش، ثم الهاء تُرفع بلا خلاف.

قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: وجزم لها خطأ لأنه لم يجيء إلا في ضرورة الشعر. وأما راءُ أكبر، ففي شرح

القدوري المسمّى بجامع المضمرات والمشكلات في سياق نقله عن المحيط ـ يعني البرهاني ـ: هو بالخيار إن شاء ذكر بالرفع وإن شاء ذكر بالجزم، انتهى.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولو قال ـ يعني في تكبيرة الافتتاح ـ: الله أكبر، برفع الراء يجوز، والأصل فيه الجزم؛ لقوله ﷺ: «التكبير جزم، والتسميع جزم» انتهى.

وإن كرَّر التكبير مراراً، ففي الشرح المذكور في سياق نقله المذكور ذكر الله بالرفع في كل مرة، وذكر أكبر فيما عدا المرة الأخيرة بالرفع، وفي المرة الأخيرة هو بالخيار إن شاء ذكره بالرفع، وإن شاء ذكره بالجزم، انتهى. وفي غاية السروجي: قال الهروي: وعوامّ الناس يقولون: اللهُ أكبرُ، اللهُ أكبرُ ـ بضم الراء ـ وكان أبو العباس المبرد يفتح الراء في الأولى، ويسكنها في الثانية، فيحركها بالفتح لالتقاء الساكنين؛ كقوله: الم الله. ثم في نهاية السِّغْناقي قال شمس الأئمة الحلواني: وإن شاء فخّم التكبير، وهو أن يُخرج اللام من أقصى مخرجه مما يلحق الحلق ويكره قصر اللام.

وأما المدّ فيه، فلا يخلو من أن يكون في الله أو في أكبر، فإنْ كان في الله، فلا يخلو من أن يكون في أوّله أو في أوسطه أو في آخره. فإن كان في أوله، فقد عرفت ما فيه، وهل يكفر؟ ففي الكافي وغيره: يكفر إذا تعمَّده للشك. وفي المبسوط: خيف عليه الكفر إن كان قاصداً. وإن كان في وسط فهو صواب، إلا أنه لا يبالغ فيه، فإنْ بالغ حتى حدث من إشباعه ألف بين اللام والهاء فهو مكروه. قيل: والمختار أنها لا تفسد، وليس ببعيد. وإن كان في آخره، فهو خطأ ولا تفسد أيضاً، وعلى قياس عدم الفساد فيهما يصح الشروع بهما. وإن كان في أكبر، فإن كان في أوله فهو خطأ مفسد للصلاة، وهل يكفر إذا تعمّده؟ قيل: نعم، للشك. وقيل: لا، ولا ينبغي أن يختلف في أنه لا يصح الشروع به. وإن كان في وسطه حتى صار أكبار، فقد تقدَّم ما فيه من الخلاف. وإن كان في آخره، فقيل: تفسد الصلاة، وقياسه أن لا يصح به الشروع أيضاً، والله تعالى أعلم.

[م] **وَلَوِ افْتَتَحَ مَعَ الإِمامِ وَفَرَغَ مِنْ قَوْلِه: اللهُ قَبْلَ فَراغِ الإِمامِ مِنْ قَوْلِهِ اللهُ؛ لا يصيرُ شارِعاً.**

[ش] في صلاة الإمام في أظهر الروايات بإجماعهم، كذا في الخانية والخلاصة. وفي الذخيرة نقلاً من نوادر ابن سماعة عن محمَّد: إذا افتتح المؤتمّ الصلاة مع الإمام وفرغ من قوله الله قبل أن يفرغ الإمام من قوله الله لا يجزئه، سواءً قال أكبر مع الإمام أو قبله أو بعده، وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة.

وقال أبو يوسف: إذا قال أكبر مع الإمام أو بعد الإمام يجزئه؛ لأن جميع التكبير فرض عنده. ألا ترى أنه لا يصير شارعاً عنده بمجرَّد قوله الله، فيعتبر التقدّم والتأخر في كل التكبير. وعندهما: يصير شارعاً بقوله الله ولا يعتبر التقدم والتأخر. وفي البدائع: ويجب أن تكون هذه المسألة بالاتفاق؛

وَلَوْ قالَ: اللهُ مَعَ الإمامِ أَوْ بَعْدَهُ وَفَرغَ مِنْ قَوْلِهِ أَكْبرُ قَبْلَ فَراغِ الإمامِ، وَمِنَ أَكْبَر لا يَجوزُ أَيْضاً لأَنَّهُ لا يَصِيرُ شارِعاً إِلَّا بِالكُلِّ، فَيَقَعُ الكُلُّ فَرْضاً.

وَلَوْ كَبَّرَ المقْتَدِي قَبْلَ الإِمامِ لا يَصيرُ شارِعاً في صَلاةِ الإِمامِ، ولا في صلاةِ نَفْسِه. وَقيلَ: يَصيرُ شارِعاً في صَلاةِ نفسِهِ.

يعني: ما لو كبّر المقتدي مع الإمام وفرغ من قوله الله قبل أن يفرغ الإمام من قوله الله لم يصر شارعاً في صلاة الإمام.

أما على قول أبي حنيفة، فلأنه يصح الشروع في الصلاة بقوله: الله وحده، فإذا فرغ المقتدي من ذلك قبل فراغ الإمام صار شارعاً في صلاة نفسه، فلا يصير شارعاً في صلاة الإمام. وأما على قول أبي يوسف ومحمَّد، فلأن الشروع لا يصح إلا بذكر الاسم والنعت، فلا بدَّ من المشاركة في ذكرهما، فإذا سبق الإمام بالاسم حصلت المشاركة في ذكر النعت لا غير، وهو كافٍ لصحّة الشروع في الصلاة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَلَوْ قالَ: اللهُ مَعَ الإمامِ أَوْ بَعْدَهُ وَفَرغَ مِنْ قَوْلِهِ أَكْبرُ قَبْلَ فَراغِ الإمامِ، وَمِنَ أَكْبَر لا يَجوزُ أَيْضاً لأَنَّهُ لا يَصِيرُ شارِعاً إِلَّا بِالكُلِّ، فَيَقَعُ الكُلُّ فَرْضاً.**

[ش] فيعتبر أن يكون فراغه من الكل مع الإمام، وهذا أحد القولين في هذه المسألة. وجعل الفقيه أبو جعفر الهندواني الأصح عنهم، والقول الآخر أنه على قول أبي حنيفة تجزئه لأن على قوله: لو اقتصر على الله مع الإمام أو بعده تجزئه عنده، فهنا كذلك خلافاً لهما، وهو موافق لما قدَّمناه من البدائع في السابقة.

[م] **وَلَوْ كَبَّرَ المقْتَدِي قَبْلَ الإِمامِ لا يَصيرُ شارِعاً في صَلاةِ الإِمامِ، ولا في صلاةِ نَفْسِه. وَقيلَ: يَصيرُ شارِعاً في صَلاةِ نفسِهِ.**

[ش] والحاصل أن الاتفاق على أنه لم يصح اقتداؤه لأن معنى الاقتداء وهو البناء لا يتصور هنا؛ لأن البناء على العدم محال، وإنما الخلاف في أنه هل يصير شارعاً في صلاة نفسه كائنة ما كانت؟ فقيل: لا، قيل: وفي رواية النوادر إشارة إليه وهو قول محمّد. وفي الفتاوى الصغرى: وعليه الاعتماد، ومشى عليه في مُنية المفتي. وفي المبتغى: وهو الصحيح. وقيل: نعم، وفي الأصل إشارة إليه وهو قول أبي يوسف، وظاهر البدائع الجنوح إليه. وفي الخلاصة: وعن أبي حنيفة روايتان. وفي محيط رضي الدين: الصحيح أنه إن نوى الاقتداء به لا يصير شارعاً في صلاة نفسه؛ لأنه قصد الاشتراك، وهي غير صلاة الانفراد، وإن لم ينوِ الاقتداء به يصير شارعاً في صلاة نفسه، انتهى. وهذا التفصيل متعين، وتصحيح ما صححه بيِّن.

وَلَوْ أَنَّهُ كبَّرَ بَعْدَ مَا كبّرَ الإمامُ ـ يَعْني كَبّر ثانِياً ـ وَنَوَى الشُّروعَ والاقتداءَ يصيرُ شارِعاً وَقاطِعاً لما كانَ فِيهِ.

وَالأَفْضَلُ أَنْ تَكونَ تكبيرةُ المقْتَدي مَعَ تَكبيرةِ الإمامِ عِنْدَ أبي حنيفَةَ، وَقالا: يُكَبِّرُ بَعْدَ تَكْبيرةِ الإِمامِ.

وأما الشقّ الثاني، فما أظن أن أحداً يقول خلافه. ثم ثمرة الخلاف تظهر فيما لو قهقهه فيها، هل ينتقض وضوءه؟ فعلى الأول: لا، وعلى الثاني: نعم.

[م] **وَلَوْ أَنَّهُ كبَّرَ بَعْدَ مَا كبّرَ الإمامُ ـ يَعْني كَبّر ثانِياً ـ وَنَوَى الشُّروعَ والاقتداءَ يصيرُ شارِعاً وَقاطِعاً لما كانَ فِيهِ.**

[ش]لاختلاف حكم المنفرد والمؤتمّ في بعض الأحكام المنزل ذلك للصلاتين المتحدثين بمنزلة المختلفتين فضلاً عن المختلفتين كما تقدَّمت الإشارة إليه سالفاً. ثم هذا التفريع إنما هو على القول الثاني كما يفيده قوله: وقاطعاً لما كان فيه. وأما إذا كان الاعتماد على القول الأول، فكونه يصير شارعاً في صلاة الإمام يجب عليه قضاء تلك الصلاة التي أفسدها على نفسه إن كانت تطوعاً، وإن كانت غير تطوّع وكانت هي الصلاة التي دخل فيها مع الإمام فيخرج عن العهدة بالإتمام. وإن كانت غيرها، فعليه أن يصليها إن كانت عليه.

[م] **وَالأَفْضَلُ أَنْ تَكونَ تكبيرةُ المقْتَدي مَعَ تَكبيرةِ الإمامِ عِنْدَ أبي حنيفَةَ، وَقالا: يُكَبِّرُ بَعْدَ تَكْبيرةِ الإِمامِ.**

[ش]أما كون الأفضل في حق المقتدي أن يكون تكبيره مقارناً لتكبير الإمام عند الإمام، وأن يكون بعده عقبه لا معه عندهما، فهو أحد القولين في هذه المسائل. بل نصَّ في البدائع على أن الروايات اتفقت عن أبي حنيفة بذلك، وبقول أبي حنيفة هذا قول زفر، ذكره رضي الدين في المحيط. والقول الآخر أن الخلاف بينه وبينهما في الجواز، فعنده: يجوز الاقتداء إذا وقع تكبيره مقارناً لتكبير الإمام. وعندهما: لا يجوز. وقد روى ابن رستم عن محمد أنه مع أبي حنيفة في هذا القول لهما على أن الخلاف في الجواز ما في الصحيحين من قولهﷺ: «إنما جُعل الإمام ليُؤْتَمّ به، فلا تختلفوا عليه، فإذا كبّر فكبِّروا»، فذكر تكبير المقتدي بالفاء وهي للتعقيب. ولأبي حنيفة الحديث المذكور فإنهﷺ أمر المؤتمين بالتكبير في الزمان الذي يكبّر فيه الإمام، فإنّ إذا فيها معنى الزمان حتى كان المعنى كبروا في زمان يكبّر فيه الإمام. ويؤيده قولهﷺ فيه: «فلا تختلفوا عليه»، فإن تمام ترك المخالفة إنما تكون بالقرآن إلا أن وجوبه سقط للحرج، فبقي الجواز. وأن المقارنة في سائر الأفعال جائزة بالإجماع، فتعيَّن أن يكون المراد بالفاء في الحديث القرآن كما في قوله

وَإذا شَكَّ المقتَدِي أَنَّهُ كبّرَ قَبْلَ الإمامِ أَوْ بَعْدَهُ، يُحكِّمُ أَكْبَرَ رَأْيِهِ، فَإِنِ اسْتَوى الظَّنّانِ، فَإِنَّهُ يُجْزِئُهُ حَمْلاً لأمرِهِ عَلى الصَّوابِ.

وَالثَّانِيَةُ: القِيامُ، ....

تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف: 204]. ولهما على أن الخلاف في الأفضلية أن القرآن لا يؤمن معه من تقديم تكبيره على تكبير الإمام، فيقع اقتداؤه فاسداً، ولا كذلك التأخير، فكان التأخير أفضل. ولأبي حنيفة أن الاقتداء عقد على الموافقة، وفي المقارنة تمام الموافقة وكمال المسارعة إلى العبادة، ولا كذلك التأخير فكانت المقارنة أفضل. وقد اندفع بهذا ما في عون المروزي المختار للفتوى في الأفضلية قولهما وفي صحة الاقتداء قوله نعم لا باس بقول شيخ الإسلام جواهر زاده قول أبي حنيفة أدقّ وأجود، وقولهما أرفق وأحوط.

تَنْبِيهٌ:

ثم ذكر شمس الأئمة في نوادر المبسوط أن الأفعال كلها على هذا الخلاف أيضاً، وأشار جواهر زادة في مبسوطه إلى أن المقارنة فيها أفضل. ثم قال في الحقائق: فلعلَّ وضع الخلاف في التكبير وقع لهذا ثم المقارنة على قوله كمقارنة حركة الخاتم والأصبع والبعدية على قولهما أن يوصل المقتدي همزة الله براء أكبر كما تقدّمت الإشارة إليه، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَإذا شَكَّ المقتَدِي أَنَّهُ كبّرَ قَبْلَ الإمامِ أَوْ بَعْدَهُ، يُحكِّمُ أَكْبَرَ رَأْيِهِ.**

[ش] فإن كان أكبر رأيه أنه كبّر قبل الإمام لا يصير شارعاً في صلاة الإمام، وإن كان أكبر رأيه أنه كبّر بعده يصير شارعاً فيها؛ لأن غالب الرأي حجّة عند عدم اليقين بخلافه.

[م] **فَإِنِ اسْتَوى الظَّنّانِ، فَإِنَّهُ يُجْزِئُهُ حَمْلاً لأمرِهِ عَلى الصَّوابِ.**

[ش] وعلى هذا من المناقشة إيراداً وجواباً ما تقدَّم في فصل التيمّم. والمراد هنا أنه إذا لم يترجح عنده أحد هذين الأمرين اللذين هو مترددٌ بينهما من غير معارض مع الإمام أجزأه كما هو مقتضى الأصل فيه؛ لأنه قد علم في الابتداء أنه قصد الشروع في صلاة الإمام، فهو على الصواب في الشروع فيها معه حملاً لأمره على الصّلاح ما لم يظهر خطأه بيقين أو بأكبر الرأي، هذا آخر الكلام في الفريضة الأولى وما استتبعها.

[م] **وَالثَّانِيَةُ: القِيامُ.**

[ش] أي: والفريضة الثانية من الفرائض الست المتفق عليها: القيام للقادر عليه في الفرض،

وَلَوْ صَلَّى الفَرِيضةَ قاعِداً معَ القُدْرَةِ عَلى القِيامِ، لا يجوزُ.

وَإِنْ عَجز المرِيضُ عَنِ القِيامِ يُصَلِّي قَاعِداً يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ، ....

وما هو ملتحق به؛ لقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: 238]، وللإجماع على ذلك، وقد عرفناك سالفاً الاتفاق على كونه ركناً أيضاً.

[م] **وَلَوْ صَلَّى الفَرِيضةَ قاعِداً معَ القُدْرَةِ عَلى القِيامِ، لا يجوزُ.**

[ش] وهذا وإن كان معلوماً من الإطلاق المذكور، لكنه ذكره ـ والله أعلم ـ لينبّه على كونه مقيّداً في المعنى بما ذكرناه، وليصله بما هو الحكم في الفرض وما ألحق به عند العجز، وفي حكم التطوع، حيث قال:

[م] **وَإِنْ عَجز المرِيضُ عَنِ القِيامِ يُصَلِّي قَاعِداً يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ.**

[ش] للإجماع، ولما سنذكر من حديث عمران بن الحصين. ثم قالوا: ليس المراد بالعجز العجز الحقيقي فقط، وهو أن لا يمكنه القيام لصيرورته مقعداً، ويكون بحيث إذا قام سقط لضعفه، بل المراد به ما يعمُّهُ.

ونعم، العجز الحكمي وهو إن كان بحالة يخاف معها لو قام أبطأ البرء أو زيادة المرض بسبب القيام، أو كان يجد وجعاً لذلك، فإن لم يكن كذلك، لكن يلحقه نوع مشقة لا يجوز له ترك القيام.

تَنْبِيهٌ:

فلو قدر على بعض القيام بدون تمامه، ففي الذخيرة لا ذكر لهذا الفصل في شيءٍ من الكتب، قالوا: والعبارة للخانية. قال الفقيه أبو جعفر: يقوم قدر ما يقدر، فإذا عجز يقعد حتى لو قدر على أن يكبّر قائماً ولا يقدر أكثر من ذلك يكبّر قائماً ثم يقعد، فإن لم يقم خفت أن لا تجزئه صلاته. زاد في الذخيرة والخلاصة: أو كان يقدر على القيام لبعض القراءة دون تمامها يؤمر بأن يقوم مقدار ما يقدر على القيام للقراءة ويقرأ ما يقدر عليه قائماً، ثم يقعد إذا عجز. وبه أخذ الشيخ الإمام الأجلّ شمس الأئمة الحلواني لفظ الذخيرة. وفي الخلاصة قال شمس الأئمة الحلواني: هُو المذهب الصحيح، ولو ترك هذا خفت أن لا تجوز صلاته. وفي المبسوط فرّق بين هذا وبين الصوم، فإنّ المريض إذا كان قادراً على الصوم في بعض اليوم ثم عجز، فإنه لا يصوم أصلاً، وها هنا يصلي.

ووجه الفرق أنّ في الصوم لمّا أفطر في آخر النهار لم يكن فعله في أوّل اليوم معتدّاً به، فلا يشتغل به.

فَإِنْ لم يَسْتَطِعْهُما أَوْمَأَ بهما إِيماءً وَجَعَل السُّجودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكوعِ، وَلا يَرْفَعُ لِوَجْهِه شَيْئاً لِيَسْجُدَ عَلَيْهِ؛ لِقولِهِ ﷺ لمريضٍ: «إِذا أَرَدْتَ أَنْ تَسْجُدَ عَلى الأَرْضِ، وإِلَّا فأَوْمِ برأسِكَ».

ثم في الذخيرة أيضاً: وإذا قدر على القيام متكئاً لم يذكر محمَّد هذا الفصل في شيء من الكتب. وقال الشيخ الإمام ـ يعني شمس الأئمة الحلواني ـ: الصحيح أنه يصلي قائماً متكئاً ولا يجزئه غير ذلك. وكذا لو قدر أن يعتمد على عصا أو كان له خادم لو اتّكأ عليه قدر على القيام، فإنه يقوم ويتكىء خصوصاً على قول أبي يوسف ومحمد، فإنّ على قولهما: إذا عجز المريض عن الوضوء وكان يجد من يوضئه لم يجزئه التيمّم، وقدرته بغيره كقدرته بنفسه، فكذلك هنا، انتهى. وتابعه في الخلاصة على هذا سوى أنه لم يذكر علاوة الخصوص على قولهما، فيشكل ما في الخانية. وأجمعوا على أن المريض إذا عجز عن القيام بنفسه وثمة أحد يعينه فصلّى قاعداً جاز، انتهى.

هذا واعلم أنه ربما أوهمت حكاية الإجماع على افتراض القيام على القادر وسقوطه عن العاجز، ثم تفسير العجز بما سبق أنه لا يجوز ترك القيام لغير العاجز بالتفسير السابق ليس كذلك، بل ثم صور يتعين فيها ترك القيام فضلاً عن جوازه مع فقد العجز الحكمي فيها بالتفسير السابق، فضلاً عن الحقيقي، منها ما في الذخيرة، ومحيط رضي الدين نقلاً من المنتقى إبراهيم عن محمَّد في رجل إن صام رمضان يضعفه ويصلي قاعداً، وإن أفطر يصلي قائماً، قال: يصوم ويصلي قاعداً. زاد في المحيط: لأن الجمع بينهما أوْلى من ترك أحدهما. ومنها ما سيأتي في الكتاب ويُنَبَّه عليه إن شاء الله تعالى.

وحينئذ يكون متعلق حكاية الإجماع على افتراض القيام على القادر الذي لم يوجد في حقه ما يوجب عليه ترك القيام، ويترجح العمل به على العمل بموجب القيام. وحينئذ يحسن التقييد به دفعاً لظن عدم الاطّراد، اللهمّ إلا أن يكون المراد بالإجماع عليه في الجملة، فإن مثله غير عزيز في كلامهم، فتنبَّه لذلك.

[م] فَإِنْ لم يَسْتَطِعْهُما أَوْمَأَ بهما إِيماءً وَجَعَل السُّجودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكوعِ، وَلا يَرْفَعُ لِوَجْهِه شَيْئاً لِيَسْجُدَ عَلَيْهِ؛ لِقولِهِ ﷺ لمريضٍ: «إِذا أَرَدْتَ أَنْ تَسْجُدَ عَلى الأَرْضِ، وإِلَّا فأَوْمِ برأسِكَ».

[ش] أي: فإن يستطع الركوع والسجود أومىء بهما للحديث المذكور، وهو في المغني بعض ممّا أخرجه البيهقي في المعرفة، والبزار عن جابر أن النبيَّ ﷺ عادَ مريضاً فرآه يصلي على وسادة، فأخذها فرمى بها، فأخذ عوداً ليصلي عليه، فأخذه فرمى به، وقال: «صلِّ على الأرض إن استطعت، وإلا فأَوْمِ إيماءً، واجعل سجودك أخفض من ركوعك». وروى البيهقي في سننه الكبير عن ابن عمر: «إذا لم يستطع المريض السجود أومأ برأسه إيماء، ولا يرفع إلى جبهته شيئاً». وعن علقمة

وَلَوْ كانَتِ الوِسادةُ عَلى الأَرْضِ، فَسَجَدَ عَلَيْها، جازَ.

قال: دخلت مع عبد الله على أخيه عقبة يعوده وهو مريض، فرأى مع أخيه مروحة يسجد عليها، فانتزعها منه عبد الله، وقال: اسجد على الأرض، فإن لم تستطع فأوم إيماءً، واجعل السجود أخفض من الركوع. ثم الإيماء بهما يكون قاعداً لما سنذكر من حديث عمران بن الحُصين، ولأنه وسع هذا الرجل الطاعة بقدر الطاقة، وإنما جعل سجوده أخفض من ركوعه؛ لأن الإيماء بهما قائم مقامهما، فيأخذ حكمهما.

تَنْبِيهٌ:

فلو رفع إلى رأسه شيئاً يسجد عليه، فإن كان يخفض رأسه للركوع ثم للسجود أفضل مع الركوع جازت صلاته، وقد ارتكب مكروهاً. وفي الينابيع: يكون مسيئاً، وإن كان لا يخفض رأسه، لكن يضع ذلك على جبهته لم تجز صلاته. ثم اختلفوا في أن ذلك هل يعد سجوداً؟ فقال بعضهم: هو سجود. وقال بعضهم: إيماءً، وهو الأصح.

هذا وفي شرح الزاهدي: وأمّا الإيماء فيومئ بأربعة أشياء: القيام، والركوع، والسجود والقعود.

قلت: وقد كان كيفية الإيماء بالركوع والسجود مشتبهاً على أنه يكفيه بعض الانحناء أم أقصى ما يمكن إلى أن ظفرت بحمد الله تعالى على الرواية، وهو ما ذكر شمس الأئمة الحلواني أن المومىء إذا خفض رأسه للركوع شيئاً ثم للسجود جاز، ولو وضع بين يديه وسائد فألصق جبهته عليها، ووجد أدنى الانحناء جاز على الإيماء، وإلَّا فلا. ومثله في تحفة الفقهاء في الأجناس ذكر أبو بكر: وإذا كان بجهته وأنفه عذر يصلي بالإيماء، ولا يلزمه تقريب الجبهة إلى الأرض بأقصى ما يمكنه، وهذا نصّ في الباب، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وليس هذا بمحل للتردّد، بل محله أن ما ذكره الحلواني أجزأه. وكذا عبارة التحفة في مسألة وضع الوسادة بين يديه، حيث قال فيها: فأما إذا وجد منه نوع تحريك الرأس حتى وصل رأسه إلى الوسادة جاز لوجود الإيماء، وإن قلَّ، انتهى. يفيد أنه لا يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع، وظاهر الذخيرة والبدائع يفيد أنه لا يلزمه ذلك، وهو موافق للأمر بذلك في أحاديث الباب، فهو حينئذ أشبه بالصواب.

[م] **وَلَوْ كانَتِ الوِسادةُ عَلى الأَرْضِ، فَسَجَدَ عَلَيْها، جازَ.**

[ش] فقد روى البيهقي عن الحسن عن أُمّه، قالت: رأيت أُم سلمة زوج النبيّ ﷺ تسجد على

وَفي الذَّخيرَةِ: فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ القُعُودَ اسْتَلْقى عَلى ظَهْرِهِ وَجَعَلَ رِجْلَيْهِ إِلى القِبْلَةِ فَأَوْمَأَ بِهما، وَإِنِ اسْتَلْقى عَلى جَنْبِهِ وَوَجْهِهِ إلى القِبْلَةِ جازَ.

وسادة من أدم من رَمَدٍ بها. وعن ابن عباس: أنه رخص في السجود على الوسادة والمخدة. وعن أبي إسحاق قال: رأيت عدي بن حاتم يسجد على جدر في المسجد ارتفاعه قدر ذراع. وذكر ابن أبي شيبة في سننه عن أنس أنه كان يسجد على مرفقه. وعن أبي العالية أنه كان مريضاً وكانت المرفقة تثنى له، فيسجد عليها.

والوسادة ـ بكسر الواو ـ ما يُجعل تحت الرأس عند النوم، وقد يُطلق على الفراش. والمرفقة: المخدّة، بكسر الميم فيهما. وفي المعرب: وسادة الاتكاء.

[م] **وَفي الذَّخيرَةِ: فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ القُعُودَ اسْتَلْقى عَلى ظَهْرِهِ وَجَعَلَ رِجْلَيْهِ إِلى القِبْلَةِ فَأَوْمَأَ بِهما، وَإِنِ اسْتَلْقى عَلى جَنْبِهِ وَوَجْهِهِ إلى القِبْلَةِ جازَ.**

[ش]أي: وإن لم يستطع القعود نام على ظهره موجهاً رجليه إلى القبلة على وجه يكون باقي أعصابه من الرأس إليهما غير منحرف عن سمته المعتاد له أصالة، ووضع تحت رأسه وسادة أو نحوها حتى يكون شبه القاعد وصلّى مومياً بالركوع والسجود إيماءً بالرأس.

وإنما قلنا: وضع تحت رأسه وسادة ليمكنه الإيماء؛ إذْ حقيقةً يمنع الاستلقاء للأصحاء عن الإيماء فضلاً عن المرضى، وإن نام على جنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة وصلى مومئاً برأسه بالركوع والسجود جاز أيضاً، وإنما الكلام في أيهما أوْلى؟ فظاهر السياق الذي في الكتاب أن الأوَّل أوْلى، ومشاهير الكتب على العكس، وجعله صاحب التحفة والبدائع مشهور الروايات. وذكر غير واحد أن ابن كاس روى عن أصحابنا أنه يصلّي على جنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة، فإن عجز عن ذلك استلقى على قفاه، وبه قالت الأئمة الثلاثة. ولو اضطجع على يساره ووجهه إلى القبلة صح، وكان مكروهاً.

والحجة لهذا القول ما أخرج الجماعة إلا مسلماً، وقال الحاكم: إنه على شرط مسلم أيضاً عن عمران بن الحصين؛ أن رسول الله ﷺ قال له: «صلِّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب»، زاد النسائي: «فإن لم تستطع فمستلقياً لا يكلف الله نفساً إلى وُسْعَها»، وهذا شاهد لما روى الدارقطني بإسناد ضعيف عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ، قال: «يصلي المريض قائماً إنِ استطاع، فإن لم يستطع صلّى قاعداً، فإن لم يستطع أن يسجد أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه، فإن لم يستطع أن يصلي قاعداً على جنبه الأيمن صلَّى مستقبل القبلة، فإن لم يستطع أن يصلي على جنبه الأيمن صلَّى مستلقياً على قفاه؛ رجلاه مما يلي القبلة»، فجعل الاستلقاء بعد العجز عن الأداء عن الجنب.

....

ثم بهذه الزيادة المذكورة عند النسائي إن ثبت يندفع ما أجيب به من أن معنى قوله: «على جنب» ساقطاً إلى الأرض، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: 36]، والمستلقي على الأرض يقال: بقي فلان شهراً على جنبه: إذا طال مرضه، وإن كان مستلقياً. ويندفع أيضاً ما أُجيب به من أن عمر إن كان به بواسير كما ذكره البخاري وأبو داود وغيرهما، وهو مما يمنع من الاستلقاء على ظهره أو يشق عليه، فلهذا أمره بالصلاة على جنبه، ووجه الاندفاع ظاهر.

واحتجَّ مشايخنا بما ذكروه في فروعهم عن النبيّ ﷺ، أنه قال: «يصلي المريض قائماً، فإن لم يستطع فقاعداً، فإن لم يستطع فعلى قفاه يومىء إيماء، فإن لم يستطع فالله أحق بقبول العذر منه».

وعليه أولاً: أن المخرجين قالوا إنهم لم يقفوا على تخريجه، وأُجيب بأنه قد ثبت عند المجتهد القائل بمقتضاه؛ إذ لولا ثبوته عنده لما قال به، وفيه نظر.

نعم يشهد له ما روى البيهقي عن نافع، عن ابن عمر، قال: يصلي المريض مستلقياً. وعن المغيرة، عن الحارث قال: يصلي المريض إذا لم يقدر على الجلوس مستلقياً أو يجعل رجليه مما يلي القبلة، ويستقبل بوجهه القبلة يومىء إيماءً برأسه، والله تعالى أعلم بحال رواته.

وثانياً: أن ظاهره إذا لم يستطع أن يصلي على قفاه، فقد سقطت عنه الصلاة، وليس ذلك على إطلاقه بالإجماع. ثم إذا سقط القول بالسقوط مطلقاً عند العجز عن الصلاة مستلقياً بالإجماع، فهو المقيّد لإيجاب الصلاة عليه على جنبه بالإيماء. فإن أجيب بأنه حديث عمران فيطرقه أن حديثه مفيد لتعين الجنب أولاً، فحيث سقط القول به عند أهل هذا القول فقد سقط بالكلية.

فإن قيل: حديثه إنما يفيد الجواز، فخلاف الظاهر من غير موجب، أو أنه كان به مانع من الاستلقاء كما تقدَّم، فقد تقدَّم جوابه. وما قيل يترجح العمل بمقتضى هذا الحديث بأن المستلقي إلى قفاه تقع إشارته إلى القبلة، وإشارة المضطجع على جنبه إلى قدميه، وذلك ليس بقبلة، وأيضاً مرضه لو زال فقعد كان وجهه إلى القبلة. ولو قدر على القيام، فقد كان وجهه إلى القبلة ومرضه على شرف الزوال، بخلاف المختصر والموضوع في القبر، ولأنه ليس لهما إيماءً بالركوع والسجود ليقع إلى غير جهة القبلة، فراعينا فيهما جهة وجهه، فهو فرع ثبوت هذا الحديث على وجه ينتهض معارضاً لحديث عمران.

وبالجملة لا يعزى انتهاض حجية هذا القول من شيء بخلاف حجيّة الأول، وإذا كان كلّ من القولين مروياً عن أصحابنا، فلا بأس علينا في التعويل على ما ظهر لنا قوّة دليله على ما ليس كذلك.



....

تَنْبِيهٌ:

ثم هذا كله إذا عجز عن القعود مطلقاً، أما إذا لم يقدر عليه مستوياً وقدر عليه متكئاً أو مستنداً إلى حائط أو إنسان أو ما أشبه ذلك، ففي الذخيرة: لم يذكره محمَّد في الأصل. وقال شمس الأئمة الحلواني: قال مشايخنا: يجب أن يصلي قاعداً مستنداً أو متكئاً ولا يجزئه أن يصلي مضطجعاً خصوصاً على قولهما، هكذا ذكره في النوادر. وهذا نظير ما ذكرنا في القيام إذا كان قادراً عليه بالاتكاء والاستناد.

هذا واعلم أن لفظ النسخة التي وقفت عليها بالذخيرة: وإذا لم يستطع القعود صلى مستلقياً على قفاه متوجهاً نحو القبلة رأسه إلى المشرق ورجلاه إلى المغرب، هذا هو الأفضل عندنا. وإن صلى على جنبه الأيمن يومىء إيماء أجزأه، انتهى. ومثله في الخلاصة إلا الشقّ الثاني، وغيرُ خافٍ أنه لا يظهر اجتماع الاستلقاء على القفا متوجهاً إلى القبلة مع كون رأسه إلى المشرق ورجليه إلى المغرب، بل بينهما تنافٍ، وإنما بجامع كون رأس النائم إلى المشرق ورجليه إلى المغرب مستقبلاً بوجهه القبلة كونه مضطجعاً على جنبه الأيسر، والله تعالى أعلم.

فرع:

قدر على القعود، ولكنه نزع الماء من عينيه فأمر أن يستلقي أياماً على ظهره، ونُهي عن القعود أجزأه أن يستلقي ويصلي بالإيماء، وقال مالك: لا يجزئه. واحتجَّ بحديث ابن عباس أنّ طبيباً قال له بعد ما كُفَّ بصره: لو صبرت أياماً مستلقياً صحَّت عيناك، فشاور عائشة وجماعة من الصحابة، فلم يرخص له في ذلك، وقالوا له: أرأيت لو متَّ في هذه الأيام كيف تصنع بصلاتك؟ ولنا أن حُرمة الأعضاء كحرمة النفس، ولو خاف على نفسه من عدوٍّ أو سبع لو قعد جاز له أن يصلي بالاستلقاء، فكذا إذا خاف على عينيه. وتأويل حديث ابن عباس أنه لم يظهر لهم صدق ذلك الطبيب فيما يدَّعي، كذا في البدائع.

قلت: ومذهبنا أصحّ الوجهين عند الشافعية، وذكر النووي ما عن ابن عباس بلفظ: أنه لما وقع الماء في عينيه حمل إليه عبد الملك الأطباء على البرود، فقالوا له: تمكث سبعاً ولا تصلي إلا مستلقياً، فسأل عائشة وأُم سلمة فنهتاه، ثم قال: والأثر عنهما رواه البيهقي بإسناد ضعيف، ورواه بإسناد صحيح أنه قيل له ذلك فكرهه، فيروى أنه قال: أرأيت إن كان الأجل قبل ذلك؟ وعلى هذا، فلا حاجة إلى التأويل.

فَإِنْ لم يَسْتَطِعِ الإِيماءَ بِرَأْسِهِ أُخِّرَتْ عَنْهُ، وَفي رِوايَةٍ: سَقَطَتْ عَنْهُ. وَلا يُومِىءُ بِعَيْنَيْهِ، وَلا بِحاجِبَيْهِ، وَلا بِقَلْبِهِ.

[م] **فَإِنْ لم يَسْتَطِعِ الإِيماءَ بِرَأْسِهِ أُخِّرَتْ عَنْهُ.**

[ش] أي: فإن لم يستطع الإيماء برأسه أي بالركوع والسجود مضطجعاً على جنبه، ولا مستلقياً على قفاه أُخِّرت عنه الصلاة إذا ما دام على تلك الحالة، سواء تعددت حتى زادت على صلوات يوم وليلة، أو كانت أقل من ذلك، وهو مختار الكرخي، والقدوري، وصاحب الهداية، والزاهدي، وصاحب المنافع؛ لأن المرض مع قيام العقل لانحلّ بفهم مضمون الخطاب، ولا يرفع سبب الوجوب وصلاحية الذمّة، فلا يجوز السقوط بدون المسقط، وإنما يتأخر الأداء للعجز عنه إلى حالة القدرة، فإذا زال العجز يجب القضاء.

[م] **وَفي رِوايَةٍ: سَقَطَتْ عَنْهُ.**

[ش] مطلقاً واحدة كانت أو أكثر، وظاهر الخانية والظهيرية: أنه ظاهر الرواية. وفي الذخيرة: وإليه مال شمس الأئمة السرخسي. ونصَّ صاحب الخلاصة على أنه المختار.

وبقي هنا قولٌ ثالث اختاره شيخ الإسلام جواهر زاده، وفخر الإسلام، وصاحب التحفة، ومحيط رضي الدين صاحب المحيط، وصاحب البدائع، وقاضي خان، وصاحب منية المفتي، وهو أنه إن زادت الصلاة على صلوات يوم وليلة سقطت أصلاً، وإلَّا فلا؛ كما في المغمى عليه نفياً للحرج بالقضاء فيما زاد على يومٍ وليلة دون ما دون ذلك.

[م] **وَلا يُومِىءُ بِعَيْنَيْهِ، وَلا بِحاجِبَيْهِ، وَلا بِقَلْبِهِ.**

[ش] كما هو المذكور في عامّة المختصرات وغيرها، والمراد: إذا عجز عن الإيماء بالرأس. وذكر في غاية البيان أنه المذكور عن أبي حنيفة وأبي يوسف في غير رواية الأصول. وأما ظاهر الرواية، فلا ذكر له فيها. وفي غاية الإمام السرخسي، وفي الحاوي عن محمد أن الإيماء بالقلب لا يجوز عند أبي يوسف ولست أحفظ قوله في الإيماء بالعينين والحاجبين، ولم أرَ هذا في الحاوي القدسي، فلعلَّه في الحاوي للإمام محمود البخاري. وفي الذخيرة، وتتمّة الفتاوى الصغرى: وعن أبي يوسف أنه يومىء بعينيه ولا يومىء بقلبه. وفي الغاية أيضاً، وفي جامع الفقيه: أومىء بحاجبه ولا يومىء بقلبه. وفي الحاوي: يومىء بعينيه وحاجبه وقلبه عند زفر وأبي يوسف، ولم يجوِّزه أبي حنيفة، ولم أرَه في الحاوي القدسي أيضاً، فلعله في الحاوي للبخاري. وأيضاً نعم في التتمّة: يومىء برأسه، فإذا لم يقدر أمسك إلى أن يومىء برأسه، والإيماء بالعينين لا يجوز. وفيها أيضاً وفي الذخيرة وغيرهما: وسئل محمَّدرَحِمَهُٱللَّهُ عن ذلك، فقال: لا أشكّ أن الإيماء بالرأس يجوز. ولا

ثُمَّ إِذا بَرَأَ إِنْ كانَ يَعْقِلُ الصَّلاةَ حالَةَ المرضِ يَلْزَمُهُ القَضاءُ على الرِّوايَةِ الأُولى، وَإِلا فَكَالمُغْمَى عَلَيْهِ إِذا كانَ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ قَضى، وَإِنْ كانَ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ سَقطَتْ عَنْهُ.

أشك أن الإيماء بالقلب لا يجوز، وأشكّ في الإيماء بالعينين أنه هل يجوز أو لا؟ وفي محيط رضي الدين والبدائع وغيرهما: وقال زفر: يومىء بالحاجبين أولاً، فإن عجز فبالعينين، فإن عجز فبقلبه. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وإذا صحَّ يُعيد. وقال الشافعي: إن عجز عن الإيماء بالرأس لزمه الإيماء بطرفه، فإن عجز أجرى الأفعال على قلبه، فإن اعتقل لسانه وجب أن يجري القرآن والأذكار الواجبة على قلبه كما يجب أن يجري الأفعال. قال النووي: والمعروف عن مالك وأحمد كمذهبنا، يعني مذهب الشافعي. وتعقبه السروجي بأن الظاهر عن مالك سقوط القراءة عند العجز كقولنا. قال القرافي: لأن القراءة كلام عربي، فلا يتأتى إلا بفعل اللسان ووجوب غيرها يحتاج إلى نصّ من جهة الشارع. ثم قال السروجي: قلت: هنا يبطل مذهبهم في الإيماء بالركوع والسجود بالعينين والحاجبين والقلب من غير نصٍّ، فكما أن القراءة ليست نيّة القلب، بل هي فعل اللسان كذا الركوع والسجود ليسا نيّة القلب ولا هُما عبارة عن إيماء العينين والحاجبين، ونصب الأبدال في العبادات بالرأي والعقل ممتنع، وليس لهم فيه حديث يثبت أو يعوّل عليه، انتهى.

ولولا ورود النصّ بالإيماء بالرأس لم يقل ببدليته عن الركوع والسجود، فإنَّ هذه البدلية على خلاف القياس يقتصر فيه على مورد النصّ ولا يقاس عليه غيره كما عُرف في الأصول. وقد ظهر بهذا أيضاً انتفاء ترتيب زفر المذكور بأنه إذا قدر على الإيماء بالحاجبين تعيَّن لأنهما أقرب إلى الرأس من العينين، فإن عجز فحينئذ تعين بالعينين لأنهما في الرأس، فيأخذ أن حكمه: فإن عجز فحينئذ تعيّن القلب؛ لأن النية التي لا تصح الصلاة بدونها إنما يقام به فتقام به الصلاة عند العجز، والله تعالى أعلم.

[م] ثُمَّ إِذا بَرَأَ إِنْ كانَ يَعْقِلُ الصَّلاةَ حالَةَ المرضِ يَلْزَمُهُ القَضاءُ على الرِّوايَةِ الأُولى.

[ش] بالغة ما بلغت الصلوات المؤخرة من العدد، قلة وكثرة بسبب العجز المذكور لما ذكرنا من الوجه لذلك.

[م] وَإِلا فَكَالمُغْمَى عَلَيْهِ إِذا كانَ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ قَضَى، وَإِنْ كانَ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ سَقطَتْ عَنْهُ.

[ش] قلت: وفيه نظر، فإنّ المعنى: وإن كان لا يعقل الصلاة حالة المرض لا يلزمه القضاء؛ كالمغمى عليه إذا فاتته الصلاة في إغمائه، لكن ليس القضاء غير لازم مطلقاً للمغمى عليه، بل فيه التفصيل المذكور.

....

ثم الظاهر أن من لا يعقل الصلاة لما به من المرض مغمى عليه لأنه لا يعقل غيرها حينئذ أيضاً، فلا يستقيم أن يقال: كالمغمى عليه، على أنه لو فرض أنه قد لا يعقل الصلاة ويعقل غيرها حتى لا يكون مغمى عليه، فهو على هذه الرواية غير ملحق بالعمى عليه، بل هو على هذه الرواية يجب عليه القضاء مطلقاً لفرض قيام العقل، وإنما هو ملحق به على القول الثالث كما ذكرناه.

ثم اعلم أن في فتاوى قاضي خان، وشرح الجامع الصغير له أيضاً: وإذا سقط الإيماء عندنا ثم خفَّ مرضه، هل تلزمه الإعادة؟ اختلفوا فيه، قال بعضهم: إن زاد عجزه على يوم وليلة لا يلزمه القضاء، وإن كان دونه يلزمه القضاء كما في الإغماء. وقال بعضهم: إن كان لا يعقل لا يسقط عنه الفرض. والأوَّل أصح؛ لأن مجرد العقل لا يكفي لتوجّه الخطاب. وذكر محمَّد في النوادر: من قُطعت يداه من المرفقين وقدماه من الساقين لا صلاة عليه، فثبت أن مجرد العقل لا يكفي، انتهى. فكأنّ المصنف أراد أن يلخص من هذه الجملة مقصودها، فلم يوفَّق لذلك.

ثم قد ظهر من هذا المذكور في شرح الجامع أنّ وضع المسألة في برئه اتفاقي، وحينئذ فالظاهر إذا لم يبرأ ولكن خفَّ عليه المرض بحيث يمكنه الصلاة بأحد وجوه الإمكانات المتقدمة أنه يلزمه قضاء ما فاته مطلقاً على القول الأول، وما دون أكثر من صلوات يوم وليلة على القول الثالث، حتى لو قصر في ذلك حتى مات كان عليه الوصيّة بالفدية عن الفائتات المذكورة كما هو الحكم المذكور لو برأ وقصر عن القضاء حتى مات، ولا يلزمه شيء على القول الثاني، وهو ظاهر.

نعم وضع المسألة بالنسبة إلى عدم الموت على تلك الحالة معتبر، فالنسبة إلى القول الأول مطلقاً، وإلى القول الثالث فيما إذا لم تبلغ الصلوات أكثر من صلوات يوم وليلة، فإنه لو مات على تلك الحال من العجز لقي الله تعالى ولا شيء عليه، لأنه لم يدرك وقت القضاء بخلاف ما لو خفَّ عنه المرض حتى قدر على القضاء بأحد الوجوه المتقدمة أو برئ منه، فإن الحكم فيه ما بينَّا.

وإنما قلنا بالنسبة إلى القول الأول إلى آخره، لأن هذا بالنسبة إلى القول الثاني وإلى القول الثالث فيما إذا كانت الصلوات تزيد على صلوات يوم وليلة غير معتبر، فإنه لا يلزمه القضاء ولا الإيصاء بالفدية عنها؛ صحَّ أو مات. وبهذا يُعلم أن ما في البدائع: فأما إذا برأ وصح، فإن كان المتروك صلاة يوم وليلة أو أقلّ، فعليه القضاء بالإجماع، انتهى. ليس كذلك.

تَنْبِيهٌ:

وقد أفاد المصنف في ذيل هذه الجملة: أن المغمى عليه إن أُغمي عليه أقل من يوم وليلة قضى ما فاته من الصلوات، وإن أُغمي عليه أكثر من يوم وليلة يسقط عنه ما فاته من الصلوات، وسكت

عمّا لو أُغمي عليه يوماً وليلة، وحكمه حكم من أُغمي عليه أقل من يوم وليلة.

ثم الزيادة على يوم وليلة تعتبر عند محمد بالصلوات؛ يعني بصيرورة الفوائت ستناً. وعند أبي يوسف: بالساعات، وهو رواية عن أبي حنيفة كما ذكره الفقيه أبو جعفر، والفقيه أبو الليث، وشمس الأئمة السرخسي. ومنهم من جعل الخلاف بين أبي حنيفة وبين محمَّد، ولم يذكرا أبا يوسف كما في المنظومة، والمختلف، والمجمع، وشرح الطحاوي. ومنهم من جعله بين محمد وبينهما، كما في الهداية، ومبسوط جواهر زاده، وأصول فخر الإسلام، ومحيط رضي الدين وغيرها.

وفائدة الخلاف تظهر فيمن أُغمي عليه قبل الزوال، ثم أفاق من اليوم الثاني وقت الظهر يجب عليه القضاء عند محمَّد خلافاً لهما، وقول محمد أشبه لأن المسقط للقضاء وقوعه في الحرج، وإنما يقع في الحرج متى دخلت الفوائت في حدّ التكرار، فلا جرم أن مشى عليه الكرخي وغيره. ونصَّ في شرح الكافي على أنه الصحيح. ثم في الذخيرة: هذا إذا أدام الإغماء، فلم يفق إلى تمام يوم وليلة وزيادة، فإن كان يفيق ساعة ثم يعاوده الإغماء، لم يذكر محمَّد هذا في الكتاب، وأنه على وجهين. وإن كان لإفاقته وقت معلوم نحو أن يخف مرضه عند الصبح، فيفيق قليلاً ثم يعاوده الإغماء، أو كان يعرف في وقت فيفيق ثم يعاوده فيُغمى عليه، فهذه إفاقة معتبرة يبطل حكم ما قبلها من الإغماء إن كان أقلّ من يوم وليلة.

وأما إذا لم يكن لإفاقته وقت معلوم، لكنه كان يفيق بغتة فيتكلم بكلام الأصحاء ثم يُغمى عليه بغتة، فهذه الإفاقة غير معتبرة. ألا ترى أن المجنون قد يتكلم في جنونه بكلام الأصحاء، ولا يعدّ ذلك منه إفاقة، كذا ذكر شمس الأئمة الحلواني، ومشى عليه، وهو حسن.

ثم لا بدَّ أن يكون الإغماء حاصلاً بسبب غير معصية، فإن حصل بسبب هو معصية؛ كشرب الخمر من غير اضطرابٍ شرعي إليه لا يسقط عنه القضاء؛ لأن ذلك لا يوجب التخفيف والترفّه، أشار إليه رضي الدين في المحيط.

ثم هذا كله عندنا، وقال مالك والشافعي: إن استوعب الإغماء بغير معصية وقت صلاة لا قضاء عليه. وقال أحمد: يقضي ما فاته ولو ألف صلاة.

[م] وَإِنْ قَدَرَ عَلى القِيامِ دُونَ الرُّكُوعِ والسُّجُودِ لم يَلْزَمُهُ القِيامُ.

[ش]حتى كان له أن يصلي قاعداً يومىء بالركوع والسجود، وهو الأوْلى على ما هو المعروف المشهور عند أهل المذهب لما سنذكر. كما أن له أن يصلي قائماً يومىء بالركوع والسجود. وقال زفر والشافعي: يلزمه أن يصلي قائماً؛ لأن القيام ركن، فلا يجوز تركه مع القدرة عليه، كما لو كان

....

قادراً عليه وعلى الركوع والسجود والإيماء حالة القيام مشروع في الجملة بأن كان الرجل راجلاً في طين ورَدْغةً أو في حال الخوف، فإنه يصلي قائماً بالإيماء، فكذا هنا.

وأُجيب بأن السجود في الصلاة أصل وسائر الأركان كالتابع له، لأن الصلاة مبناها الخضوع وأصله يوجد بالقيام ويزداد بالركوع ويتناهى بالسجود، ولهذا كان السجود معتبراً بدون القيام كما في سجدة التلاوة، وليس القيام معتبراً بدون السجود، فإذا سقط الأصل سقط التابع ضرورةً، ولهذا سقط الركوع عمّن سقط عنه السجود.

وإن كان قادراً على الركوع إلا أنه لو تكلف وصلى قائماً يجوز كما لو تكلف من يتضرر بالركوع والسجود وكلا منهما، كذا تداوله كثير من المشايخ، ولا يخفى ما فيه على المحقق فقد صحَّ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «وإذا أمرتكم بأمرٍ فَأْتوا منه ما استطعتم»، وهذا مستطيع للقيام في الصلاة المأمور بها، فيلزمه.

ثم بعد تسليم ما ذكر من المعنى المعقول من الصلاة لا نسلم أنه يلزم منه سقوط أصل ما يدلّ على الخضوع مع القدرة عليه منها لسقوط ما يدلّ على نهاية الخضوع بواسطة عدم القدرة عليه منها، على أنه قد صحَّ عن النبيّ ﷺ أنه قال: «أفضل الصلاة طول القنوت»، أي: القيام. وما أجيب به عن هذا بأنه إنما كان كذلك لانضمام قراءة القرآن عليه، فيكون فضله لأجل الجمع بين الركنين، وهو تحصيل في القعود عجيب، فإنه إذا كانت الأفضلية باعتبار الجمع بين قراءة القرآن والقيام حقيقة، فكيف يكون باعتبار الجمع بين قراءة القرآن والقعود الذي هُو خلف عن القيام حقيقة مع القدرة عليه فضلاً عن أن يكون أفضل؟

وأيضاً صلاة الجنازة مشروعة، وهي قيام محض من غير أن يتعقبه سجود. وما قيل في دفعه أنها ليست بصلاة حقيقة، بل هي دعاء، فذلك لا يقدح في دعوى شرعية القيام معتبراً بدون السجود، وهو المطلوب، فليتأمّل.

وقد يقال ما ملخصه: محققاً قوله ﷺ في حديث عمران بن الحصين: «فإن لم تستطع فقاعداً» يحتمل أن يكون معناه: فإن لم تستطع الصلاة قائماً فصلِّ قاعداً، ويشهد له سياق حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ السابق، وهذا الذي لا يستطيع الركوع والسجود لا يستطيع الصلاة قائماً لعجزه عنهما، فيقعد ويومىء. ويحتمل أن يكون معناه: فإن لم يستطع القيام، فعلّق شرعية القعود بالعجز عن القيام، فلا يجوز قبله.

ولما كان كلٌّ من الاحتمالين جائزاً، وكان الأوّل أرجح، قال مشايخنا: إن المصلّي بالخيار، إن شاء صلَّى قائماً وإن شاء صلَّى قاعداً مومئاً، وهو أوْلى، والله تعالى أعلم.

وَذَكَرَ في الذَّخيرةِ: إِنْ قَدرَ عَلى القيامِ دُونَ السُّجودِ لم يَلْزَمُهُ القيامَ، وَعَلَيْهِ أَنْ يصلِّي قاعِداً بالإيماءِ. وأَكْثَرُ المشايخِ على أنه مخيَّر؛ إِنْ شاءَ صَلَّى قائِماً بالإيماءِ، وَإِنْ شاءَ صلَّى قاعِداً بالإيماءِ.

رَجُلٌ في حَلْقِهِ جِراحةٌ تَسيلُ إِذا صَلَّى بِالركوعِ والسُّجودِ يُصَلِّي بالإيماءِ.

[م] **وَذَكَرَ في الذَّخيرةِ: إِنْ قَدرَ عَلى القيامِ دُونَ السُّجودِ لم يَلْزَمُهُ القيامَ، وَعَلَيْهِ أَنْ يصلِّي قاعِداً بالإيماءِ. وأَكْثَرُ المشايخِ على أنه مخيَّر؛ إِنْ شاءَ صَلَّى قائِماً بالإيماءِ، وَإِنْ شاءَ صلَّى قاعِداً بالإيماءِ.**

[ش] اعلم أن لفظ الذخيرة: فإن كان يقدر على القيام ولا يقدر على السجود أومأ إيماءً وهو قاعد؛ لأن إيماء القاعد أقرب إلى التشبه بالسجود من إيماء القائم إذ المقصود من الإيماء التشبه بمن يركع ويسجد، كذا ذكر الإمام شمس الأئمة الحلواني. والشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي، وذكر شيخ الإسلام جواهر زاده، والشيخ الإمام الزاهد الصفار: أنه بالخيار؛ إن شاء صلَّى قائماً بالإيماء، وإن شاء صلَّى قاعداً بإيماء، وهو أفضل عندنا. وزاد شيخ الإسلام: هذا إذا زاد أن يومىء للركوع يومىء قائماً، وإذا أراد أن يومىء للسجود يومىء قاعداً؛ لأن الإيماء بدل عن الركوع والسجود. ولو كان قادراً على الركوع والسجود يركع قائماً ويسجد قاعداً، وكذلك الإيماء، انتهى.

فما أفهمه المصنف غير بعيد من هذا السياق، إلا أنه يمكن أن يقال: الظاهر أن شمس الأئمة لم يقصد بتلك العبارة أنه يتعين الإيماء قاعداً، بل قصد أنها الإخبار بما هو جواب المسألة بناء على ما هو الأفضل، واقتصر على ذلك كما وقع هذا بعينه لكثير من أصحاب المختصرات، وبعض أرباب الفتاوى، وجواهر زاده، والصفار جمعاً بين ذلك الجائز بين الأفضل والمفضول. ثم زاد جواهر زاده تفصيلاً آخر في الأفضلية، ثم خلوّ مبسوط السرخسي عن الجزم بأنه لا يجزئه إلا ذلك يبعد صحة الجزم عنه به.

نعم، ذكر الزاهدي عن الحلواني أنه لو أومأ بالسجود قائماً لم يُجز. ثم قال الزاهدي: وهذا أحسن وأقْيَس، كما لو أومىء بالركوع جالساً لا يصح على الأصح، انتهى. فكلّ منهما خلاف المشهور، والله سبحانه أعلم بحقائق الأمور.

ثم هذه المسألة من المسائل التي سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء العجز الحقيقي عنه والحكمي بالمعنى الذي تقدّم تفسيره عنهم، ووعدنا بالتنبيه عليها إذا ذكرها المصنف.

[م] **رَجُلٌ في حَلْقِهِ جِراحةٌ تَسيلُ إِذا صَلَّى بِالركوعِ والسُّجودِ يُصَلِّي بالإيماءِ.**

[ش] بهما، سواء كان قادراً على القيام أو لا، ولو أفصح به لكان أحسن، وهذا بناء على ما

شَيْخٌ كبيرٌ إِذا قامَ سَلِسُ بَوْلِهِ أَوْ بِهِ جِراحةٌ يَسيلُ، وَإِنْ جَلَسَ لا يَسيلُ يُصَلِّي جالِساً، وَكَذا لَوْ سَجَدَ سالَ بَوْلُه أَوْ انْفَلَتَ رِيحُه، يُصَلِّي قاعِداً بالإيماءِ، وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى قاعِداً يَسيلُ، وَلَوْ صَلَّى مُسْتَلْقِياً لا يَسيلُ يُصَلِّي قائِماً بِرُكُوعٍ وَسُجودٍ، ....

قالوا من أن القيام إنما شرع ليكون وسيلة إلى الركوع والسجود كما تقدّم، وقد أمر هنا بتركهما لأنه لو فصلهما لسال من جراحته شيء، فتصير صلاته بغير طهارة، ولو لم يركع ويسجد كانت صلاته بطهارة، ولكن من غير ركوع وسجود. وقد عرف أن من ابتلي بإحدى بليتين يختار أهونهما، وترك الركوع والسجود أهون من تحمل الحدث؛ لأن الصلاة لم تشرع مع الحدث في حالة الاختيار، وشرعت بالإيماء بالركوع والسجود قاعداً في حالة الاختيار كالصلاة على الدابة، وإذا أمر بترك الركوع والسجود هنا، فقد أمر بترك القيام تبعاً؛ غير أنه لو قام وأومأ بهما جاز، لأنه مشروع في الجملة.

وعلى هذا لو كان لا يستطيع أن يسجد إلا ويسيل جراحته وهو صحيح فيما سوى ذلك قادراً على الركوع والقيام والقراءة يصلي قاعداً يومىء إيماءً، ولو صلى قائماً بركوع وقعد ويومىء بالسجود أجزأه، والأول أفضل، والمسألة من مسائل الزيادات.

ثم هذه المسألة ومسألة الكتاب إذا كان قادراً فيها على القيام من المسائل التي سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء العجز الحقيقي عنه والحكمي بالتفسير السابق له ووعدنا بالتنبيه عليها، فاعلم ذلك.

[م] **شَيْخٌ كبيرٌ إِذا قامَ سَلِسُ بَوْلِهِ أَوْ بِهِ جِراحةٌ يَسيلُ، وَإِنْ جَلَسَ لا يَسيلُ يُصَلِّي جالِساً.**

[ش] ويركع ويسجد؛ لأن ترك القيام أهون من تحمل الحدث كما ذكرنا، وهذه المسألة والمسألة الأولى سواء إلا أن هنا لو صلى قائماً لا يجوز، وهناك يجوز كما ذكرنا؛ لأن السيلان يوجد في حالة القيام، فيصير مصلياً مع الحدث، فلا يجوز. ولا كذلك في المسألةالأولى.

[م] **وَكَذا لَوْ سَجَدَ سالَ بَوْلُه أَوْ انْفَلَتَ رِيحُه، يُصَلِّي قاعِداً بالإيماءِ.**

[ش] ويجعل السجود أخفض من الركوع لأنه أقرب إلى الجواز من الصلاة مع الحدث كما ذكرنا.

[م] **وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى قاعِداً يَسيلُ، وَلَوْ صَلَّى مُسْتَلْقِياً لا يَسيلُ يُصَلِّي قائِماً بِرُكُوعٍ وَسُجودٍ.**

[ش] كذا في النسخ الحاضرة، وفيه سقط من القلم، فإن موضوع المسألة كما في عامّة الكتب



وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى قائِماً ضَعُفَ عَنِ القِراءَةِ يُصَلِّي قاعِداً بِقِرَاءَةٍ، يَعْنِي الشَّيْخ الَّذي لا يَقْدِرُ عَلى القِراءَةِ بالقيامِ أَصْلاً. وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى مُنْفَرِداً يَقْدِرُ عَلى القِيامِ، وَلَوْ صَلَّى مَعَ الإمامِ لا يَقْدِرُ يشرعُ قائِماً ثُمَّ يَقْعُدُ، فلما جاءَ وَقْتُ الرُّكوعِ يَقُومُ ويَرْكَعُ.

وكما يدلّ عليه جوابها، ولو كان بحال لو صلى قائماً أو قاعداً يسيل إلى آخرها، وإنما كان جوابها ما ذكره لأن الصلاة مع الحدث كما لا تجوز من غير عذر، فمع الاستلقاء لا تجوز من غير عذر أيضاً، فاستويا. ثم ترجح الأداء مع الحدث على الاستلقاء لما في الأداء مع الحدث من إحراز الأركان بخلافه مع الاستلقاء. وفي الذخيرة: وذكر في المنتقى عن أبي سليمان، عن محمد: رجل به جرح إن اضطجع فأومأ لم يسل جرحه، وإن قعد سال جرحه، قال: يصلي مضطجعاً ويومىء إيماء. فعلى قياس هذه ينبغي في مسألة الكتاب، وهي مسألة الزيادات أن يصلي مستلقياً على قفاه، فلا جرم أن في محيط رضي الدين: وفي رواية ابن رستم عن محمد أنه يصلي مستلقياً؛ لأن الصّلاة مع الاستلقاء صلاة معتبرة شرعاً عند العذر ومع الحدث لا، فكان أيسر، انتهى.

لكن عند العبد الضعيف: في هذا نظر، فإنّ الصلاة مع الحدث معتبرة شرعاً عند العذر أيضاً، كما في حق أصحاب الأعذار، وهو أظهر من أن يذكر.

[م] **وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى قائِماً ضَعُفَ عَنِ القِراءَةِ يُصَلِّي قاعِداً بِقِرَاءَةٍ، يَعْنِي الشَّيْخ الَّذي لا يَقْدِرُ عَلى القِراءَةِ بالقيامِ أَصْلاً.**

[ش] أي: ولو أن شيخاً كبيراً إذا قام ضعف وعجز عن القراءة، وإذا صلى جالساً يركع ويسجد ويقدر على القراءة أُمر بأن يصلي قاعداً بركوعٍ وسجود لأن الصلاة بغير قراءة لا تجوز في حالة الاختيار بحال ويجوز التطوع قاعداً مع القدرة على القيام وبالإيماء راكباً مع القدرة على النزول، فكان ترك القيام أهون من ترك القراءة ـ كذا في الذخيرة ـ فتعيَّن الأهون.

ثم هذه المسألة أيضاً من المسائل التي سقط فيها وجوب القيام مع انتفاء العجز الحقيقي عنه والحكمي بالتفسير السابق، ووعدنا بالتنبيه عليها، وقد وفينا بما وعدنا، ولله الحمد.

[م] **وَلَوْ كانَ بِحالٍ لَوْ صَلَّى مُنْفَرِداً يَقْدِرُ عَلى القِيامِ، وَلَوْ صَلَّى مَعَ الإمامِ لا يَقْدِرُ يشرعُ قائِماً ثُمَّ يَقْعُدُ، فلما جاءَ وَقْتُ الرُّكوعِ يَقُومُ ويَرْكَعُ.**

[ش] هذا أحد الأقوال في جواب هذه المسألة، وهو معزوّ إلى شمس الأئمة الأُوزجَنْدِيّ. والقول الثاني أنه يصلي في بيته قائماً، وجعله في الخلاصة: أصح، وبه يفتى. والقول الثالث أنه يخرج إلى الجماعة ويصلي قاعداً، وذكر الزاهدي في شرحه أنه الأصح؛ لأن الفرض يقدر بحالة عند الاقتداء؛ يعني وهو عاجز عن القيام حالة الأداء، ويظهر من صاحبي المحيطين الميل إليه،

المريضُ يَقْعُدُ في الصَّلاةِ مِنْ أَوّلها إِلى آخِرِها كَما يَقْعُدُ في التَّشَهُّدِ، وعَلَيْهِ الفَتْوَى.

وَفي الذَّخيرَةِ: امْرَأَةٌ خَرَجَ رَأْسُ وَلَدِها وخَافَتْ فَوْتَ الوَقْتِ تَوَضَّأَتْ إِنْ قَدِرَتْ وإلّا تَيَمَّمَتْ وَجَعَلَتْ رَأْسَ وَلَدها في قِدْرٍ أَوْ حُفَيْرَةٍ وَصَلَّتْ قاعَدَةً بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، فَإِنْ لم تَسْتَطِعْهُما تُومِىءُ إِيماءً.

ولعل ما صححه في الخلاصة أشبه؛ لأن القيام فرض في الصلاة، ولا يجوز تركه لأجل الجماعة التي هي سُنّة، بل بعد هذا عذراً في تركها، وبه قال مالك والشافعي أيضاً.

ثم لا يخفى أنّ وضع إذا موضع لمّا في قوله: (فلما جاء وقت الركوع)، وفي بعض النسخ: جاز؛ أي: قَرُب هو الوقت.

[م] **المريضُ يَقْعُدُ في الصَّلاةِ مِنْ أَوّلها إِلى آخِرِها كَما يَقْعُدُ في التَّشَهُّدِ، وعَلَيْهِ الفَتْوَى.**

[ش] كذا عن الفقيه أبي الليث، وهو قول زفر، ورواية عن أبي حنيفة؛ لأن هذه جلسة في الصلاة فتعتبر بجلسة الصحيح. وروى محمد عن أبي حنيفة أنه يجلس كيف شاء من غير كراهة إن شاء محتبياً، وإن شاء متربعاً، وإن شاء على ركبتيه كما في التشهد. وذكر في التحفة والمفيد أنه الصحيح؛ لأن عذر المريض يسقط عنه الأركان، فلأن يسقط عنه الهيئات أوْلى. وفي التحفة أيضاً: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه إذا افتتح الصلاة يتربع، وإذا ركع يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها. ونُقِل هذا في البدائع عن أبي يوسف، وزاد: ورُوي عنه أنه يتربّع على حاله. وإنما ينقض ذلك إذا أراد السجدة. وفي شرح الزاهدي: ويتربع القاعد لقيامه عندهما. وفي رواية عن أبي حنيفة: وعنه الأفضل أن يحتبي. وفي التحفة: ورُوي عن أبي يوسف أنه يتربّع في جميع صلاته، ويعارضه ما في البدائع.

ثم إذا صلى المريض قاعداً بركوع وسجود أو نائماً كيف يقعد؟ أما في حال التشهد، فإنه يجلس كما يجلس للتشهد بالإجماع. وأما في حال القراءة أو في حال الركوع، فساق بعض ما تقدَّم ويوافقه على هذا ما سنذكره في كيفية الجلوس في التطوّع قاعداً من الذخيرة والتتمّة إن شاء الله تعالى.

[م] **وَفي الذَّخيرَةِ: امْرَأَةٌ خَرَجَ رَأْسُ وَلَدِها وخَافَتْ فَوْتَ الوَقْتِ تَوَضَّأَتْ إِنْ قَدِرَتْ وإلّا تَيَمَّمَتْ وَجَعَلَتْ رَأْسَ وَلَدها في قِدْرٍ أَوْ حُفَيْرَةٍ وَصَلَّتْ قاعَدَةً بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، فَإِنْ لم تَسْتَطِعْهُما تُومِىءُ إِيماءً.**

[ش] ليس هذا في الذخيرة هكذا، بل الذي فيها وفي فتاوى أبي الليث: المرأة إذا خرج بعض

رَجُلٌ شُلَّتْ يَداهُ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ أَنْ يُوَضِّئَهُ أَوْ يُيَمِّمَهُ يَمْسَحُ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ عَلى الحائِطِ وَيُصَلِّي.

ولدَها إن خرج الأقل لا يكون حكمها حكم النفساء، ولا يسقط عنها الصلاة؛ لأن الأكثر ليس بخارج، وللأكثر حكم الكل، ويجب عليها أن تصلي ولو لم تصلّ تصير عاصية.

ثم كيف تصلي؟ قال: تؤتى بقدر فتجعل القدر تحتها أو تحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا يؤذى الولد، انتهى. وكذا نحوه في غيرها.

نعم، معناه مذكور في شرح الزاهدي. وكذا في بعض المواضع، فإن خرج إحدى يديه وهي تخاف خروج الوقت كيف تصلّي حتى لا يلحق الولد ضرر؟ إن أمكنها أن تأخذ شيئاً تجعل يده فيه تفعل، وإن احتاجت إلى أن تضع عن يمينها أو يسارها أو أمامها وسادة أو شيئاً ليمكنها أداء الصلاة تفعل؛ لأن الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن، انتهى. وهذا كله على غير ظاهر رواية المعلى عن أبي حنيفة: إذا خرج بعض الولد صارت به نفساء، فإنه لا صلاة عليها حينئذ. ثم ظاهر فتاوى أبي الليث يُفيد أنه لو خرج أكثره يسقط عنها الصلاة؛ لأنها حينئذ تكون نفساء. وقد صرَّح به رضي الدين في المحيط وغيره بناء على أن النفاس يثبت بخروج أكثر الولد كما هو قول أبي حنيفة، ورواية خلف بن أيوب عن أبي يوسف، وهشام عن محمَّد، واختاره القدوري، ونصَّ في الكافي على أنه الأصح.

وأمّا على ما هو ظاهر الرواية عن محمد أنه إنما يثبت بخروج كل الولد يلزمها أن تصلي مطهرة بالماء إن أمكنها، وإلا فبالتيمّم قائمة بركوع وسجود إن أمكنها، وإلَّا فقاعدة بركوع وسجود إن أمكنها، وإلا فبالإيماء، وهذا كله إذا لم يخف على الولد، مع ذلك فإن خافت عليه أخرّت الصلاة.

ومن المسائل المسطورة: والمسافر إذا خاف من السرّاق أو قطّاع الطريق له تأخير الوقتية، وكذا القابلة إذا خافت على الولد، انتهى. فالحامل لها ذلك بطريق أوْلى، بل يتعين عليها التأخير إذا خافت هلاكه، والوجه واضح.

[م] **رَجُلٌ شُلَّتْ يَداهُ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ أَنْ يُوَضِّئَهُ أَوْ يُيَمِّمَهُ يَمْسَحُ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ عَلى الحائِطِ وَيُصَلِّي.**

[ش] والوجه حذف أن من قوله: (أن يوضئه) كما هو غيرُ خافٍ، والمسألة في شرح الزاهدي معزوّة إلى الكفاية بلفظ: وقيل: من شُلَّت يداه ولا يجد أحداً يمسح يديه على الأرض ووجهه على الحائط؛ لأنه قادر عليه، ويتيمّم إذا كان يؤذيه الماء شديداً، انتهى. وفي الذخيرة أيضاً لكن من غير ذكر: (وليس معه أحد يوضئه أو ييمّمه)، وكأنه إنما وقع التقييد به ليكون الجواب على قول الكل.

فَانْظُرْ وَتَأَمَّلْ هَذِهِ المسائلَ هَلْ تجِدُ عُذْراً لِتَأْخيرِ الصَّلاةِ مَعَ القُدْرَةِ عَلَيْهَا مَا لَم يَخَفْ عَلى نَفْسٍ مُحْتَرمة وَنَحْوها، وإِذَا لَمْ تَجِدْ فَلَا عَلَيْكَ أَنْ تَقُولَ: وَاوَيْلَاهُ لِتَارِكِهَا.

وَلَوْ صَلَّى الصَّحِيحُ بعضَ صلاتِهِ قائِماً فَحَدَثَ بِهِ مَرَضٌ تمَّمَهَا قاعِداً يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ أَوْ يُومِيءُ إِنْ لم يَسْتَطِعْهُما، أَوْ مُسْتَلْقِياً إِنْ لم يَسْتَطِعِ القُعُودَ.

وأمّا لو كان مقطوع اليدين من المرفقين والرجلين من الكعبين، فقد تقدَّم أن محمّداً ذكر في النوادر أنه لا صلاة عليه. وفي الذخيرة: وذكر الحسن في الهارونيات عن أبي حنيفة: يوضىء وجهه ويمسّ أطراف الكعبين والمرفقين بالماء ولم يُجزه إلا ذلك، وهو قول أبي يوسف.

ثم في المغرب: شُلَّت يده شللاً من باب ليس، وهي شلاًء، ومن قال: شل المارن، وشلّت الأذن، فهو عجمي، انتهى. يعني: بضم الشين، فإنه لا يجوز. لكن قال بعضهم: إنه لغة قليلة حكاها اللحياني والمطرزي. ثم الشلل بطلان في اليد أو الرِّجل من آفة يعتريها، وقيل: استرخاؤُها، وقيل: يبسها، وأغرب من قال: قطعها.

[م] فَانْظُرْ وَتَأَمَّلْ هَذِهِ المسائلَ هَلْ تجِدُ عُذْراً لِتَأْخيرِ الصَّلاةِ مَعَ القُدْرَةِ عَلَيْهَا مَا لَم يَخَفْ عَلى نَفْسٍ مُحْتَرمة وَنَحْوها، وإِذَا لَمْ تَجِدْ فَلَا عَلَيْكَ أَنْ تَقُولَ: وَاوَيْلَاهُ لِتَارِكِهَا.

[ش] وكيف لا، وقد قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: 4 ـ 5]، أي: ساهون سهو ترك لها، وقلّة التفات إليها ومبالاة بها، كما هُو فعل المنافقين والفَسَقة العُتاة من المسلمين، وقد تقدّم في صدر الكتاب من الترغيب في المحافظة عليها والترهيب من تركها ما فيه كفاية، والله تعالى الموفق، ولا حول ولا قوّة إلا بالله سبحانه.

[م] وَلَوْ صَلَّى الصَّحِيحُ بعضَ صلاتِهِ قائِماً فَحَدَثَ بِهِ مَرَضٌ تمَّمَهَا قاعِداً يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ أَوْ يُومِيءُ إِنْ لم يَسْتَطِعْهُما، أَوْ مُسْتَلْقِياً إِنْ لم يَسْتَطِعِ القُعُودَ.

[ش] أو على جنبه على ما في جواز الاستلقاء على القفا مع القدرة على الاضطجاع على الجنب من خلاف تقدَّم بخلاف الاضطجاع على الجنب مع القدرة على الاستلقاء على القفا، وإنما كان جواب المسألة هذا لأن الطاعة بقدر الطاقة، ثم هذا ظاهر الرواية. وفي نوادر بشر بن الوليد عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة: أنه إذا صار إلى الإيماء بعد ما افتتح قادراً على الركوع والسجود فسدت صلاته؛ لأن تحريمته انعقدت موجبة لهما.

قلت: لا بل إنما انعقدت للمقدور ولزم الركوع والسجود في أول الأمر لكونه المقدور إذ ذاك، فإذا صار المقدور الإيماء ولزم هو دونهما ثم أدّى بعض الصلاة بقيام وركوع وسجود أوْلى

وَإِنْ صَلَّى قاعِداً لمَرَضٍ بِهِ ثُمَّ صَحَّ بَنَى عَلى صَلاتِهِ قائِماً عِنْدَهما، وقالَ محمَّدٌ: يَسْتَقْبِلُ.

وَإِنْ صَلَّى بَعْضَ صَلاتِهِ بِإِيماءٍ ثُمَّ قَدَرَ عَلى الرُّكُوعِ وَالسُّجودِ، يَسْتَأْنِفُ بِالاتِّفاقِ.

من أداء كلها قاعداً بركوع وسجود أو نائماً أو مستلقياً على ظهره أو مضطجعاً على جنبه بإيماءٍ، فيترجح ذلك.

[م] وَإِنْ صَلَّى قاعِداً لمَرَضٍ بِهِ ثُمَّ صَحَّ بَنَى عَلى صَلاتِهِ قائِماً عِنْدَهما، وقالَ محمَّدٌ: يَسْتَقْبِلُ.

[ش] وهذا الخلاف بناء على اختلافهم في جواز اقتداء القائم بالقاعد، فقالا: يبني لأن اقتداء القائم بالقاعد جائز عند الكل. وقال محمَّد: لا يبني بل يستقبل؛ لأن اقتداء القائم بالقاعد غير جائز عنده، وقد تقدَّمت المسألة بوجهها من الطرفين في آخر فصل التيمم، فاستذكرها بالمراجعة.

[م] وَإِنْ صَلَّى بَعْضَ صَلاتِهِ بِإِيماءٍ ثُمَّ قَدَرَ عَلى الرُّكُوعِ وَالسُّجودِ، يَسْتَأْنِفُ بِالاتِّفاقِ.

[ش] يعني: اتفاق علمائنا الثلاثة، فإن زفر ومالكاً والشافعي وأحمد يجيزونه. والخلاف في هذه مبني على الخلاف في جواز اقتداء من يركع ويسجد بالمومي، فعند علمائنا الثلاثة: لا يجوز، فكذا البناء. وعند الباقين: يجوز، فكذا البناء.

وجه قولهم: إنّ فرض الركوع والسجود سقط إلى خلف، وهو الإيماء وأداء الفرض بالأصل كأدائه بالخلف، ولعلمائنا الثلاثة أن تحريمة المومي انعقدت بالصلاة بالإيماء، وهو وإن كان فيه تحصيل بعض الركوع والسجود لما أنهيا الانحناء والتطاطي، وقد وجد أصل كل منهما في الإيماء، فليس فيه كمال الركوع والسجود، فلم تنعقد تحريمته لتحصيل وصف الكمال، فلم يمكن بناء كمال الركوع والسجود على تلك التحريمة، وأيضاً لا صحة للصلاة بدون الركوع والسجود في الأصل؛ لأنهما فرضان، وإنما سقطا عن المومي لضرورته ولا ضرورة في حق المقتدي، فلم يكن ما أتى به المومي صلاة شرعاً في حقه، فلا يتصور البناء عليه. وقد خرج الجواب عن قولهم: فإنه خلف لأنا نقول: ليس كذلك، بل هو تحصيل بعض الركوع والسجود، واكتفى به في حال العذر إلا أن يكون خلفاً.

ثم إنما قلنا: إن الخلاف في هاتين المسألتين مبني على جواز الاقتداء فيهما؛ لأن المنفرد يبنى آخر صلاة على أولها، كالمقتدي يبني صلاته على صلاة الإمام، فمتى جاز الاقتداء جاز البناء، وإلا فلا.

تَنْبِيهٌ:

ثم في جوامع الفقه: لو افتتحها بالإيماء ثم صح قبل أن يركع أو يسجد جاز له أن يُتِمَّها بخلاف

ما بعد الركوع والسجود، انتهى. والوجه الأوّل لعلمائنا الثلاثة ينفيه بخلاف الثاني، والله تعالى أعلم.

[م] وَيَجوزُ التَّطَوُّعُ قاعِداً بِغَيرْ عُذْرٍ.

[ش] لأن الصلاة خبر موضوع كما في حديث أبي ذرّ مرفوعاً في مسند أحمد، وصحيح ابن حبان، فربّما يشق عليه القيام، فيجوز له ذلك إحرازاً للخير. وفي صحيح مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ النبيّ ﷺ لم يمُتْ حتى كان يصلي كثيراً من صلاته وهو جالس. وعن حفصة: ما رأيت رسول الله ﷺ في سبحته قاعداًحتى كان قبل وفاته بعامٍ، فكان يصلي في سبحته قاعداً. وفي رواية:بعامٍ واحد أو اثنين، إلى غير ذلك. ثم هذا مما لم يُنقل فيه خلاف، بل حُكي إجماع العلماء عليه.

نعم، أخرج البخاري وأصحاب السنن عن عمران بن الحصين، قال: سألت النبيّ ﷺ عن صلاة الرجل قاعداً، فقال: «من صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم». وذكر النووي في شرح مسلم أن هذا محمول على صلاة النفل قاعداً مع القدرة على القيام.

وأما إذا صلى النفل قاعداً لعجزه عن القيام، فلا ينقص ثوابه، بل يكون كثوابه قائماً. وأما الفرض، فإن صلاته قاعداً مع القدرة على القيام لم تصح، بل يأثم ويكفّر إن استحله. وإنْ صلاه قاعداً لعجزه، فثوابه كثوابه. ثم قال: هذا تفصيل مذهبنا، وبه قال الجمهور في تفسير هذا الحديث. وحكاه القاضي عياض عن جماعة، منهم الثوري، وابن الماجشون، وحُكي عن الباجي من أئمة المالكية أنه حمله على المصلي فريضة لعذر أو نافلة لعذر، أو لغير عذر. قال: وحمله بعضهم على من له عذر يرخص في القعود في الفرض والنفل، ويمكنه القيام بمشقة، انتهى. فعلى هذا ما في النهاية: الإجماع منعقد على أن صلاة الفرض بدون العجز لا يجوز قاعداً، وكذا هو منعقد أيضاً على أن صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والأجر، فلم يبق حينئذ إلا صلاة المتطوع بدون العذر، فهو على نصف الأجر من صلاة القائم، انتهى. فيه نظر، اللهمَّ إلا أن يراد إجماع أصحابنا على ما في هذه الإرادة من بُعدٍ يشهد به السياق هذا.

وفي شرح الزاهدي، قالوا: وهذا في حق القادر، أمّا العاجز فصلاته بإيماء أفضل من صلاة القائم الراكع السَّاجد؛ لأنه جهد المقل، انتهى.

ثم ظاهر ما في صحيح مسلم، عن عبد الله بن عمرو، قال: حُدِّثْتُ أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الرجل قاعداً نصف الصلاة»، قال: فأتيته فوجدته يصلي جالساً، فوضعت يدي على رأسه فقال: «ما لك يا عبد الله بن عمرو»؟ قلت: حديث يا رسول الله! إنك قلت: «صلاة الرجل قاعداً على نصف الصلاة» فأنت تصلي قاعداً؟ قال: «أجل، ولكني لست كأحدٍ منكم»، انتهى. يفيد أن نافلته

وَإِنِ افْتَتَحَ التَّطَوُّعَ قائِماً ثُمَّ أَعْيا لا بَأْسَ أَنْ يَتَوَكَّأَ عَلى عَصًا أَوْ عَلى حائطٍ أَوْ يَقْعُدَ.

قاعداً مع القدرة على القيام كنافلته قائماً تشريفاً لهﷺ، فلا جرم أن عُدَّ هذا من خصائصه، بل وذكر القضاعي هذه الخصيصة فيما خصّ به دون الأنبياء قبله.

تتميم:

ثم في الذخيرة، وتتمّة الفتاوى الصغرى: من يصلي التطوع قاعداً بعذر أو بغير عذر، ففي التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات إجماعاً. أما حالة القراءة، فعن أبي حنيفة: إن شاء فكذلك قعد، وإن شاء تربَّع، وإن شاء احتبى. ونقله الكرخي عن محمَّد أيضاً. وعن أبي يوسف: يحتبي، وعنه: يتربَّع إن شاء، وعن محمد: يتربَّع. ثم قال أبو يوسف: محل القعدة عند السجود، وقال محمَّد: عند الركوع، كذا ذكر جواهر زاده في أوّل صلاته. وقال في آخر باب الحدث: وقال أبو يوسف: إذا جاء وقت الركوع والسجود يقعد، كما في التشهد. وحُكي عن اختلاف زفر أن في صلاة الليل يتربع عند أبي حنيفة من أول الصلاة إلى آخرها. وعن زفر أنه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد. قال الفقيه أبو الليث: والفتوى عليه. واختاره شمس الأئمة السَّرخسي، وصاحب الهداية؛ لأنه عهد مشروعاً في الصلاة. واختار شيخ الإسلام جواهر زاده الاحتباء. وقال: رُوي عن أبي حنيفة أنه قال: الأفضل أن يقعد في موضع القيام محتبياً؛ لأن عامّة صلاة رسول اللهﷺ كانت وهو محتبي، ولأن المحتبي يكون أكثر توجيهاً لأعضائه القبلة، لأن الساقين يكونان متوجهتين إليها، كما يكونان حالة القيام.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفيه نظر، ففي سنن النسائي، والدارقطني، وصحيح ابن حبان عن عائشة، قالت: رأيت رسول اللهﷺ يصلي متربّعاً. وروى الطحاوي عن أُم سلمة أنها صلّت متربعة من رمدٍ كان بها، ورواه سعيد بن منصور، عن ابن عمر، وابن عباس، وأنس.

ثم لا يخفى أن ما ذكره شيخ الإسلام من المعنى قد ثبت من الشارع ما يفيد الغاية، حيث كانت السنّة في التشهد عند عدم الضرورة خلافه.

ثم في الصحاح: احتبى الرجل إذا جمع ظهره وساقيه بعمامته، والمراد هنا جمعهما بيديه.

[م] **وَإِنِ افْتَتَحَ التَّطَوُّعَ قائِماً ثُمَّ أَعْيا لا بَأْسَ أَنْ يَتَوَكَّأَ عَلى عَصًا أَوْ عَلى حائطٍ أَوْ يَقْعُدَ.**

[**ش**] لأنه عذر، يقال: أعيا الرجل في المشي، أي: تعب، وأعياه الله كلاهما بالألف، ذكره في الصحاح، فهو لازم ومتعدٍّ، وهو هنا لازم. ثم لا يكره له شيء من ذلك. نعم، إن اتّكأ بغير عذر كره إجماعاً، وقيل: كره عندهما لا عنده، والأوّل أوجه لما فيه من الإخلال بالأدب. وإن قعد بغير عذر لا يجوز عندهما، ويجوز عنده.

وَتجوزُ صَلاةُ التَّطَوُّعِ عَلى دابّةٍ للمُسافِرِ، بِالاتِّفاقِ، ....

قال الصدر الشهيد: وكره. وقال فخر الإسلام في مبسوطه: لا يكره في الصحيح عنده؛ لأن الابتداء على هذا الوجه مشروع عنده بلا كراهة، فالبقاء أوْلى لأن حكم الانتهاء أسهل من حكم الابتداء. ألا ترى أن الحدث يمنع ابتداء الصلاة ولا يمنع البقاء. ثم لا فرق في محل الخلاف بين أن يقعد في الركعة الأولى أو الثانية.

وجه قولهما: أن الشروع إنما جُعل التزاماً ضرورة صيانة المؤدي عن إبطال كونه قربة لا لنفسه، والمؤدي هنا يبقى قربة وعبادة. وإن فات القيام فيما بقي لأن فوات القيام لا يبطل التطوع ابتداء فيها أولى، وبه فارق النذر لأنه التزم القيام صريحاً، فيلزمه كذلك. وأما لو افتتح التطوع قاعداً ثم قام فهو جائز غير مكروه عند عامّة أهل العلم، ونُقل عن بعض السلف أنه إذا شرع فيه قاعداً لا يتمّه قائماً، وغلط في ذلك، وكيف لا وقد أدّاه على وجه أكمل مما شرع فيه؟!

وأيضاً أخرج الجماعة عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن رسول الله ﷺ كان يصلي جالساً، فيقرأ جالساً، فإذا بقي من قراءته قدر ما يكون ثلاثين أو أربعين آية قام فقرأ وهو قائم ثم ركع، زاد ابن ماجه: ثم يفعل في الركعة الثانية مثل ذلك.

[م] وَتجوزُ صَلاةُ التَّطَوُّعِ عَلى دابّةٍ للمُسافِرِ، بِالاتِّفاقِ.

[ش] أي: باتفاق أهل العلم كما ذكرنا في مسائل استقبال القبلة. نعم في رواية عن مالك: لا يصلي على الدابّة في سفر لا يقصر فيه الصلاة، والنصوص الواردة في ذلك ليس فيها تحديد بمسافة دون مسافة.

وفي صحيح مسلم وغيره: رأيت رسول الله ﷺ يصلي على حمار وهو متوجه إلى خيبر، والقبلة خلفه. قال في الإيضاح: وليس بين المدينة وخيبر مسيرة سفر، انتهى.

فلا جرم أن قال الطبراني: لا أعلم مَن خالف هذا غير مالك، ثم اشتراط استقبال القبلة ساقط عندنا. وبه قال أحمد ومالك، إلا أن أحمد استحبَّ أن يفتتحها متوجهاً إلى القبلة، ثم لا يبالي حيث توجهت. وقال الشافعية: المنفرد في الركوب على الدابة إن كانت سهلة يلزمه أن يدير رأسها عند الإحرام إلى القبلة في أصحّ الوجهين. قال السروجي في الغاية: وهو رواية ابن المبارك، ذكر في جوامع الفقيه: وقالت الشافعية أيضاً: في المحمل الواسع يلزمه التوجه كالسفينة وفي القطار، والدابة الصعبة لا تلزمه، وحديث أنس في مسند أحمد وسنن أبي داود بإسناد حسن، قال: كان رسول الله ﷺ إذا سافر، فأراد أن يتطوَّع استقبل بناقته القبلة فكبَّر، ثم صلَّى حيث وجَّهَهُ رِكابُه. لفظ أبي داود يصلح متمسكاً للشافعية وأحمد، ومما يشهد للجمهور ما أخرج ابن حبان في صحيحه

وَلِلْمُقيمِ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.

عن جابر: رأيت رسول الله ﷺ يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومىء إيماءً، ولكن يخفض السجدتين مِنَ الركعتين، ثم كما يجوز أداء سائر أركانها إلى غير القبلة وهو قادر عالِمٌ بذلك، فكذا يجوز افتتاحها. لكن لقائل أن يقول: أقلّ محتملات حديث أنس الاستحباب، وحديث جابر وما جرى مجراه في الإطلاق المذكور غير معارض له في ذلك. فإن الظاهر أنه لم يخرج إلا مخرج بيان أصل الجواز، فالأشبه حينئذ الاستحباب عند الإمكان من غير حرج عملاً بحديث أنس وغيره، على أن في شرح عمدة الأحكام للشيخ سراج الدين الشهير بابن الملقن: وعند أبي حنيفة وأبي ثور يفتتح أولاً إلى القبلة استحباباً، ثم يصلي كيف شاء، انتهى. والله أعلم.

[م] وَلِلْمُقيمِ عِنْدَ أَبي يُوسُفَ.

[ش] أي: وتجوز صلاة التطوّع على الدابة للمقيم عند أبي يوسف، وهذا موهم بأنه لا يجوز للمقيم مطلقاً عندهما، وليس كذلك. نعم في الإيضاح: ورُوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما أطلقا ذلك للمسافر؛ لأن الإيماء على الدابة جوز ضرورة السفر، ولا ضرورة في الحضر؛ وإنّا نقول: رُوي عن النبيّ ﷺ أنه كان يومىء على راحلته متوجهاً إلى خيبر، وليس بين المدينة وخيبر مسيرة سفر، انتهى.

فلا جرم أنّ في النهاية بعد أن ذكر ورُوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: جواز التطوع على الدابّة يُطلق للمسافر خاصة. وعلَّله بهذا الذي علله في الإيضاح، قال فيها أيضاً: والصحيح أن المسافر وغير المسافر في ذلك على السواء بعد أن يكون خارج المصر، انتهى. وعلى هذا مشاهير الكتب، منها الذخيرة. وقد رأينا أن نذكر نصَّها في هذه المسألة لمزيد فائدة في ذلك، قال فيها:

قال محمّد: وإذا كان القوم مسافرين في غزو أو غيره فلا بأس بأن يصلوا التطوّع على دوابِّهم حسبما كانت وجوههم يومئون بالركوع والسجود إيماء، ويجعلون السجود أخفض من الركوع. ثم ذكر فيها ما ذكرتم، ثم قال: ثم إن محمَّداً خصَّ للمسافر بجواز صلاة التطوّع على الدابة.

والجواب في المسافر وغيره سواء بعد أن يكون خارج المصر بلا خلاف، حتى إنّ من خرج مِن مصره إلى ضياعه جاز له أن يصلي على الدابة، وإن لم يكن مسافراً إلا أن المشايخ بعد هذا اختلفوا في مقدار ما ينبغي أن يكون بينه وبين المصر فرسخان فصاعداً جاز له أن يصلي على الدابة، وإن كان أقل من ذلك لا يجزئه. وهكذا ذكر الكرخي في كتابه وأحاله إلى الأصل، وهذا لأنه إذا كان بينه وبين المصر أقلّ من فرسخين، فكأنه في المصر. ألا ترى أنه يجب عليه الجمعة، وإذا كان بينه وبين المصر فرسخان فهو خارج حقيقةً وحكماً، ألا ترى أنه لا تجب عليه الجمعة. وبعضهم قالوا: إذا كان بينه وبين المصر قدر ميل يجوز، وإن كان أقل لا يجوز. وعن أبي حنيفة: إن التطوّع

أَمَّا الفَرائِضُ، فَيَجوزُ أَيْضاً بِالأَعْذارِ الَّتي ذَكَرْنا في فَصْلِ التَّيَمُّمِ.

وَكَذَلِكَ شَيْخٌ رَكِبَ دابَّةً ولم يَقْدِرْ عَلى النُّزُولِ أَوْ امْرَأَةٌ لَيْسَ مَعَها مَحْرَمٌ يُصَلِّيانِ عَلَيْها.

على الدابّة خارج المصر جائز من غير فصل، بينما إذا كان المكان الذي خرج إليه قريباً أو بعيداً عن المصر. وأما التطوع على الدابة في المصر، فرُوي عن أبي حنيفة أنه لا يجوز، وقال محمد في بعض النوادر: أنه يجوز إلا أنه يكره لشِغب الناس وأصواتهم لأن ذلك يمنعه من الخشوع في الصلاة، وهو مأمور بالخشوع في الصلاة. وقال أبو يوسف: يجوز، ولم يذكر الكراهة، انتهى.

وعلى ما عن الأصل مشى في الكافي، وقيل: الأصح أنه يجوز إذا خرج إلى موضع يجوز القصر فيه للمسافر، ثم إنه جزم بهذه الأقوال عن علمائنا الثلاثة المذكورة غير واحد، منهم رضي الدين في المحيط، وذكروا في وجه قول أبي يوسف محمد أنه رُوي عنهﷺ أنه ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة، وكان يصلي وهو راكب، إلا أن محمداً كرهها لما ذكرنا. وأجابوا من جهة أبي حنيفة بأن الحديث المذكور شاذ في ما تعمّ به البلوى، فلا ينتصب حجة، والقياس يأتي جوازها لما فيه من تفويت الأركان، والنص المتلقّى بالقبول إنما ورد في خارج المصر، والمصر ليس في معناه؛ إذ السير في المصر لا يمتد ولا يغلب. وذكر في المبسوط أن أبا يوسف روى هذا الحديث لأبي حنيفة، فلم يرفع أبو حنيفة رأسه، فقبل لأنه رجع إليه. وقيل: لأنه لم يثبت عنده، فتركه هذا. وذكر الزاهدي أنه لا يجوز في المصر عند أبي حنيفة ومحمد، ويجوز عند أبي يوسف.

ثم من إحاطة العلم بهذه الجملة يظهر أن على ما ذكره الزاهدي كان ينبغي للمصنف أن يقول: ولمن في المصر عند أبي يوسف، وعلى ما تقدَّم عن غيره كان ينبغي أن يقول: ولمن في المصر من غير كراهة عند أبي يوسف، وبكراهة عند محمد، والله تعالى أعلم.

[م] **أَمَّا الفَرائِضُ، فَيَجوزُ أَيْضاً بِالأَعْذارِ الَّتي ذَكَرْنا في فَصْلِ التَّيَمُّمِ.**

[ش] أي: أمّا الفرائض فيجوز أن يصلي على الدابّة خارج المصر لوجود عذر من الأعذار المتيحة لذلك من خوف عدوّ على نفسه أو ماله أو سبع على نفسه أو دابّته أو زيادة مرض به أو وجود طين وردغة على الوجه الذي بينّاهُ مفصلاً في فصل التيمّم؛ لأن مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشروع.

وفي الإيضاح: لأن التكليف بالطاعة يعتمد الاستطاعة ولم يوجد على النزول شرعاً؛ لأن الشرع يمنعه من ذلك لما يلحقه من ضرر في نفسه وماله، والقدرة الشرعية لا تثبت مع المنع الشرعي.

[م] **وَكَذَلِكَ شَيْخٌ رَكِبَ دابَّةً ولم يَقْدِرْ عَلى النُّزُولِ أَوْ امْرَأَةٌ لَيْسَ مَعَها مَحْرَمٌ يُصَلِّيانِ عَلَيْها.**

وَالمُصَلِّي عَلى الدابَّةِ يُومِىءُ بِالرُّكوعِ وَالسُّجودِ، وَيَجعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ، كَالمصلِّي قاعِداً بِالإيماءِ.

لَوْ سَجَدَ عَلى شَيْءٍ وُضِعَ عِنْدَهُ أَوْ عَلى سَرْجِهِ لا يَجوُز؛ لأنَّ الصَّلاةَ عَلى الدابَّةِ شُرِعَتْ بِالإيماءِ.

[ش] قال العبد الضعيف غَفَرَ الله تعالى له: بل ظاهر الخانية أنه يجوز لها أن تصلي على الدابّة وإن كان معها محرم، فإنّ فيها الرجل إذا حمل امرأته من القرية إلى المصر كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق إذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول، انتهى. إذ الظاهرُ أن مراده لا تقدر بنفسها من غير معين على الركوب والنزول، لكن هذا ظاهر على أصل أبي حنيفة في أنه لا يجعل قدرة الإنسان بغيره كقدرته بنفسه. أما على قولهما، فينبغي أن لا تجوز إذا كان الزوج يقدر على مساعدتها في الركوب والنزول، ويبذل لها ذلك.

ثم لا يخفى أن جواب الخانية لهذه المسألة مع ما تعقبناه به آتٍ بطريق أولى لها فيما إذا كان الزوج محرم أو أجنبي. ثم في الخانية أيضاً، والكافي: ولو كانت الدابة جموحاً لو نزل لا يمكنه الركوب إلا بمعين، أو كان شيخاً كبيراً لو نزل لا يمكنه أن يركب ولا يجد مَن يُعينه، فتجوز الصلاة على الدابّة في هذه الأحوال.

وظاهر وضع المسألة الثانية أنه ماشٍ على قولهما، وهذا إذا كان قوله: ولا يجد من يعينه، مختصاً بقوله: أو كان شيخاً كبيراً كما هو الظاهر سياقاً. وهو في قول الكافي: ولا يجد من يُركبه، أظهر. وإن اعتبر هذا فبدأ في كليهما، فالتقييد به فيهما ماشٍ على قولهما. وإن لم يكن حينئذ في الحكم المذكور في هاتين المسألتين بهذا الوضع خلاف بينهم، والله تعالى أعلم.

[م] **وَالمُصَلِّي عَلى الدابَّةِ يُومِىءُ بِالرُّكوعِ وَالسُّجودِ، وَيَجعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ، كَالمصلِّي قاعِداً بِالإيماءِ.**

[ش] كما دلَّ عليه حديث جابر الماضي قريباً وغيره.

[م] **وَلَوْ سَجَدَ عَلى شَيْءٍ وُضِعَ عِنْدَهُ أَوْ عَلى سَرْجِهِ لا يَجوُز؛ لأنَّ الصَّلاةَ عَلى الدابَّةِ شُرِعَتْ بِالإيماءِ.**

[ش] قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وغيرُ خافٍ أن الدليل مسلم، وأن الحكم المذكور ممنوع، فإن تسليم الدليل المذكور لا يقتضي صحة الحكم المذكور، فإن الظاهر جواز الصلاة المذكورة لا للسجود على السرج ونحوه، بل للإيماء بالرّكوع، والإيماء بالركوع والإيماء بالسجود

وَإِنْ كَانتْ عَلى سُرْجِهِ نَجاسَة لَا يمنَع، وَقِيلَ: يمْنَع. وَلَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ إِنْ كَانَتْ غَلِيظَةً، وَالقَوْلُ الأَوَّلُ قَوْلُ الأَكْثَرِينَ.

وَلَوْ صَلَّى في السَّفِينَةِ قاعِداً مِنْ غيرِ عُذْرٍ يجوزُ عِنْدَهُ، وَقالا: لا يجوزُ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

الحاصل في ضمن السجود المذكور كما قدَّمنا مثله عنهم في المريض يرفع إليه شيئاً ليسجد عليه ويخفض رأسه حتى يمسّه، فتنبَّه له.

[م] **وَإِنْ كَانتْ عَلى سُرْجِهِ نَجاسَة لَا يمنَع، وَقِيلَ: يمْنَع.**

[ش]إذا كانت في موضع جلوسه أوموضع رجليه من الركابين.

[م] **وَلَوْ كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ الدِّرْهَمِ إِنْ كَانَتْ غَلِيظَةً، وَالقَوْلُ الأَوَّلُ قَوْلُ الأَكْثَرِينَ.**

[ش]وهو ظاهر الأصل، حيث قال: ولو كان على سرجه قذر جازت صلاته. ونصَّ في محيط رضي الدين والكافي وغيرهما على أنه الصحيح. وتمسَّكوا في ذلك بقول محمَّد والدَّابة أشدّ من ذلك. قال في البدائع: وأنه يحتمل معنيين، أحدهما: أن ما في باطنها من النجاسات أكثر من هذا. ثم إذا لم يمنع الجواز فهذا أوْلى، والثاني: أنه لما سقط اعتبار الأركان الأصلية بالصلاة عليها من القيام والركوع والسجود، مع أن الأركان أقوى من الشرائط، فلأن يسقط شرط طهارة المكان أوْلى، ولأن طهارة المكان إنما يشترط لأداء الأركان عليه وهو لا يؤدي على موضع سرجه وركابه لتشترط طهارتهما إنما الذي يوجد منه الإيماء، وهو إشارة في الهواء فلا يشترط له طهارة موضع السرج والركابين. والقول الثاني مرويّ عن أبي حفص البخاري، ومحمد بن مقاتل الرازي اعتباراً بالصلاة على الأرض، وأولاً القذر المذكور في الأصل بالعُرف أو بما إذا لم تزد قدر الدرهم أو كان في غير موضع جلوسه وركابيه، وهذا القول أشبه وأحوط، وأوّل الوجوه المذكورة للقول الأول ضعيف بين الضعف، ولا يعرى الوجهان الآخران من بحث وتأمّل، والمالكية والشافعية والحنابلة على أنه يشترط أن يكون ما يلاقي بدن المصلي الراكب وثيابه من السرج وغيره ظاهر، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وتقدَّم في شرح قول المصنف: وكذا إذا صلى الفريضة بالعذر على الدابّة بيان ما ألحق بالفرائض، وأن الرواتب نوافل واختلاف الرواية في سنّة الفجر سنذكره بالمراجعة.

[م] **وَلَوْ صَلَّى في السَّفِينَةِ قاعِداً مِنْ غيرِ عُذْرٍ يجوزُ عِنْدَهُ، وَقالا: لا يجوزُ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.**

[ش] وليس هذا على إطلاقه، بل هذه المسألة ذات وجوه في بعضها تجوز الصَّلاة قاعداً

....

بالاتفاق. وفي بعضها: لا تجوز الصلاة قاعداً بلا خلاف، فلا بدَّ أولاً من تحرير ذلك. ثم يقع النظر في الدليل من الطرفين في محل الخلاف، والمتحصّل من كلامهم أن السفينة إما أن تكون سائرة أو واقفة بنفسها أو موثوقة، فإن كانت سائرة وكان المصلي بحال يدور رأسه لو قام ولا يمكنه الخروج إلى الشط تجوز صلاته فيها قاعداً بالاتفاق؛ لأن أركان الصلاة تسقط بسبب العذر. وإن كان قادراً على القيام أو على الخروج إلى الشط، فصلى قاعداً بركوع وسجود فيها أجزأه في قول أبي حنيفة وقد أساء، ولا يجزئه عندهما. وإن كانت واقفة بنفسها، فمن المشايخ من أجراها مجرى السائرة عملاً بإطلاق ما في المبسوط والجامع الصغير من قوله: إن صليت جالساً أجزأك، والقيام أفضل -يعني في السفينة- عند أبي حنيفة، ومنهم من قال: لا تجزئه الصلاة فيها قاعداً بالاتفاق. وعليه مشى صاحب غاية البيان، وذكر أنه الصحيح وهو مقيّد فيما يظهر مما تقدّم بما إذا كان بحال لا يدور رأسه لو قام، وقد صرَّحوا به حيث قالوا: لأنه لا يدور رأسه في هذه الحالة، فلا يعجز عن القيام ظاهراً وغالباً، وسيأتي أيضاً ما يشهد له. فإنْ كان يدور رأسه لو قام، فينبغي أن يكون فيه تفصيل، وهو أنه إن كانت السفينة غير مستقرة على قرار الأرض وهو بقُرْب الشط ويمكنه الخروج إليه، فلا تجوز الصلاة فيها قاعداً أو لا قائماً كما سنذكر في الموثقة بالشط إذا كانت غير مستقرة على الأرض، ولا يمكنه الخروج إلى الشط فتجوز صلاته فيها قاعداً بالاتفاق، سواء كانت بقرب الشط أو لم تكن.

وإن كانت مستقرة على الأرض ولا يمكنه الخروج إلى الشط، فينبغي أن تجوز قاعداً بالاتفاق أيضاً. وإن كان يمكنه الخروج إلى الشط، فينبغي أن يجوز قاعداً بالاتفاق أيضاً، وإن كان يمكنه الخروج إلى الشط ولا تجوز عندهما الصلاة قاعداً، وكذا ينبغي أن يكون عنده كما هو كذلك في الموثوقة بالشط إذا كانت كذلك، كما سنذكر.

وإن كانت موثقة، فإن كانت في لجة البحر وهي تضطرب، فالأصح أن الريح إن كانت تحركها تحريكاً شديداً فهي كالسائرة، وإن حركتها قليلاً فهي كالواقفة، ذكره التمرتاشي. وإن كانت موثقة بالشط فإن كانت مستقرة على الأرض، فلا تجوز فيها قاعداً مع القدرة على القيام بلا خلاف؛ لأنها بمنزلة الأرض حينئذ، فإن كانت غير مستقرة على الأرض فظاهِرُ الاختبار وغيره أنه يصلي قائماً بالاتفاق، سواء أمكنه الخروج إلى الشط أو لا، لكن المذكور في الإيضاح ومحيط رضي الدين، والبدائع وغيرها أنه إذا كان يمكنه الخروج منها في هذه الصورة لم تجز الصلاة فيها؛ لأنها لم تَصِر بمعنى الأرض، بل هي حينئذ بمعنى الدابة، ولا يجوز أداء الفرض على الدابّة مع إمكان النزول، كذا هذا. وعلى هذا ما في الكفاية، وعن العلامة نور الدين المنصوراتي سفينة موثوقة على شط جيحون وهي على ظهر الماء غير مستقرة على الأرض والشط طين لا يمكنه الصلاة فيه إلا بالإيماء يصلي

....

في الشط بالإيماء؛ لأن الصلاة في السفينة لا تجوز له، انتهى. فليحمل إطلاق الاختيار وغيره على ما إذا كان لا يمكنه الخروج منها.

ثم حيث قلنا: يصلي قاعداً، فالمراد بركوع وسجودكما أفصحنا به في أوائل الكلام لا بإيمائهما مع قدرته عليهما، فإنه لا يجوز بالاتفاق كما لو أومىء بهما قائماً كذلك، ولا فرق في ذلك بين الفرض والنفل. ثم لا بدّ من استقبال القبلة إذا كانت معلومة له؛ لأنه شرط قادر على تحصيله حتى لو دارت السفينة وهو يصلي توجَّه إلى القبلة حيث دارت لا يمكنه الاستقبال مع سيرها إلى غير القبلة، فالنصّ الوارد بالرّخصة فيها لا يكون وارداً في الصلاة في السفينة.

ثم وجهُ قولهما ما عن ابن عباس، أنه قال: لمّا بعث رسول الله ﷺ جعفر إلى الحبشة، قال: يا رسول الله! أصلِّي في السفينة؟ قال: «صلِّ قائماً إلا أن تخاف الغرق» أخرجه الدارقطني. وما عن ميمون بن مهران، عن ابن عمر، قال: سُئِل النبيّ ﷺ: كيف أصلي في السفينة؟ قال: «صلِّ قائماً، إلا أن تخاف الغرق» أخرجه الدارقطني، والحاكم في المستدرك، وقال: على شرط الشيخين. وروى سعيد بن منصور، عن عبد الله بن عتبة، قال: سافرت مع أبي ذرّ، وأبي سعيد الخدري، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي هريرة وناس من أصحاب النبيّ ﷺ، فصلوا قياماً في السفينة وأَمَّهم بعضهم تقدَّمهم، قالوا: ولو شئنا أن نخرج إلى الجدّ لخرجنا. والجِدّ بكسر الجيم وتشديد الدال: الشاطىء. ثم القيام ركن، فلا يجوز تركه مع القدرة عليه.

ووجه قول أبي حنيفة: ما روى سعيد بن منصور عن أنس بن سيرين، قال: خرجت مع أنس بن مالك إلى أرضٍ له حتى إذا كنا بدجلة حضرت صلاة الظهر، فأَمَّنا قاعداً على بساط في السفينة، وأن السفينة لتنجرّ بنا جرّاً. وعن مجاهد قال: كنّا مع جُنادة بن أمية، فكنا نصلي في البحر جلوساً. وذكر الحسن بن زياد في كتابه بإسناده عن سويد بن غفلة، أنه قال: سألت أبا بكرٍ وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن الصّلاة في السفينة، فقالا: إن كانت جاريةً فصلِّ قاعداً، وإن كانت راسية فصلِّ قائماً من غير فصلٍ بين ما إذا قدر على القيام أو لم يقدر. ثم القيام في السفينة مع جريانها موجبٌ لدوران الرأس غالباً، فصارت الضرورة كالحقيقة باعتبار الغالب تيسيراً. كما في نظائره من إقامة السبب مقام المسبب إذا كان المسبّب بحال يكون عدمه مع وجود السبب في غاية النّدرة كإقامة السفر مقام المشقّة. وأما إذا قدر على الخروج، فلأن الغرق وفوات السفينة أمرٌ واقع واستيثاق السفينة على الجدّ متعذر، فلا يلزمه الخروج، بل يكون مستحالاً به لغلبة اسكن، وعلى مُراعاة الخشوع أقدر.

وفي سند حديث ابن عباس حسين ابن علوان، قال أبو حاتم الرازي والدارقطني: متروك، وقال ابن معين: كذاب، وقال ابن عدي: يضع الحديث. وفي سند حديث ابن عمر قال ابن الجوزي

وَالثَّالِثَةُ القِراءَةُ، ....

في التحقيق: بسر بن فاقى، وهو لا يُعرف. لكن لا يخفى أن قول ابن الجوزي هذا بأولى بالقبول من تصحيح الحاكم، فإن عدم معرفة ابن الجوزي له ليس بحجة على من اقتضى حال معرفته بقبول الرواية.

وقد أُجيب أيضاً بأن الأمر في الحديثين للاستحباب لا للوجوب، ويبعده قولهﷺ: «إلا أن يخاف الغرق»، والأظهر أن قولهما أشبه، فلا جرم أن في الحاوي القدسي: وبه نأخذ، انتهى. وبه قالت الأئمة الثلاثة أيضاً، والله تعالى أعلم.

[م] وَالثَّالِثَةُ القِراءَةُ.

[ش] أي: والفريضة الثالثة من الفرائض الستّ المتفق عليها: القراءة، واختُلِف في كونها ركناً، فذهب الغزنوي صاحب الحاوي القدسي إلى أنها فرض وليست بركن، والجمهور إلى أنها ركن غير أنهم قسموا الركن إلى أصلي وهو ما لا يسقط إلا لضرورة وزائد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقيق ضرورة، وجعلوا القراءة من هذا القسم، فإنها تسقط عن المقتدي بالاقتداء عندنا، وعن المدرك في الركوع بالإجماع.

ثم الدليل على افتراضها في الصلاة قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [المزمل: 20]، والأمر للوجوب، والقراءة صوت خارج يصل إلى أذنه، ولبشر المريسي شرط لصحة القراءة خروج الصوت بالصلاة غير المفروضة بالإجماع، فيفرض فيها ضرورة.

ثمَّ في الأحاديث الثابتة المستفيضة ما يؤكد ذلك، ثم على ذلك عامَّة العلماء، منهم الأئمّة الأربعة، وإنما الخلاف في مقدارها، وفي افتراضها في كلِّ ركعةٍ في بعض الصلوات كما سيأتي.

نعم، رُوي عن عمر وعليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُمَا ما يدلُّ على عدم الافتراض، وبه قال أيضاً زيد بن ثابت. ونُقل عن سفيان بن عُيينة، والحسن بن صالحٍ، وأبي بكرٍ الأصمَّ، وإسماعيل بن عليَّة؛ لكن الشأن في ثبوت ذلك عن الصحابة المذكورين على وجه لا مردَّ له.

والظاهر أنه بعيد، ونسب صاحب غاية البيان الأصمّ إلى خرق الإجماع، وهو يفيد سبق إجماع على الافتراض قبل ذهابه إلى عدمه، والله تعالى أعلم.

ثم اعلم أنه لا خلاف في وجود القراءة حقيقةً شرعاً ولغةً وعُرفاً فيما إذا تلفَّظ بلسانه بالمقروء وأسمع أذنيه؛ لأن سماع الملفوظ بدون التلفظ به لا يتصوَّر.

ثم في النهاية: اختلفوا في حدِّ وجود القراءة على ثلاثة أقوال، فالشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن

وَهِيَ تَصْحِيحُ الحُرُوفِ بِلِسانِهِ بِحَيْثُ يُسْمِعُ نَفْسَهُ. وَقِيلَ: إِذَا صَحَّحَ الحُرُوفَ يَجُوزُ.

الفضل البخاري، والشيخ الفقيه أبو جعفر البلخي شرطا لوجود القراءة خروج الصوت من الفم، وإنْ لم يصل إلى أذنه. ولكن بشرط أن يكون مسموعاً في الجملة، حتى لو أدْنى أحد صماخ أذنه إلى فيه فسمع كفى، وإن لم يسمع القارىء.

والإمام الكرخي لم يشترط السماع أصلاً، واكتفى بتصحيح الحروف، انتهى. أي: بتصحيح الحروف بلسانه وآدائها على وجهها، فإذا وقع العلم للقارىء بتحرك اللسان بها وخروجها من مخارجها، فقد وُجدت القراءة، وإلّا فلا. وبه قال أبو بكر البلخي المعروف بالأعمش؛ ذكره في البدائع، واختاره صاحبها أيضاً.

وفي الخلاصة: وهو رواية عن محمَّد، ونقله في الدِّراية عن مالك، وبقول الفضلي والهندواني قال أبو القاسم الصفّار كما ذكره عنه في البدائع، واختاره كثير من المتأخرين؛ كشيخ الإسلام جواهر زاده، وصاحبي المحيطين، وقاضي خان، وصاحب الخلاصة، وصاحب غُنية الفقهاء على ما سيذكره المصنف في فصل السهو، وهو المذكور في العمدة شرح منهاج الشافعية، على أنه مذهبهم.

وبقول بِشْر قال الإمام أحمد، نقله في الدِّراية أيضاً، وقد أشار المصنف إلى كلٍّ من قولي الهندواني والكرخي على وجه يُشعر عادةً في مثله بأنّ قول الهندواني هو الراجح، حيث قال:

[م] **وَهِيَ تَصْحِيحُ الحُرُوفِ بِلِسانِهِ بِحَيْثُ يُسْمِعُ نَفْسَهُ. وَقِيلَ: إِذَا صَحَّحَ الحُرُوفَ يَجُوزُ.**

[ش] وإذن، فلا بأس أن نذكر ما حضرنا في وجودِ هذه الأقوال ليظهر ما لها من الحال.

ففي البدائع: وجه قول الكرخي أن القراءة فعل اللسان، وذلك بتحصيل الحروف ونظمها على وجهٍ مخصوص، وقد وُجد. فأمّا إسماعه نفسه، فلا عِبرة به؛ لأن السماع فعل الأذنين دونَ اللسان. ألا ترى أن القراءة تجدها تتحقق من الأصمّ، وإنْ كان لا يُسمع نفسه؟

وجه قول الفريق الثاني: أنّ مطلق الأمر بالقراءة ينصرف إلى المتعارف وقدر ما لا يسمعه لو كان سميعاً لم يعرف قراءة.

وجه قول بِشر: أنّ الكلام في العرف اسم لحروف منظومة دالة على ما في ضمّ المتكلم، وذلك لا يكون إلّا بصوتٍ مسموع، وما قاله الكرخي أقيس وأصحّ. وذكر في كتاب الصلاة إشارة إليه، فإنه قال: إن شاء قرأ في نفسه، وإن شاء جهر وأسمع نفسه. ولو لم يحمل قوله: قرأ في نفسه على قراءة الحروف لأدّى إلى التكرار والإعادة الخالية من الإفادة، ولا عِبْرة للعرف في الباب؛ لأن هذا أمرٌ بينه وبين ربِّه، فلا يُعتبر فيه عُرف الناس، انتهى.

....

ويشهد أيضاً للكرخي ما في مصنف ابن أبي شيبة، عن عبد الله بن مسعود: ما خافتَ مَنْ أسمع نفسه. وفي غاية البيان: وقيل: مساعدة للهندواني الكناية لا تسمَّى قراءة، وإن وجد فيها تصحيح الحروف؛ لأن الصوت لم يوجد.

أقول: هذا لا يردّ على الشيخ أبي الحسن أصلاً؛ لأنه لم يجعل مطلق تصحيح الحروف قراءة حتى يردّ عليه الكتابة، بل جعل تصحيح الحروف باللسان لا بالقلم، فلا يسمَّى قراءة لأجل هذا. وقيل: الكلام فعل اللسان مع الصَّوت وإقامة الحروف.

أقول: التقييد بالصوت اصطلاح من عند هذا القائل، فلا يكون حجَّةً على غيره، فلا نسمعه. على أنَّا نقول: الكلام معنى ينافي السكوت، والخرس والآفة وتصحيح الحروف يحصل هذا المعنى، فلا يحتاج إلى الصوت، انتهى.

لكن في فتح القدير لشيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: واعلم أن القراءة وإن كانت فعل اللسان، لكن فعله الذي هو كلامٌ، والكلام بالحروف، والحرف كيفيَّة تعرض للصوت، وهو أخصّ من اليقين، والنفس المعروض بالفزع، فالحرف عارض للصوت لا للنفس، فمجرَّد تصحيحها بلا صوت إيماء إلى الحروف فبعضلات المخارج لا حروف ولا كلام.

بقي أن هذا لا يقتضي أن يلزم في مفهوم القراءة أن يصل إلى السمع، بل كونه بحيث يسمع، وهو قول بِشْر المريسي. ولعله المراد بقول الهندواني: بناءً على أن الظاهر سماعه بعد وجود الصوت إذا لم يكن مانع، انتهى. فنتخذ القولان، لكن كلام غير واحد من المشايخ مفصح بأنه خلافه، ففي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وقال الشيخ الإمام أبو جعفر البلخي، والشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل البخاري: أدنى الجهر أن يُسمع غيره، وأدنى المخافتة أن يُسمع نفسَه إلا لمانعٍ، وما دون أن يُسمع نفسه دنْدَنَة ومجمجة، وليس بقراءةٍ، وهو الاحتياط.

واختلف رجلان من أصحاب أبي حنيفة في المخافتة، فتحاكما إلى بِشر، فقال: حدَّه أن سميعاً لو أدنى صماخ أذنه إلى فيه سمعه، فجعل المخافتة بأن يجوز أن يسمع، والجهر ما هو مسموع، انتهى. وكذا نصَّ في شرح الطحاوي، والخلاصة على أنَّ ما ذكره بشر مجمجة.

والحاصل أن الصوت المكيف بالكيفيَّة التي هي الحرف على ما هو رأي ابن سينا، ومشى عليه شيخنا آنفاً، أو التي معها يصير الصوت حرفاً، فهو مجموع العارض والمعروض كما وقع في عبارة البعض.

قال المحقِّق التفتازاني في شرح المقاصد: وكأنه أشبه بالحق، انتهى.

وَالقِرَاءَةُ وَاجِبَةٌ فِي جَمِيعِ رَكَعاتِ النَّفْلِ ....

والموصوف بكونه مسموعاً لصاحبه إذا لم يكن عارض من صمم أو جلبة أصوات أو لفظ أو نحو ذلك من العوارض المانعة لتصحيح الحاسة من السَّماع مأخوذ في حقيقتها عندَ الهندواني ومَنْ وافقه، ومِنْ هنا وقع في شرح الزاهدي: وعن الهندواني ومحمَّد بن الفضل البخاري: لا يجزئه ما لم يُسمع أذناه ومَنْ بقربه، انتهى.

ونقل في الذخيرة وغيرها عن شمس الأئمّة الحلواني: أن الأصح هذا، فإنّ ما كان مسموعاً لصاحبه يكون مسموعاً لمن يقرئه أيضاً في العادة عند عدم المانع. وأما عند بشر، فالمأخوذ في حقيقتها وجود الصَّوت المسموع في الجملة، فهي عند بشرٍ أعمّ منها عند الهندواني ومَن معه، كما أنها عند الكرخي أعمّ منها عند بشر.

ثم إذا كان قول الهندواني وبشر مختلفَيْن، فقد اختصَّ بما ذكره شيخنا من التوجيه قول بشر خاصَّةً، وظهر له الرجحان به على القولين الأخيرين، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

قالوا: وعلى هذا الخلاف كلما يتعلق بالنُّطق من الطلاق، والعتاق، والاستثناء، والتعليق، والتسمية على الذبيحة، ووجوب سجدة التلاوة وغير ذلك.

وفي الذخيرة: وذكر القاضي الإمام علاء الدين في شرح مختلفاته: أن الصحيح عندي أنَّ في بعض التصرفات يُكتفى بسماعها. وفي بعضها: يُشترط بسماع غيره، مثلاً في البيع لو أدنى المشتري صماخه إلى فم البائع وسمع يكفي، ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكفي. وفيما إذا حلف لا يكلِّم فلاناً فناداه من بعيد لا يسمع ولا يحنث في يمينه؛ نصَّ على هذا في كتاب الأيمان؛ لأن شرط الحنث وجود الكلام معه، فكذا وجود القراءة.

[م] **وَالقِرَاءَةُ وَاجِبَةٌ فِي جَمِيعِ رَكَعاتِ النَّفْلِ.**

[ش] سواءً كان النفل ركعتين أو أربعاً أو ستاً أو ثماني؛ لأن كلَّ شفع صلاة على حِدَة، وكأنه ـ والله تعالى أعلم ـ لتمكُّنه من الخروج على رأس الركعتين، فإذا قام إلى شفعٍ آخر كان بانياً صلاة على تحريم صلاة.

ومن ثمَّة صرَّحوا بأنه لو نوى أربعاً لا يجب عليه بتحريمها سوى ركعتين في المشهور عند أصحابنا، وأن القيام إلى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتدأة، حتى إن فساد الشفع الثاني لا يوجب فساد الشفع الأول، وقالوا: يُستحبُّ الاستفتاح في الثالثة والتعوُّذ، وقد قال ﷺ: «لا صلاة إلا بقراءة» كما

وَالوِتْرُ، وَفِي الفَرْضِ في ذَوَاتِ الثُّنْيَتَيْنِ.

أَمَّا في ذَوَاتِ الأَرْبَعِ، فَفَرْضُ القِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بِغَيْرِ عَيْنِهِما، وَالأَفْضَلُ أَنْ يَقْرَأَ فِي الأَوَّلَتَيْنِ.

أخرجه مسلم. والصلاة المعهودة في الشرع ركعتان، فلزمت القراءة في سائر الركعات من النوافل، في الأولى من كل شفعٍ بالنص، وفي الثانية بدلالة النصّ لاستوائهما في لزوم المضي بالشروع والقضاء بالإفساد، وقدر القراءة من الفاتحة وسورة أو ما يقوم مقامها أو صفتها من الجهر والإخفاء.

[م] **وَالوِتْرُ.**

[ش] أي: والقراءة واجبة أيضاً في جميع ركعات الوتر الثلاث؛ لأن كونه فرضاً عملياً كما هو قول الإمام يوجب القراءة في الأوّلتين، وكونه سنَّة مؤكدة كما هو قولهما يوجبها في الجميع احتياطاً؛ لأن ترك القراءة في ركعة من السنّة يفسدها، ولأنْ يؤدِّي المكلف ما ليس عليه أوْلى من أن يترك ما عليه، ولا يعرى وجوب القراءة في جميع ركعات الوتر بهذا على قوله من نظر، فليتأمَّل.

[م] **وَفِي الفَرْضِ في ذَوَاتِ الثُّنْيَتَيْنِ.**

[ش] أي: والقراءة واجبةٌ أيضاً في جميع ركعات الصلوات المفروضة ذات الركعتين؛ كالفجر، والجمعة، وصلاة الظهر، والعصر والعشاء في حق المسافر في الأولى بالنص، وفي الثانية بدلالة النصّ لاستوائهما في الثبوت والسقوط ومقدار القراءة وصفتها كما تقدَّم مثله في النافلة.

ثم لا يخفى أن المراد بوجوب القراءة في هذه الصلوات افتراضها كما أفصح به في ذوات الأربع، بقوله:

[م] **أَمَّا في ذَوَاتِ الأَرْبَعِ، فَفَرْضُ القِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بِغَيْرِ عَيْنِهِما، وَالأَفْضَلُ أَنْ يَقْرَأَ فِي الأَوَّلَتَيْنِ.**

[ش] وهذا بناءً على ما في شرح الطحاوي للإسبيجاني، حيث قال فيه: قال أصحابنا: القراءة فرضٌ في ركعتين بغير أعيانهما، إن شاء في الأُوليين، وإن شاء في الأخريين، وإن شاء في الأُولى والرابعة، وإن شاء في الثانية والثالثة، وأفضلهما في الأوليين، وإليه ذهب القدُّوري أيضاً.

لكن نصَّ في التحفة والبدائع على أن الصحيح من مذهب أصحابنا أن محلَّ القراءة المفروضة في ذوات الأربع من الفرائض الركعتان الأوليان عيناً، وإليه أشار في الأصل حيث قال: إذا ترك القراءة في الأوّلتين يقضيها في الآخرتين. وعليه مشى في الذخيرة، ومحيط رضي الدين وغيرهما،

وَفِي الأُخْرَيَيْنِ مُخَيَّرَانِ؛ إِنْ شَاءَ قَرَأَ، وَإِنْ شَاءَ سَبَّحَ، وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ.

وسيأتي ما يشهد لهذا القول. ثم إيجابها في الأولى بالنصّ، وفي الثانية بدلالة النصّ كما تقدَّم.

[م] وَفِي الأُخْرَيَيْنِ مُخَيَّرَانِ؛ إِنْ شَاءَ قَرَأَ، وَإِنْ شَاءَ سَبَّحَ، وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ.

[ش] فقد أخرج ابن أبي شيبة عن عليّ، وعبد الله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أنهما قالا: اقرأ في الأوّلتين، وسبِّح في الآخرتين.

وأخرج محمَّد بن الحسن في الموطإ عن عبد الله بن مسعود؛ أنه كان لا يقرأ خلف الإمام فيما يجهر به وما يخافت فيه في الأولتين ولا في الآخرتين، وإذا صلَّى وحدَه قرأ في الأولتين بفاتحة الكتاب وسورة، ولم يقرأ في الآخرتين بشيء. وهذان الأثران ما وعدنا بشهادتهما للقول بتعيين الأوّلتين للقراءة.

ثم اعلم أن هذا التخيير مرويٌّ عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، ذكره في التحفة والبدائع وغيرهما. وزاد في البدائع: وهذا جوابُ ظاهر الرواية، وهو قول أبي يوسف ومحمَّد، انتهى.

وهذا يفيد أنه لا حرج عليه في ترك القراءة والتسبيح عامداً، ولا سجود سهو عليه في تركهما ساهياً، وقد نصَّ قاضي خان في فتاويه على أن أبا يوسف روى ذلك عن أبي حنيفة. ثم قال قاضي خان: وعليه الاعتماد. وفي الذخيرة: هذا هو الصحيح من الروايات. كذا ذكره القدُّوري في شرحه، لكن في محيط رضي الدين: وظاهر الرواية أن القراءة سُنّة في الآخرتين، ولو سبَّح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئاً؛ لأن القراءة فيهما شُرعت على سبيل الذكر والثناء. حتى قالوا: ينوي بها الذكر والثناء دون القراءة، بدليل أنه شرعت المخالفة فيها في سائر الأحوال، وذلك يختصّ بالأذكار، ولهذا تعيَّنت الفاتحة للقراءة، لأن كلَّها ذِكْرٌ وثناء. وإن سكت فيهما عمداً يكون مسيئاً، لأنه يترك السنّة، وإن كان ساهياً لم يلزمه سجدتا السهو.

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنها فيهما واجبة حتى لو تركها ساهياً يلزمه سجدتا السهو، وكذا هذا الأخير في البدائع مع زيادة: وإن ترك الفاتحة عمداً يكون مسيئاً، وعلى لزوم سجود السهو بالسكوت ساهياً فيهما مشى المصنف في فصل السهو. ثم في البدائع: والصحيح جواب ظاهر الرواية لما روينا عن عليٍّ وابن مسعود أنهما كانا يقولان: المصلِّي بالخيار في الآخرتين؛ إن شاء قرأ، وإن شاء سكت، وإن شاء سبَّح. وهذا بابٌ لا يدرك بالقياس، فالمرويُّ عنهما كالمرويِّ عن النبيِّ ﷺ، انتهى.

ويمكن أن يقال: وبهذا يندفع ترجيح رواية الحسن بما في مسند أحمد عن جابر بن عبد الله، قال: لا صلاة إلّا بقراءة فاتحة الكتاب في كل ركعة، إلا وراء الإمام. وبما اتفق عليه البخاري

....

ومسلم عن أبي قتادة؛ أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في الظهر والعصر في الرَّكعتين الأولتين بفاتحة الكتاب وسورتين، وفي الركعتين الآخرتين لأن كون الأوّل مفيد للوجوب، والثاني مفيداً للمواظبة المفيدة للوجوب إنما هُو إذا لم يوجد صارف عنه. أما إذا وُجد صارف عنه، فلا؛ وقد وُجِد هنا، وهو أثرُ عليٍّ وابن مسعود المذكور لأنه لما كان لا مجال للرأي فيه كان كالمرفوع صورةً، ومعنى يصلح صارفاً، فكذا ما هو مرفوعٌ معنى.

فلا جرم أن نصَّ في الخلاصة وشرح الزاهدي على عدم وجوب السهو فيما إذا ترك قراءة الفاتحة في الركعتين الآخرتين ساهياً، وعلله في الشرح المذكور فقال: لأن الأخبار قد تعارضت، ففي بعضها أنه يتخيَّر بين القراءة والتسبيح والسكوت، وفي بعضها أنهﷺ كان يداوم على قراءة الفاتحة فيهما، فلا يجب السهو، انتهى.

ثم من هذا يظهر أيضاً أنّ بسكوته فيهما عمداً لا يكون مسيئاً كما تقدّم عن أبي حنيفة لعدم ثبوت استنان القراءة والتسبيح على هذا التقدير، فيترجح على ما نقلناه آنفاً عن المحيط أن القراءة فيهما سنّة في ظاهر الرواية.

فإن قلت: ما أخرجه ابن أبي شيبة عن عليٍّ وابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا منقطع، فإنه أخرجه عن أبي إسحاق السبيعي عنهما.

قلت: إن كان منقطعاً بالنسبة إلى ابن مسعود إنْ ثبت عدم لقيه له، فليس بمنقطع بالنسبة إلى عليٍّ، فقد ذكر الحافظ أبو عبد الله الذهبي في ميزانه أنه رأى علياً، ومع الرؤية فالأخذ عنه غير بعيد. ثم على تقدير ثبوت أنه لم يأخذ عنهما، فأبو إسحاق السبيعي من أئمة التابعين بالكوفة وثقاتهم الأثبات، أخرج له الحفاظ الستّة في كتبهم، فالانقطاع المذكور لا يضرّه على أصولنا كما تقدّم مثله غير مرّة.

ثم هنا تنبيهات:

أحدها: أنّ بعد القول بعدم وجوب قراءةِ الفاتحة واستنانها عيناً أيضاً في الآخرتين الأفضل قراءتها ليكون مؤدّياً للصلاة الجائزة بيقين، كما ذكره الولوالجي مع ما فيه من الخروج عن الخلاف.

وأما على وجوبها واستنانها عيناً، ففي إطلاق الأفضلية عليها مناقشة للمناقش، وقد أطلق غير واحد منهم صاحب الهداية بعد المشي على ظاهر الرواية أنّ القراءة أفضل، وعلَّله بما نوقش فيه، وسنذكر مع ما ظهر لنا من التحقيق في ذلك عند تعرض المصنف لهذا التخيير ثانياً مع زيادة والقراءة عليه أفضل إن شاء الله تعالى.

....

ثانيها: تقدَّم من المحيط أنهم قالوا: ينوي بقراءتها الذكر دون القراءة. وفي شرح الزاهدي معلماً بعلامة جمع البخاري، وشمس الأئمّة الحلواني: الصحيح أن قراءة الفاتحة في الآخرتين على سبيل الذكر والثناء، وذكر أبو بكر قال علماؤنا: ينوي به الذكر والدعاء دون القراءة، انتهى. وكان وجهه ما في المبسوط والبدائع أن رجلاً سأل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن قراءة الفاتحة في الآخرتين، فقالت: ليكن على جهة الثناء، لكنّ الله تعالى أعلم بثبوته وما استدلّ به في المحيط على ذلك كما قدَّمناه فيه نظرٌ ظاهر.

وفي شرح الزاهدي، وفي غريب الرواية: لو قرأ الفاتحة في الآخرتين بنيّة القرآن يضمُّ إليها السورة، انتهى. وكان وجهه أنّ الفاتحة حيث شُرعت قراءتها بنيّة القراءة شرعَ معها سورة أو ما يقوم مقامها كما في الأولتين، لكن قد عرفتَ في الكلام على حُرمة قراءة القرآن أن الصواب أن الفاتحة لا تخرج عن كونها قرآناً بنية غير القراءة، ثم لا ملازمة شرعية يظهر اقتضاؤها بذلك اقتضاءً كلياً في سائر مواضع شرعيتها فيه، لكن ما هذا بغريب من غريب الرواية.

ثالثها: قيَّد التسبيح بكونه ثلاثاً كما هو مذكور في تحفة الفقهاء، والبدائع، والذخيرة، وهو فيها من رواية الحسن عن أبي حنيفة.

رابعها: في النهاية: إن شاء سكت؛ أي: مقدار تسبيحة. وفي شرح الكنز للزيلعي: قدر ثلاث تسبيحات. قال شيخنا: والأوّل ألْيَق بالأصول.

خامسها: الظاهر أن الكلام في محلّ القراءة المفروضة في صلاة المغرب كالكلام في محلها من الفريضة الرباعية، فيكون محلها ـ على ما في شرح الطحاوي ـ ركعتين منها غير عين. وعلى قول الجمهور: الذي هو الصحيح الرّكعتين الأولتين عيناً. وعلى هذا مشى قاضي خان في شرح الجامع الصغير. ثم يشهد لهذا القول في هذه الصلاة بخصوصها ما في البدائع، أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ترك القراءة في المغرب في إحدى الأولتين فقضاها في الركعة الأخيرة، وجهر.

خاتمة:

ثم مسألة القراءة في الفريضة الرباعية مخمسة؛ أعني: فيها خمسة أقوال، فقيل: القراءة فيها سنّة، وهو منقول عن جماعة من السلف تقدَّم ذكرهم. وقيل: فرض في ركعةٍ واحدة، وهو منقول عن البصري، وزفر، والمغيرة من المالكية. وقيل: في ركعتين على خلاف فيهما ذكرناه، وهو قول علمائنا الثلاثة. وقيل: في ثلاث، وهو رواية عن مالك حكاها ابن قدامة وغيره. وقيل: في الأربع، وهو قول الشافعي وأحمد، ورواية عن مالك، وهو المذكور في جواهر المالكية.

وَأَمَّا التَّقْدِيرُ، فَالفَرْضُ قِرَاءَةُ آيَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ كَانَتْ قَصِيرَةً، نَحْوَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وَعِنْدَهُمَا: ثَلَاثُ آيَاتٍ قِصَارٍ أَوْ آيَةً طَوِيلَةً.

قال صاحب التلقين منهم: وهو الصحيح من المذهب، وفي ذخيرتهم: هو رأي العراقيين خلاف ظاهر المدونة، فإنه قال: من ترك القراءة في ركعة من الصبح أو ركعتين مِن غيرها أعاد الصلاة، فإن تركها في ركعة من غير الصبح يستحبّ له الإعادة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **وَأَمَّا التَّقْدِيرُ.**

[ش] أي: وأمَّا بيان مقدار القراءة المفروضة في كل ركعة من الركعات التي تفترض فيها القراءة.

[م] **فَالفَرْضُ قِرَاءَةُ آيَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنْ كَانَتْ قَصِيرَةً، نَحْوَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾** [المدثر: 21] **عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.**

[ش] أي: فأدنى المفروض قراءة آيةُ تامَّةٍ، طويلة كانت أو قصيرة في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة، وفي روايةٍ أخرى عنه: غير مقدر، بل هو قراءة أدنى ما يتناوله الاسم؛ أعني كونه قارئاً للقرآن، سواء كان ذلك آية أو ما دونها بعد أن قرأه على قصد القرآن. وجزم القدُّوري بأن هذا هُو الصحيح من مذهب أبي حنيفة. وفي نوادر معلى: وقال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن أقلّ ما يجزىء من القرآن في الركعة ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ [الإخلاص: 3]؟ قال: نعم، وقد أساء. قلت: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3]؟ قال: نعم، وقد أساء، انتهى. يصلح أن يكون مخرجاً على كلٍّ من هاتين الروايتين.

[م] **وَعِنْدَهُمَا: ثَلَاثُ آيَاتٍ قِصَارٍ أَوْ آيَةً طَوِيلَةً.**

[ش] كآية الكرسي، وآية الدَّيْن، وهو رواية ثالثة عن أبي حنيفة أيضاً. وجعله في الخلاصة وغيرها قوله الأول كما صرَّح به أبو يوسف على ما في نوادر معلى. وفي محيط رضي الدين: أو آية طويلة تعدلها ثلاث آيات قصار. قال في البدائع: وأصله قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: 20]، فهما يعتبران العرف وأدنى ما يسمَّى المرء به قارئاً في العرف أن يقرأ آية طويلة أو ثلاث آيات قصار. وأبو حنيفة يحتجّ بالآية من وجهين:

أحدهما: أنه أمرٌ بمطلق القراءة، وقراءة آية قصيرة قراءة.

والثاني: أنه أمرٌ بقراءة ما تيسَّر، وعسى لا يتيسر إلا هذا القدر.

وما قاله أبو حنيفة أقيس لأن القراءة مأخوذة من القرائي الجمع سُمِّي بذلك لأنه يجمع السور، فيضم بعضها إلى بعض. ويقال: قرأت الشيء قرآناً، أي جمعته، فكل شيء جمعته فقد قرأته. وقد

وَأَمَّا إِذَا قَرَأَ آيَةً هِيَ كَلِمَة، نَحْوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64] أَوْ حَرْفٌ نَحْوَ ﴿قٓ﴾ [ق: 1] وَ﴿صٓ﴾ [ص: 1] وَ ﴿نٓ﴾ [القلم: 1] اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ، الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ.

حصل معنى الجمع بهذا القدر لاجتماع حروف الكلمة عند التكلم، وكذا العرف ثابت، فإنّ الآية التامّة أدنى ما يُطلق عليه اسم القرآن في العُرف، فأمّا دون الآية فقد يقرأ لا على سبيل القرآن، فيقال: بسم الله، والحمد لله أو سبحان الله؛ فلذلك قرَّرنا على أنه لا عِبرة بتسميته قارئاً في العرف، لأن هذا أمرٌ بينه وبين الله تعالى، فلا يعتبر فيه عُرف الناس.

وقد قرَّر القدُّوري الرواية الأخرى، وهي أنّ المفروض غير مقدر أن المفروض مطلق القراءة من غير تقدير، ولهذا يحرم ما دون الآية على الجنب والحائض، إلا أنه قد يقرأ لا على قصد القرآن في الجملة. ألا ترى أن التسمية قد تذكر لافتتاح الأعمال لا لقصد القرآن؟! وهي آية تامّة وكلامنا فيما إذا قُرىء على قصد القرآن، فيجب أن يتعلق به الجواز، ولا يعتبر فيه العرف لما بيّنا، انتهى.

قلت: وتصريح أبي الليث في العيون والمختلف بجواز قراءة ما دون الآية للجنب ينبغي أن يُحمل على ما إذا لم يكن بنيّة القراءة قراءة القرآن. وفي الأسرار: وما قالاه احتياط؛ لأن قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ لا يتعارف قرآناً، وهو قرآن حقيقة، فمن حيث الحقيقة حُرِّمتا على الحائض والجنب، ومن حيث العدم لم يجز الصلاة به حتى يأتي بما يكون قرآناً حقيقةً وعرفاً، فالأمر المطلق لا ينصرف إلى ما لا يتعارف قرآناً، والاحتياط أمرٌ حسن في العبادات.

ثم الآية تأتي بمعانٍ، منها العلامة، ومنها الجماعة. وسُمِّيت آيات القرآن بذلك لأن كل آية من القرآن علامة على معناه، أو على تمام الكلام، وجماعة كلمات أو حروف. وفي حاشية الكشاف لعلاء الدين البهلوان: والآية طائفة من القرآن مترجمة أقلها ستة أحرف صورة، انتهى. وأصلها عند سيبويه: أوية تحركت الواو وانفتح ما قبلها، فقُلبت ألفاً قال: لأن باب طويت أكثر من حيث، وفيها أقوال أُخر ليس هذا موضع ذكرها، وجمعها: آي وآيات.

[م] **وَأَمَّا إِذَا قَرَأَ آيَةً هِيَ كَلِمَة، نَحْوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64] أَوْ حَرْفٌ نَحْوَ ﴿قٓ﴾ [ق: 1] وَ﴿صٓ﴾ [ص: 1] وَ ﴿نٓ﴾ [القلم: 1] اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ.**

[ش] يعني: على قول أبي حنيفة، فقيل: يجوز؛ لأن هذه آيات عند بعض القراء، وقيل كما قال المصنف:

[م] **الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ.**

[ش] والظاهر أنه لا يجوز في ﴿صٓ﴾ و﴿قٓ﴾ و﴿نٓ﴾؛ لأن هذه ليست بآيات كما هو

وَإِنْ قَرَأَ آيَةً طَوِيلَةً، نَحْوَ الكُرْسِيِّ أَوْ آيَةِ المُدَايَنَةِ نَحْوَ قَوْلِهِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ [البقرة: 282] الآيَةُ، البَعْضُ فِي رَكْعَةٍ وَالبَعْضُ الآخَرُ في أُخْرَى، فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ أَيْضاً، الأَصَحُّ أَنَّهُ يَجُوزُ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالَّذِي لَا يُحْسِنُ إِلَّا آيَةً لَا يَلْزَمُهُ التَّكْرَارُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا يَلْزَمُهُ التَّكْرَارُ ثَلَاثُ مَرَّاتٍ.

المشهور، وكما يشهد به التعريف المذكور للآية. وأيضاً يسمّى ذاكرَها عادّاً لا قارئاً، ثم كون نحو ﴿صٓ﴾ حرفاً غلط كما نبَّه عليه شيخنا المحقق، بل الحرف مسمى ذلك وليس المقروء، وإنما المقروء صاد وهو كلمة اسم له.

وأمّا ﴿مُدۡهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64]، فالذي مشى عليه الإسبيجاني في الجامع الصغير، وشرح الطحاوي، وصاحب البدائع فيها على أنه يجوز عنده فيها من غير حكاية خلاف. وأمّا لو قرأ آية هي كلمات أو كلمتان، نحو: ﴿فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: 19] ونحو ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ [المدثر: 21]، فيجوز بلا خلاف بين المشايخ.

[م] **وَإِنْ قَرَأَ آيَةً طَوِيلَةً، نَحْوَ الكُرْسِيِّ أَوْ آيَةِ المُدَايَنَةِ نَحْوَ قَوْلِهِ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾** [البقرة: 282] **الآيَةُ، البَعْضُ فِي رَكْعَةٍ وَالبَعْضُ الآخَرُ في أُخْرَى، فَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ أَيْضاً.**

[ش] على قول أبي حنيفة أن الفرض آية طويلة كانت أو قصيرة، فقال بعضهم: لا يجوز؛ لأنه ما قرأ آية تامّة في كل ركعة. وفي الكافي كما قال المصنّف.

[م] **الأَصَحُّ أَنَّهُ يَجُوزُ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ.**

[ش] ونقله الزاهدي عن عامَّتهم. ووجهه أن بعض هذه الآيات تبلغ أو تزيد على ثلاث آيات قصار، وتعيين الآية إنما كان ليصير قارئاً عرفاً، وهو بذلك كذلك، وقد ظهر من هذا أن الأَوْلى أن يقال: ولو قرأ نصف آية طويلة في ركعة ونصفها في أخرى أو بعض آية طويلة تبلغ ما يعدّ بقراءة آية قارئاً عرفاً في ركعة وفي بعضها الآخر الكائن كذلك في ركعة أخرى، فتأمّله.

[م] **وَالَّذِي لَا يُحْسِنُ إِلَّا آيَةً لَا يَلْزَمُهُ التَّكْرَارُ عِنْدَهُ.**

[ش] على كِلا الروايتين الأوّلتين عنه لإتيانه بالقدر المفروض، وهو الآية التامّة، وأدنى ما ينطلق عليه الاسم.

[م] **وَعِنْدَهُمَا يَلْزَمُهُ التَّكْرَارُ ثَلَاثُ مَرَّاتٍ.**



وَالرَّابِعَةُ: الرُّكُوعُ، وَهُوَ طَأْطَأَةُ الرَّأْسِ. وَإِنْ طَأْطَأَ رَأْسَهُ قَلِيلاً وَلَمْ يَعْتَدِلْ؛ إِنْ كَانَ إِلَى الرُّكُوعِ أَقْرَب، يَجُوزُ. وَإِنْ كَانَ إِلَى القِيَامِ أَقْرَب، لَا يَجُوزُ.

[ش] وكذا ينبغي أن يكون عنده على الرواية الموافقة لهما ليكون آتياً بالقدر المفروض تنزيلاً لتكرارها كل مرة مكان ذكر غيرها معها. وفي الخلاصة: ولو قرأ آية قصيرة ثلاث مرات، هل يجوز عندهما؟ قيل: يجوز. قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وسمعت من ثقة أن فيه اختلاف المشايخ، انتهى. وفي نوادر المعلى: وقال أبو يوسف: إذا لم يحسن الرجل إلا هذه الآية ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، فإنه يقرأ بها في الركعة مراراً، وصلاته جائزة، وكذلك هذا في قول أبي حنيفة. وفي شرح الزاهدي: وهذا يشير إلى أن القادر على الثلاث إذا كرَّر الآية الواحدة لا يتأدَّى به الفرض. وعن محمَّد: إذا كرَّر آية السجدة في ركعة واحدة ثلاثاً تأدَّى به الفرض، فجعلها كالثلاث في حق تأدِّي الفرض، انتهى. والموضع موضع تأمُّل.

[م] **وَالرَّابِعَةُ: الرُّكُوعُ.**

[ش] أي: والفريضة الرابعة من الفرائض الستّ المتفق على فرضيتها: الركوع؛ كما دلَّ عليها النصّ من الكتاب والسنّة، وانعقد عليها الإجماع، ولا خلاف أيضاً في ركنيته، وهو الميل والانحناء كما تقدَّم.

وتفسير المصنّف إيَّاه بقوله:

[م] **وَهُوَ طَأْطَأَةُ الرَّأْسِ.**

[ش] أي: خفضه، بناء على ما في شرح الزاهدي. وإن طأطأ رأسه في الركوع، ظاهر جواب أبي حنيفة: أنه يجوز، انتهى. لكن في البدائع: والقدر المفروض من الركوع أصل الانحناء والميل. وفي الحاوي: وفرض الركوع انحناء الظَّهر.

ومقتضى هذا أنه إذا طأطأ رأسه ولم يَحْنِ ظهره أصلاً مع قدرته عليه لا يخرجُ عن عهدة فرض الركوع، وهو حسن.

[م] **وَإِنْ طَأْطَأَ رَأْسَهُ قَلِيلاً وَلَمْ يَعْتَدِلْ؛ إِنْ كَانَ إِلَى الرُّكُوعِ أَقْرَب، يَجُوزُ. وَإِنْ كَانَ إِلَى القِيَامِ أَقْرَب، لَا يَجُوزُ.**

[ش] وهذا في الحاوي، ومحيط رضي الدين عن أبي حنيفة بلفظ: إذا طأطأ رأسه قليلاً بحيث يكون إلى تمام الركوع أقرب من القيام أجزأه، وهو حسن ممّا في الكتاب وسلف هذا من البدائع عن الحسن عن أبي حنيفة في الكلام على قول المصنف.

رَجُلٌ انْتَهَى إِلَى الإِمَامِ فَكَبَّرَ وَهُوَ إِلَى الرُّكُوعِ أَقْرَب، فَصَلَاتَهُ فَاسِدَةٌ.

أَحْدَبٌ بَلَغَتْ حدوبَتِهِ إِلَى الرُّكُوعِ يُخْفِضُ رَأْسَهُ في الرُّكُوعِ.

وَذَكَرَ فِي عُيُونِ الفَتَاوَى: إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ بَعْدَ مَا سَجَدَ الإِمامُ سَجْدَةً فَرَكَعَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ؛ ....

وتعديل الأركان فرض عند أبي يوسف بلفظ: فيمن لم يَقُم صُلْبه وهو أوضح، وبينّا وجهه ثمَّةَ، فليُنظر هناك.

[م] رَجُلٌ انْتَهَى إِلَى الإِمَامِ فَكَبَّرَ وَهُوَ إِلَى الرُّكُوعِ أَقْرَب، فَصَلَاتَهُ فَاسِدَةٌ.

[ش] أي: لا يوصفُ شيءٌ منها بوصف الصحة؛ لأن ابتداء الشروع فيها غير صحيح. وإذاً فقد كان الأَوْلى أن يقول: لم يصح شروعه في الصلاة. وإن كان إلى القيام أقرب، صحَّ شروعه فيها.

فإن قلت: هل هذا خاص بالمفروضة وما هي ملحقة بها عند عدم المرخص له في القعود؛ لأن شرط صحة التكبير حينئذ أن يكون في حالة القيام، ولم يؤخذ بخلافهما عند وجود المرخص له في القعود، وبخلاف النافلة مطلقاً، فإنه يجوز سواءٌ كان إلى القيام أقرب وهو ظاهر، أو كان إلى القعود أقرب؛ لأن غايته حينئذٍ أنه كبَّر قاعداً حكماً، ولو كبَّر قاعداً حقيقةً وحكماً جاز، فكذا إذا كبَّر قاعداً حكماً، أم هذا مطلق في الكل؟

قلت: لم أقف على هذا التفصيل مسطوراً وليس به بأس، لولا ما في شرح الزاهدي: والمتنفل قاعداً يقوم ليركع جاز، والأفضل أن يقرأ شيئاً ثم يركع، ولو ركع قبل أن يستقيم قائماً لم يجزه؛ لأنه ليس بركوع قائم ولا قاعد، انتهى.

والمسألة في النوازل أيضاً، فإنّ القياس على هذا يفيد عدم الجواز، فإنّ هذا الافتتاح أيضاً ليس بافتتاح قائم ولا قاعد. ثم حيث ظهر أنه لم يصح الشروع ظهر أنّ ذكره هو الأَوْلى ـ كما ذكرنا ـ دون ذكر فساد الصلاة كما فعل المصنف؛ لأن ظاهر إطلاق المصنف الفساد يقتضي سابقة صحّة الشروع أوّلاً، ولم يوجد.

[م] أَحْدَبٌ بَلَغَتْ حدوبَتِهِ إِلَى الرُّكُوعِ يُخْفِضُ رَأْسَهُ في الرُّكُوعِ.

[ش] أي: يشير برأسه إلى الركوع، فإنه القدر الممكن في حقِّه.

[م] وَذَكَرَ فِي عُيُونِ الفَتَاوَى: إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ بَعْدَ مَا سَجَدَ الإِمامُ سَجْدَةً فَرَكَعَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ؛

تَفْسُدُ صَلَاتَهُ. وَلَوْ أَدْرَكَ بَعْدَ مَا رَكَعَ وَهُوَ فِي السَّجْدَةِ فَرَكَعَ وَسَجَدَ لَا تَفْسُد؛ لِأَنَّ زِيَادَةَ مَا دُونَ الرُّكْعَةِ غَيْرُ مفسدة.

تَفْسُدُ صَلَاتَهُ. وَلَوْ أَدْرَكَ بَعْدَ مَا رَكَعَ وَهُوَ فِي السَّجْدَةِ فَرَكَعَ وَسَجَدَ لَا تَفْسُد؛ لِأَنَّ زِيَادَةَ مَا دُونَ الرُّكْعَةِ غَيْرُ مفسدة.

[ش] أي: لأن هذا القدر يكون زيادة ما دون الركعة بعد اقتدائه بالإمام، لأن ما أتى به وحده منفرداً عن الإمام هو القيام والركوع فقط، لأن الفرض أنه أدركه في السجدة الأولى، فقد أتى بها معه لا وحده، وزيادة ما دون الركعة وإن وُجدت بعد الاقتداء لا توجب استحكام الانفراد عن الإمام في موضع الاقتداء، فلا تفسد صلاته. بخلاف زيادة الركعة، فإنها في موضع الاقتداء ووجوب متابعة الإمام توجب استحكام الانفراد عنه فلم، فيوجب فساد الصلاة، وهذا موجود في الصلاة الأولى لأنه أتى فيها بالقيام والركوع والسجود وحده بعد الاقتداء بالإمام.

تَنْبِيهٌ:

ولا فرق في الحكم باستحكام الانفراد عن الإمام بسبب زيادة الركعة بين أن يكون أتى بالسجدة الأولى وحده والأخرى مع الإمام، وبين أن يكون أتى بكلٍّ من السجدتين وحده؛ لأن الركعة يتم تقييدها بالسجدة الواحدة، وإنما السجدة الثانية تكرارٌ لها لا يتوقف تمام الركعة عليها في مثل هذا، كما صرَّحوا به.

هذا وفي جامع الفتاوى: زاد فيها ركوعاً أو سجوداً لا تفسد، ولو عمداً. وقال ابن مقاتل الرازي: إن زادهما عمداً، فسدت. وعن أبي نصر: بزيادة الركوع لا، وبزيادة السجود تفسد؛ لأن الركوع لا يؤتى به منفرداً، والسجود يؤتى به. وهذا يوافق قولهما لكون سجود الشكر قُربة لا قَوْل الإمام، لأن السجود عنده كالركوع، انتهى.

وهذا يفيد الفساد في المسألة الثانية المذكورة في الكتاب على قول ابن مقاتل وأبي نصر، وأنّ كون زيادة ما دون الركعة غير مفسدة ليس بأمرٍ متفق عليه.

وفي جامع الفتاوى أيضاً: مؤدَّى الفرض زاد ركعة قاعداً بلا عذر فسد، ولو زاد بالإيماء بلا عذر لا؛ لأن الأوَّل له وجود في النفل مع القدرة، والثاني لا وجود له حالَ الإمكان أصلاً، انتهى. فهذا يفيد كون زيادة ركعة مفسدة مقيّداً بما إذا لم تكن بالإيماء لما ذكره من المعنى. ولكن لقائلٍ أن ينظر فيه بالمنع لوجودها بالإيماء في حق المتنفّل على الدابّة، والله تعالى أعلم.

وَأَمَّا إِذَا رَكَعَ الْمُقْتَدِي قَبْلَ الإِمَامِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ الإِمَامُ لَمْ يُجزِهُ الرُّكُوعَ. وَإِنْ أَدْرَكَهُ الإِمَامُ فِي الرُّكُوعِ أَجْزَأَهُ.

[م] وَأَمَّا إِذَا رَكَعَ الْمُقْتَدِي قَبْلَ الإِمَامِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ الإِمَامُ لَمْ يُجزِهُ الرُّكُوعَ.

[ش] أي: وأمّا إذا اقتدى إنسانٌ بإمامٍ وهو قائم ثم أن المقتدي ركع قبل الإمام ثم رفع رأسه أيضاً قبل أن يركع الإمام لم يجزىء المقتدي ذلك الركوع؛ لأنه وقع غير معتدٍّ به لفقد مشاركته الإمام فيه، كما هو مقتضى الاقتداء، فإذا ركع الإمام بعد هذا وجب عليه أن يركع معه.

ثم لا يخفى ممَّا قدَّمناه أن هذا على قول غير ابن مقاتل. أما على قوله، فتفسد صلاته، فليُتنبه له.

[م] وَإِنْ أَدْرَكَهُ الإِمَامُ فِي الرُّكُوعِ أَجْزَأَهُ.

[ش] أي: وأمَّا لو أدرك المقتدي الإمامَ في ركوعه قبله في الصورة المذكورة أجزأ المقتدي استمراره معه في الركوع كما في هذه المسألةعلى التقدير الأوّل. ولنا أن الشرط هو المشاركة في جزءٍ من الركن؛ لأنه ينطلق عليه اسم الركوع، وقد وُجدت، فيقع موقعه ويعتبر هو ـ أعني ركوع المقتدي به ـ فيه من حين المشاركة وما قبله كأنه لم يوجد.

غايته أنه يكره لما فيه من مباينة المخالفة المنهيّ عنها كما الحكم كذلك فيما لو شاركه في الطرف الأوّل من الركوع ولم يشاركه في الطرف الآخر منه بأنْ رفع رأسه قبل؛ ففي الصحيحين عن النبيِّ ﷺ قال: «إنما جُعِل الإمام ليُؤْتَمَّ به، فلا تختلفوا عليه، فإذا ركع فاركعوا».

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ يُعلِّمنا يقول: «لا تبادروا الإمام إذا كبَّر فكبِّروا، وإذا قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾[الفاتحة: 7] فقولوا: آمين، وإذا ركع فاركعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمَّ ربنا لك الحمد».

وفي الصحيحين عنه ﷺ ـ واللفظ لمسلم ـ: «أما يخشى الذي يرفع رأسه قَبْل الإمام أن يحوِّل الله رأسه رأس حمار؟».

وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي هريرة مرفوعاً: «إن الذي يخفض ويرفع رأسه قبل الإمام إنما ناصيته بيد شيطان»، إلى غير ذلك.

تَنْبِيهٌ:

ثم في الذخيرة: وهذا إذا ركع بعد ما فرغ الإمام من القراءة، فأما إذا ركع قبل أن يأخذ الإمام في القراءة ثم قرأ الإمام وركع والرجل راكع، فأدركه في الركوع. قال الفقيه أبو محمَّد الخوميني: لا

وَإِنِ انْتَهَى إِلَى الإِمَامِ وَهُوَ رَاكِعٌ فَكَبَّرَ وَوَقَفَ حَتَّى رَفَعَ الإِمَامُ رَأْسَهُ لَا يَصِيرُ مُدْرِكاً لِتِلْكَ الرَّكْعَةِ.

تجزئه عن الركوع؛ لأنه ركع قبل أوانه، ولو ركع بعد ما قرأ الإمام ثلاث آيات ثم أتمّ القراءة وأدركه، جاز. ولو ركع الإمام بعد ما قرأ الفاتحة ونسي السورة، فركع المقتدي معه ثم عاد الإمام إلى قراءة السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الأول أجزأه الركوع، ولو تذكر الإمام في ركوعه في الركعة الثالثة أنه ترك سجدة من الركعة الثانية، فاستوى الإمام، فسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة، والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك الركوع، والوجه ظاهر.

[م] **وَإِنِ انْتَهَى إِلَى الإِمَامِ وَهُوَ رَاكِعٌ فَكَبَّرَ وَوَقَفَ حَتَّى رَفَعَ الإِمَامُ رَأْسَهُ لَا يَصِيرُ مُدْرِكاً لِتِلْكَ الرَّكْعَةِ.**

[ش] وإنما يصير مدركاً للصلاة مع الإمام. وقال زفر: يصير مدركاً لتلك الركعة مع الإمام أيضاً حتى كان مسبوقاً بها عندنا، فلا يأتي بها إلا بعد فراغ الإمام، وكان لا خفاء فيها عنده، فيأتي بها قبل الأداء مع الإمام.

وجه قوله: أنه أدركه فيما له حكم القيام، فإن الركوع له حكم القيام حتى لو شاركه فيه صار مدركاً لها. غايته: أنه تأخر ركوعه عن ركوع الإمام، وليس ذلك بمانع كما لو اقتدى بالإمام في حال قيامه ولم يركع معه حتى رفع رأسه ثم ركع بعده، فإنه يكون مدركاً لتلك الركعة اتفاقاً، فكذا ينبغي أن يكون هنا.

ولنا أن الاقتداء متابعة ومشاركة كما دلَّ عليه حديث الصحيحين المذكور آنفاً، ولم يتحقق من هذا مشاركة في حقيقة القيام ولا في حكمه الذي هو في الركوع بخلاف المقيس عليه، فإنه أدركه في القيام حقيقة.

تَنْبِيهٌ:

ثم في النهاية: ومَنِ انتهى إلى الإمام في ركوعه فكبَّر ووقف حتى رفع الإمام رأسه، يعني وقد تمكن من الركوع أو لم يتمكن لم يصر مدركاً لتلك الركعة عندنا، خلافاً لزفر وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وعبد الله بن المبارك. وعلى هذا الخلاف لو لم يقف حتى انحطَّ ليركع، فرفع الإمام رأسه قبل أن يركع ثم ركع، انتهى.

لكن في الصفار: وهذا إذا أمكنه الركوع أما إذا لم يمكنه لا يعتدُّ به عند زفر أيضاً، كذا قاله شيخنا ناقلاً عن كتب المشايخ، انتهى. ومشى عليه في الكافي أيضاً،حيث قيَّد المسألة بقوله: وأمكنه الركوع.

وَرُكْنِيَّةُ الرُّكُوعِ مُتَعَلِّقَةٌ بِأَدْنَى مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّكُوعِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدَ.

وَذَكَرَ فِي الشُّرُوحِ: إِنْ لَمْ يَقُلْ ثَلَاثَ تَسْبِيحَاتٍ أَوْ لَمْ يَمْكُثْ مِقْدَارَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ، وَكَذَا رُكْنِيَّةُ السَّجْدَةِ.

قلت: وليس هذا ببعيد من وجهه، ثم في النهاية أيضاً: وأجمعوا على أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصر مدركاً لتلك الركعة.

قلت: وبهذا يظهر أن ما في عمدة المحتاج شرح المنهاج: إذا لم يدرك المسبوق الركوع لا يحسب له الركعة عندنا، وبه قال جمهور العلماء. وقال زفر: يحسب له إن أدركه في الاعتدال، انتهى. غلط على زفر.

[م] وَرُكْنِيَّةُ الرُّكُوعِ مُتَعَلِّقَةٌ بِأَدْنَى مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّكُوعِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدَ.

[ش] خلافاً لأبي يوسف، والشافعي، وأحمد، وهي مسألة تعديل الأركان. وقد تقدَّم الوجه فيها من الطرفين.

[م] وَذَكَرَ فِي الشُّرُوحِ: إِنْ لَمْ يَقُلْ ثَلَاثَ تَسْبِيحَاتٍ أَوْ لَمْ يَمْكُثْ مِقْدَارَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ.

[ش] كذا في غير نسخة من نسخ هذا الكتاب، والله تعالى أعلم بما هو المراد بهذه الشروح، وفي نسخة: وذكر في الشرح، ولعله يريد به شرح مختصر الطحاوي للإسبيجاني لتقدُّم ذكره في الخطبة وغيرها، مع أن العهد به بعيد. ثم قد أوجدناك من شرح الآثار للطحاوي، وهذا إلى غير أصحابنا.

نعم، يتمشى هذا على ما عن أبي يوسف من افتراض الطمأنينة في الركوع، وإن وجدها فيه قدر ثلاث تسبيحات كما نقلناه عن مختارات النوازل فيما سلف.

[م] وَكَذَا رُكْنِيَّةُ السَّجْدَةِ.

[ش] أي: متعلقة بأدنى ما ينطلق عليه اسم السجود عند أبي حنيفة ومحمَّدٍ، خلافاً لأبي يوسف. وأنه إذا لم يأتِ في السجدة بثلاث تسبيحات أو يمكث قدرها لا تجوز صلاته، وهكذا أيضاً قد أوجدناك فيه من شرح الآثار للطحاوي عزوه إلى غير أصحابنا.

نعم، هُو ماشٍ إلى ما عن أبي يوسف في افتراض الطمأنينة في السجود، وإن وجدها فيه قدر ثلاث تسبيحات كما ذكرناه عن مختارات النوازل فيما سلف أيضاً.

وَذَكَرَ فِي زَادِ الفُقَهَاءِ: أَدْنَى تَسْبِيحاتِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثَلَاثُ مَرَّاتٍ، وَالأَوْسَطُ خَمْسُ مَرَّاتٍ، وَالأَكْمَلُ سَبْعُ مَرَّاتٍ.

وَالخَامِسَةُ: السَّجْدَةَ، ....

[م] وَذَكَرَ فِي زَادِ الفُقَهَاءِ: أَدْنَى تَسْبِيحاتِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثَلَاثُ مَرَّاتٍ، وَالأَوْسَطُ خَمْسُ مَرَّاتٍ، وَالأَكْمَلُ سَبْعُ مَرَّاتٍ.

[ش] وكذا في شرح الزاهدي نقلاً من صلاة ابن الفضل، وزاد: والإمام لا يزيد على الخمس، والمنفرد ينتهي إلى السبع. وفي صلاة البقالي والخلاصة: ولو زاد على الثلاث فذلك أفضل، بعد أن يختم على وتر خمس أو سبع أو تسع، ولكن إن كان إماماً لا يطوّله. وفي جامع الترمذي: ورُوي عن عبد الله بن المبارك أنه قال: استحبّ للإمام أن يسبِّح خمس تسبيحات لكي يدرك مَن خلفه ثلاث تسبيحات. وهكذا قال إسحاق وإبراهيم، انتهى. وهكذا عن سفيان الثوري أيضاً، ونقل الإمام السروجي عن الغزنوي: إن زاد على الثلاث حتى ينتهي إلى ثنتي عشرة فهو أفضل عند الإمام ليكون جمع الجمع. وعند صاحبيه إلى سبع؛ لأنه عدد كامل، وتعقبه بأنه ينبغي أن يكون تسعاً على قوله؛ لأنه يوجد فيه جمع الجمع، انتهى.

وقلت: وفي سنن أبي داود عن سعيد بن جبير: سمعت أنس بن مالك يقول: ما صلَّيْت وراء أحد بعد رسول الله ﷺ أشبه صلاةً برسولِ الله ﷺ من هذا الفتى - يعني: عمر بن عبد العزيز - قال: فخررنا في ركوعه عشر تسبيحات، وفي سجوده عشر تسبيحات. ثم هذا قد كان له موضع غير هذا فيما سيأتي هو به ألْيَق.

ولكن ما أشار إليه المصنف هنا أتينا بما فيه موافقةً له في ذلك، وسنحيل إن شاء الله تعالى في المحل المناسب عليه إذا أفضت النوبة إليه.

[م] وَالخَامِسَةُ: السَّجْدَةَ.

[ش] أي: والفريضة الخامسة من الفرائض الستّ المتفق على فرضيَّتها للصلاة: السجدة، والأَوْلى السجدتان، في كل ركعة. ثم أصل السجود ثابت بالكتاب والسنّة والإجماع، وكونه مثنى في كل ركعة بالسنّة والإجماع ولا خلاف في كونهما من أركان الصلاة أيضاً.

ثم في النهاية: ثم في الركوع في كل قيام مرّة والسجود مرتان. أكثر مشايخنا قالوا: هذا توقيف واتباع للشروع من غير أن يعقل له معنى. وقد تعبدنا الشرع بما لا نعقل له معنى تحقيقاً للابتلاء. ومِن مشايخنا مَن يذكر لذلك حكمه، فيقول: حكمه هذا ما رُوي في الأخبار أن الله تعالى لما أخذ

وَهِيَ فَرِيضَةٌ تَتَأَدَّى بِوَضْعِ الجَبْهَةِ وَالأَنْفِ وَالقَدَمَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ.

وَإِنْ وَضَعَ جَبْهَتَهُ دُونَ أَنْفِهِ جَازَ بِالإِجْمَاعِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ يُكْرَهُ.

الميثاق من ذرِّيّة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: 172] الآية، فأمرهم بالسجود تصديقاً لما قالوا، فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار، فلما رفع المسلمون رؤوسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانياً شكراً لما وفَّقهم الله تعالى على السجود الأوّل، فصار المفروض سجدتين لهذا والركوع مرة، كذا ذكره شيخ الإسلام في المبسوط.

وقيل: إنما كان السجود مثنى ترغيماً للشيطان لأنه أمر بسجدة، فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيماً له. وإليه أشار ﷺ في سجود السهو، فقال: «هما ترغيماً للشيطان». وفي غاية البيان: وقيل: الأُولى لامتثال الأمر، والثانية لترغيم إبليس حيث لم يسجد استكباراً، انتهى. وهذا قريب مما قبله، وهما متعقبان بما ذكره الإمام السروجي بأن إبليس سجد لله تعالى كثيراً، ولا يمتنع من ذلك، هو إنما امتناعه من السجود لآدم. وقيل: الأُولى شكر الإيمان، والثاني: لنقائه. وقيل: في السجدة الأُولى يشير إلى أنه خُلق من الأرض، وفي الثانية يشير إلى أنه يعود إليها. قال تعالى: ﴿۞مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: 55]، والله تعالى أعلم بالصواب.

[م] وَهِيَ فَرِيضَةٌ تَتَأَدَّى بِوَضْعِ الجَبْهَةِ وَالأَنْفِ وَالقَدَمَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ.

[ش] أي: والسجدة المفروضة تتأدَّى على الوجه الأكمل بوضع هذه الأشياء على الأرض أو ما يقوم مقامها، من كل صلب شديد يجد حجمه أو لا يمنع وجود صلاته الأرض كما عليه عامّة أهل العلم، وقد ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «أُمِرْتُ أن أسجد على سبعة أعظم على الجبهة ـ وأشار بيده إلى أنفه ـ واليدين والركبتين وأطراف القدمين، ولا يكفت الثياب والشعر»، وإنما الكلام في أنه يتوقف الخروج عن عهدة الفرض بوضع هذه الأشياء أجمع، أم يخرج عن عهدته بوضع بعضها؟ ففيه خلاف وتفصيل ها هو مفيض في الإشارة إليهما، ونحن على أثره بالبيان والتوضيح.

ثم لا يخفى أنّ قوله: وهي فريضة، تكرار حمله عليه ـ والله أعلم ـ طيّ الموصوف في قوله: والخامسة، وما هو ها هنا بذلك الحامل على مثله.

[م] وَإِنْ وَضَعَ جَبْهَتَهُ دُونَ أَنْفِهِ جَازَ بِالإِجْمَاعِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ يُكْرَهُ.

[ش] وممَّن صرّح بأنه يجوز الاقتصار على الجبهة بإجماع أصحابنا صاحب الذخيرة، ومشى عليه الجمّ الغفير من مشايخ المذهب، وإنما يفترق قول أبي حنيفة وقول صاحبيه من حيث إن

وَإِنْ وَضَعَ أَنْفَهُ، فَكَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، ....

عندهما محل إقامة فرض السجود من الوجه الجبهة على التعيين، حتى لو ترك السجود عليها حالةَ الاختيار لا يجوز، وهو معزوٌّ إلى الجمهور؛ منهم مالك في المشهور والشافعي وأحمد، إلا أنه ضمَّ إليها الأنف أيضاً في الرواية المشهورة عنه، ووافقه ابن حبيب المالكي على ذلك، وهو قول عند الشافعية أيضاً. وعند أبي حنيفة: محل إقامة فرض السجود الجبهة والأنف غير عين، فأيّهما وضع فقد أتى بفرض السجود، وهو قول مالك، وبه قال ابن القاسم من أصحابه. وإنما يختلف عند أبي حنيفة الاقتصار على الجبهة والاقتصار على الأنف من حيث الكراهة وعدمها على ما سنذكره.

وأمّا ما عن المقيد: والمريد وضع الجبهة وحدها أو الأنف وحده يكره، ويجزئه عنده. وعند صاحبيه: لا يتأدّى إلا بوضعهما إلا بعذر، انتهى. فخلاف المشهور عنهما ظاهر.

ثم كلام المصنف يفيد أن الاقتصار على الجبهة إن كان لعذر على الأنف لا يكره عند الكل، وإن كان لعذر يُكره عند الكل، وهو موافق للخلاصة، وقد سمعت من المفيد والمريد أنه يكره عنده من غير تقييد بشيء، وكذا في التحفة وغيرها. وفي البدائع: جاز من غير كراهة، ولم يقيد بشيء. وفي الاختيار: جاز بالإجماع، ولا إساءة، انتهى.

والأظهر أنه لا يكره عند العذر، وعليه ينبغي أن يُحمل ما في البدائع والاختيار: وأنه يكره عند عدم العذر، عليه. ويُحمل ما في التحفة وغيرها وذلك لأن كلمتهم متظافرة على أن الجمع بين الجبهة والأنف مسنون أو مستحب بإجماعهم، وهو أيضاً أدنى ما تقتضيه السنّة، كما سنذكر.

ثمّ من المعلوم أن المرخص للترك حالةَ العذر من غير إساءة قائم رفقاً بالمكلف ودفعاً للحرج عنه، ولا تثبت الكراهة معهُ حينئذٍ بخلاف الترك حالَ عدم العذر. ثم الجبهة من الوجه معروفة، وهو ما يصيب الأرض مما فوق الحاجبين إلى قصاص الشعر حالةَ السجود.

ثم عن الفقيه أبي جعفر: إذا اقتصر على بعض الجبهة جاز، وإن قلَّ. ونحوه ما في شرح الزاهدي معلماً بعلامة جمع البخاريُّ الحلواني: والمحسن سجد على طرف من أطراف جبهته يجوز، انتهى. وعليه مشى في الكافي كما سترى، وبه قالت الشافعية، فإنهم نصُّوا على أن أقلَّ السجود مباشرة بعض جبهته مصلاهُ، وسيذكر المصنف عن أبي نصر نقلاً عن المحيط ما يفيد اشتراط وضع أكثر الجبهة، وهو في غيره أيضاً كما سنذكره ثمة.

[م] وَإِنْ وَضَعَ أَنْفَهُ، فَكَذَلِكَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ.

[ش] أي: يجوز، ويخرج به عن عهدة فرض السجود عنده كما ذكرنا، سواء كان الاقتصار عليه لعذر في الجبهة أو لا؛ غير أنه إذا لم يكن لعذر يجوز عنده مع الكراهة، بخلاف ما إذا كان لعذر

عليها، وهذا ظاهر الروايةعن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

[م] وَقَالَا: لَا يَجُوزُ بِالأَنْفِ إِلَّا إِذَا كَانَ بِجَبْهَتِهِ عُذْرٌ.

[ش] وهو رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة، وعليه أكثر أهل العلم. قال صاحب المجمع: وعليه الفتوى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا أحسن إذا كان عدم جواز الاقتصار على الأنف حالةَ عدم العذر عندهما لكون السجود على الجبهة واجباً عندهما، وقد أخلَّ به من غير عذر مرخّص في تركه، فإنَّ ظاهر السنّة يفيد مواظبة السجود عليها؛ ففي صحيح البخاري من حديث أبي حميد في صفة صلاة رسول الله ﷺ: ثم سجد، فأمكن أنفه وجبهته من الأرض. وفي جامع الترمذي عنه: أن النبيَّ ﷺ كان إذا سجد أمكن أنفه وجبهته بالأرض. ثم قال الترمذي: حديث حسن صحيح، إلى غير ذلك.

والأصل في المواظبة أن لا تكون مقرونة بترك، فينصرف مطلقها إلى ذلك ما لم يقم دليل على خلافه، وهي كذلك تفيد الوجوب. وحينئذ إن كان المراد بالكراهة لما هو المذكور في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة من كراهة ترك السجود على الجبهة من غير عذر مع السجود على الأنف الكراهة التحريمية كما يشير إليه ما وقع في عبارتهم غير واحد؛ منهم رضي الدين في المحيط مِن ذكر الإساءة مكان الكراهة، فيرتفع الخلاف في المعنى، ويصير كون الفتوى على إحدى هاتين الروايتين هو كونها على الأخرى. وإن كان المراد بالكراهة المذكورة الكراهة التنزيهية كما لعِلَّة يشير إليه ما ذكروا في الاستدلال له؛ أعني لما هو المذكور في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة من أن المأمور به السجود، وهو وضع بعض الوجه مما لا يُجزئه فيه، وهو يتحقق بالأنف، فتوقف أجزائه على وضع شيء آخر معه زيادة بخبر الواحد، وهي لا تجوز كما عُرف في علم الأصول مع اشتهار ذكر الوجه مما في السُّنن الأربع وغيرها عن العباس بن عبد المطلب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب: وجهه، وكفاه، وركبتاه، وقدماه».

قال في الكافي: والسجود بكل الوجه متعذر، فكان المراد بعضه، والأنف وسط الوجه، فإذا سجد عليه كان ممتثلاً كما لو سجد على الجبهة لأنه إنما جاز الاقتصار على الجبهة لأنها بعض الوجه، وهو المأمور به، والأنف بعضه، فجاز الاقتصار عليه، وهذا لأنه يسجد عليها كهي بدلالة الحكم والحقيقة.

أما الحكم، فلأنه لو كان بجبهته عذر لزمه السجود على الأنف، وما ليس بمسجد؛ لأنه يصير

....

مسجداً بالعذر كالخدّ والذقن.

وأما الحقيقة، فلأن عظم الجبهة مثلث، ووضع كل أطراف الجبهة لا يشترط، وإنما شرط وضع طرف منها، فيجوز. وقيل: وجدنا جمجمة آدمي، فرأينا الجبهة والأنف عظماً واحداً، انتهى.

قلت: ويؤيّد هذا أيضاً ما في سنن ابن ماجه: حدثنا هشام بن عمار، حدثنا سفيان، عن ابن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أن أسجد على سبعٍ، ولا أكفَّ شعراً ولا ثوباً»، قال ابن طاووس: وكان أبي يقول: اليدين والركبتين والقدمين، وكانَ يعدّ الجبهة والأنف واحداً. وما عن سنن النسائي في هذا الحديث، قال سفيان: قال لنا ابن طاووس: ووضع يده على جبهته قال: هذا واحد.

وفي أحكام القرآن للرازي: وروى سفيان، عن حنظلة، عن طاووس قال: الجبهة والأنف من السبعة في الصلاة واحد. وروى إبراهيم بن ميسرة، عن طاووس، قال: إن الأنف من الجبين.

ومِن هنا يظهر أيضاً أن إشارته ﷺ إلى الأنف ـ كما تقدَّم من الصحيحين ـ إنما كان لإفادة كون الأنف والجبهة عضواً واحداً هنا بالإشارة إلى جزءٍ منه، وهو الأنف. وإنما خصَّ هذا الطرف منه بالإشارة لأنه قديماً يخفى كونهما كذلك، ثم كما قيل: وكون الجبهة مع الأنف عضواً واحداً هو الظاهر، وإلا لكانت الأعضاء ثمانية، فلا يرتفع الخلاف ويكون القول بأن الفتوى على قولهما متجهاً.

وإن كان عدم جواز الاقتصار على الأنف حالةَ عدم العذر عندهما لكون السجود على الجبهة بعينها فرضاً، سواء وضع الأنف أو لم يضع، حتى إنه يبطل الصلاة بترك وضعها في هذه الحالة كما هو لازم الافتراض، فليس القول بأن الفتوى على قولهما على هذا التقدير بمتجهٍ بالنسبة إلى القواعد المذهبية، بل المتجه ما ذكرنا من وجوب وضع الجبهة حالةَ عدم العذر اللازم منه النقص عند الفوت، حتى إنه يخير بالسجود إذا كان ساهياً، وأن كراهة ترك وضعها حينئذ تحريمية لما ذكرنا من المواظبة على السجود عليها من غير أن يظهر دليل يقتضي ترك ذلك.

فإن قلت: فيلزم أن تكون الكراهة الكائنة لترك السجود على الأنف عند العذر كذلك؛ لأن الأحاديث المذكورة تفيد المواظبة على السجود على الأنف كما على الجبهة، لكن تقدَّم من الاختيار وغيره ما ينفي ذلك.

قلت: قد يُجاب بأن الحال كان ينبغي أن يكون كذلك، لكن وُجد هنا ما يفيد عدم المواظبة على الأنف، فروى سعيد بن منصور في سننه عن جابر، قال: رأيت رسول الله ﷺ يسجد بأعلى

وَلَوَ وَضَعَ خَدَّهُ أَوْ ذَقْنَهُ لَا يَجُوزُ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عُذْرٍ، بَلْ إِنَّمَا يُومِىءُ بِالسُّجُودِ.

جبهته على قصاص الشعر. وروى أحمد في مسنده عن ابن عباس، أن النبيَّ ﷺ قال لرجلٍ سأله عن شيء من أمر الصلاة: إذا سجدت فأمكِنْ جبهتك من الأرض، غير أن في دلالة كلٍّ من هذين الحديثين على ترك المواظبة نظراً، فإنه ليس فيهما التصريح بترك السجود على الأنف.

غايته أنهما ساكنان عن ذلك، وقد عُرف في علم الأُصول أن المذهب عند الجمهور، منهم أصحابنا أن التنصيص على الشيء باسم جنسه لا يدل على نفي الحكم عما عداه. ثم يبقى بعد ذلك علاوةً ما عن ابن عباس رفعه: «لا صلاة لمن لا يصيب أنفه من الأرض ما يصيب الجبين»، أخرجه الدارقطني، ورواته ثقات. ولا يضرّه قول الدارقطني: الصواب أنه مرسل، وله طريق أخرى عند ابن عدي.

وما عن عائشة: أبصر رسول الله ﷺ امرأة تصلي ولا تضع أنفها بالأرض، فقال: «يا هذه، ضعي أنفك بالأرض، فإنه لا صلاة لمن لم يضع أنفه بالأرض مع جبهته»، أخرجه الدارقطني أيضاً، انتهى.

ثم لا يضرّ حمل النفي المذكور في هذين الحديثين على نفي الكمال لأن بترك الواجب ينتفي الكمال، كما بترك السنّة ثم نفي الكمال بترك الواجب أقرب إلى انتفاء الحقيقة من انتفائها بترك السنّة، فيترجح نفيه لترك الواجب على نفيه لترك السنّة؛ لأنه المجاز الأقرب إلى الحقيقة.

وإذاً على هذا يكون الأشبه وجوب وضع الأنف والجبهة معاً، وكراهة ترك وضع كلٍّ منهما حالةَ عدم العذر كراهة تحريمية. وإذا كان الدليل ناهضاً به، فلا بأس بالقول به. ثم يأتي بعد هذا في السجود على الجبهة من الاكتفاء بالبعض، والأكثر على ما تقدَّم.

والأنف، فقد اتفقت كلمتهم على أن المراد به ما صلب منه، لا ما لَانَ، حتى لو سجد على ما لانَ منه فقط لا يجوز بإجماعهم، والله تعالى أعلم.

[م] وَلَوَ وَضَعَ خَدَّهُ أَوْ ذَقْنَهُ لَا يَجُوزُ، وَإِنْ كَانَ مِنْ عُذْرٍ.

[ش] وكذا لو وضع صدغه أو مقدَّم رأسه لما تقدَّم مِن أنّ العذر لا يجعل غير المسجد مسجداً بلا إذن من الشارع، ولم يوجد.

[م] بَلْ إِنَّمَا يُومِىءُ بِالسُّجُودِ.

[ش] إيماءً بالرأس حينئذ؛ لأن الشارع أقام الإيماء به عند العجز عن حقيقة السجود على كلٍّ من الجبهة والأنف مقام السجود على الأنف كما يفيد ظاهر الأحاديث الواردة في كيفية صلاة المريض، وقد تقدَّم ذكرها ثمَّةَ.

وَوَضْعُ اليَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عِنْدَنَا خِلَافاً لِزَفَرَ وَالشَّافِعِيّ.

ولهذا ينبغي أن يقول هنا: إنه في فعله لهذاحالةَ العذر عن السجود بالجبهة والأنف إن حصل في هذا إيماءً بالرأس إلى القبلة بالسجود، فقد خرج عن العهدة بذلك الإيماء به كما قلنا فيما لو رفع إلى رأسه شيئاً فسجد عليه، وخفض رأسه.

فإن قلت: إذا لم يكن الذقن في محل السجود في النكتة في قوله تعالى: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ ﴾ [الإسراء: 109].

قلت: لعلها ما في الكتاب وغيره، وإنما ذكر الذقن وهو مُجتمَع اللحيين؛ لأن الساجد أول ما يلقي به الأرض من وجهه الذقن.

[م] وَوَضْعُ اليَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ عِنْدَنَا خِلَافاً لِزَفَرَ وَالشَّافِعِيّ.

[ش] فإنَّ وضعها عندهُما فرضٌ كما صرَّح به رضي الدين في المحيط وغيره؛ لحديث ابن عباس المذكور. ولعلمائنا الثلاثة أن السجود يتحقق بدون ذلك كما تقدَّم، والحديث المذكور خبر واحد لا يجوز الزيادة به على الكتاب، فيُحمل على بيان الفضيلة والكمال. فلا جرم أنْ قال غير واحد من مشايخنا: إنَّ وضع هذه الأشياء سنّة. وتقدَّم أنّ مختار الفقيه أبي الليث أن المصلِّي إذا لم يضع ركبتيه على الأرض لا تجزئه الصلاة، وأن هذا يشير إلى الافتراض. واختار شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوب ذلك؛ لأن الظاهر منه ﷺ المواظبة على ذلك مع ظاهر الصنعة، وهو حسن ماشٍ على ما تقتضيه القواعد المذهبية.

ويؤيّده أيضاً ما رواه الطحاوي، وأبو يعلى عن عامر بن سعيد، عن أبيه قال: أُمر العبد أن يسجد على سبعة آراب: وجهه، وكفَّيْه، وركبتيه، وقدميه؛ أيُّها لم يقع فقد انتقض. وقدَّمنا ما يتفرع على هذه الأقوال، فراجعه.

ثم اعلم أنَّ ما عن الشافعي هو أحد قوليه، وقد صححه جماعة من أصحابهم منهم النووي، وذكر في شرح مسلم أنه الذي رجحه الشافعي، والقول الآخر أنه لا يجب وضع شيء من يديه، ولا ركبتيه، ولا قدميه؛ بل يستحبُّ استحباباً متأكداً، وهذا هو الذي صحَّحه الرافعي واستدلَّ بأنه لو وجب وضعها لوجب الإيماء بها عند العجز؛ كالجبهة. وتعقبه بعض المتأخرين منهم بأن ذلك أن تقول: الفرق أن الجبهة عضوٌ لا يتحقق السجود بدونه، فلذلك وجب الإيماء به عند العجز لا بمجرد وجوب السجود. وأمّا غير الجبهة، فإنها يجب السجود بها لتمكن الجبهة من السجود، فلا يحصل المقصود بالإيماء عند العجز.

وَلَوْ سَجَدَ وَلَمْ يَضَعْ قَدَمَيْهِ عَلَى الأَرْضِ لَا يَجُوزُ، وَلَوَ وَضَعَ أَحَدَهُمَا جَازَ.

وَلَوْ سَجَدَ بِسَبَبِ الزِّحَامِ عَلَى فَخِذِهِ جَازَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.

[م] وَلَوْ سَجَدَ وَلَمْ يَضَعْ قَدَمَيْهِ عَلَى الأَرْضِ لَا يَجُوزُ، وَلَوَ وَضَعَ أَحَدَهُمَا جَازَ.

[ش] مع الكراهة عند عدم العذر كما أفاده قاضي خان، ثم هذا يفيد أنّ وضع إحدى القدمين فرض كما في الخلاصة وغيرها، لا وضع كلتيهما كما هو ظاهر كلام القدُّوري. وتابعه عليه غيرُ واحدٍ منهم صاحب الكافي، وذهب شيخ الإسلام والجلابي إلى أنّ وضعهما سنّة، والأوْجه على منوال ما سبق هو الوجوب لما سبق أيضاً.

ثم في الخلاصة: ووضع القدم بوضع أصابعه، وإن وضع أصبعاً واحدةً، فلو وضع ظهر القدم دون الأصابع بأنْ كان المكان ضيّقاً إن وضع أحدهما دون الآخر تجوز صلاته، كما لو قام على قدمٍ واحدة. وظاهر مذهب المالكية أنّ وضع الركبتين وأطراف القدمين سنّة، وقيل: واجب.

وفي اليدين قولان، نقل القاضي عياض عن الجمهور أن السجود على ما عدا الوجهين واليدين غيرُ واجبٍ. وقال ابن عبد البرّ: لو سجد على اليدين مقبوضتين جاز. وفي تحقيق النووي: المعتبر في القدمين بطون الأصابع، وقيل: يكفي ظهر القدم، وفي الكفين بطنهما. وقيل: بشرط بطن الراحة.

[م] وَلَوْ سَجَدَ بِسَبَبِ الزِّحَامِ عَلَى فَخِذِهِ جَازَ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ.

[ش] لم أقف على هذه المسألة هكذا، وإنما المسطور في الذخيرة والخلاصة وغيرهما: سجد على فخذه، فالمختار أنه إنْ كان لغير عذرٍ لا يجوز، وإن كان لعذر يجوز. وذكرها في محيط رضيِّ الدين نقلاً من المنتقى هكذا من ذكر المختار.

وعلَّلوا عدم الجواز عند عدم العذر بأنّ محل السجود يجب أن يكون غير الساجد، وعلَّل في المحيط الجواز بأنّ العذر موسع للأمر.

ولا يخفى أن هذا يطرقه علة الأول، ثم ليس العذر بموسع جعل غير محل السجود محلاً له، بل الذي ينبغي أنه إنما يجوز السجود على الفخذ حالةَ العذر الشرعي المجوز للإيماء به باعتبار ما في ضمنه من الإيماء به كما قلنا فيما إذا رفع إلى رأسه شيئاً ليسجد عليه وخفض رأسه، وبهذا يظهر حينئذٍ صحَّة ما قيل أنه لا يجوز السجود على الفخذ، سواء كان بعذرٍ أو بغير عذر، وأنه في الحقيقة لا خلاف بين هذين القولين. وقد مشى في الحاوي على عدم الجواز من غير تفصيل، فقال: ولو سجد على فخذه أو ركبتيه لا يجوز. وفي شرح شيخنا على الهداية: وقيل: يجوز بلا عذر، وليس

وَإِنْ سَجَدَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ لَا يَجُوزُ.

وَإِنْ سَجَدَ عَلَى ظَهْرِ رَجُلٍ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ، جَازَ.

وَإِنْ سَجَدَ عَلَى ظَهْرِ رَجُلٍ وَلَيْسَ فِي الصَّلَاةِ لَا يَجُوزُ.

بشيءٍ يُلتفَتُ إليه؛ بل لا يحلّ عندي كيلا يشتهر، انتهى. اللهمَّ إلا بالتعقب بالردّ حتى لا يغترَّ به قاصر يقف عليه.

ثم من المعلوم أن الزِّحام ليس بعذر يجوز للإيماء بالسجود، فليُتنبه لذلك.

[م] وَإِنْ سَجَدَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ لَا يَجُوزُ.

[ش] قولاً واحداً لما ذكرنا من أنّ محلَّ السجود يجب أن يكون عبر الساجد، ثم كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة، وهي لا تأخذ قدر الواجب من الجبهة، انتهى.

نعم، إنْ كان من عذر يبيح له الإيماء بالسجود كفاه ذلك باعتبار ما في ضمنه من الإيماء.

[م] وَإِنْ سَجَدَ عَلَى ظَهْرِ رَجُلٍ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ، جَازَ.

[ش] إذا لم يجد موضعاً من الأرض لسجوده، وبه قال الشافعي وأحمد. وعند الحسن بن زياد، ومالك: لا يُجزئه. واحتجَّ مشايخنا بما رووه عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه لما رأى الناس يصلُّون على قارعة الطريق، قال: هذا مسجد بناه رسول الله ﷺ، ويحضر فيه المهاجرون والأنصار، فمَنْ وجد منكم موضعاً سجد فيه ومن لم يجد فيه موضعاً سجد على ظهر أخيه. وأخرجه البيهقي بإسنادٍ صحيح عنه بلفظ: إذا اشتدَّ الزحام فليسجد أحدكم على ظهر أخيه، ولا يُعرف له مخالف. وقالوا: ولأنّ فيه ضرورة لأنّ الزحام أصل في أداء الصلاة بالجماعات.

[م] وَإِنْ سَجَدَ عَلَى ظَهْرِ رَجُلٍ وَلَيْسَ فِي الصَّلَاةِ لَا يَجُوزُ.

[ش] لأنّ الجواز بحكم الضرورة، والضرورة لا تتحقق في غير المصلي؛ لأن الإنسان لا يمكث في المسجد، ولا سيما في وقت إقامة الصلاة إلا للصلاة غالباً.

ثم ذكر في الذخيرة: إنّ هذا رواية الحسن عن أبي حنيفة، وأن المسألة في العيون على نحو ما روى الحسن، ولكنها مرسلة، وأنّ في الأصل يجوز إذا سجد على ظهر غيره بسبب الزحام؛ يعني: سواء كان ذلك الغير مصلياً أو لا. وأفاد في الواقعات اتخاذ الصلاة حتى لو سجد على ظهر من يصلي صلاةً أخرى لا يجوز؛ لعدم الضرورة، وهذا شرطٌ ثانٍ وعليه مشى في الخلاصة.

وَلَوْ أَنَّ مَوْضِعَ السُّجُودِ أَرْفَعَ مِنْ مَوْضِعِ القَدَمَيْنِ مِقْدَارَ لَبِنَتَيْنِ مَنْصُوبَتَيْنِ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا.

أَرَادَ لَبِنَةَ بُخَارَى، وَهِيَ رُبْعُ ذِرَاعٍ.

وَإِنْ سَجَدَ عَلَى كُورِ عِمَامَتِهِ أَوْ فَاضِلِ ثَوْبِهِ عَلَى شَيْءٍ طَاهِرٍ جَازَ، خِلَافاً لِلشَّافِعِيِّ.

وفي شرح الزاهدي: وقيل: إنما يجوز إذا كان سجود الثاني على الأرض، وهذا شرطٌ ثالث بالنسبة إلى ما في الواقعات شرطٌ ثانٍ بالنسبة إلى إطلاق الأصل.

ونقل في جامع الفتاوى عن الظهيرية: إنْ وجد فرجة لا يجوز، وهكذا شرط متحتم. وهو رابعٌ بالنسبة إلى ما في الواقعات، ثالث بالنسبة إلى ما في الأصل، والله تعالى أعلم.

[م] وَلَوْ أَنَّ مَوْضِعَ السُّجُودِ أَرْفَعَ مِنْ مَوْضِعِ القَدَمَيْنِ مِقْدَارَ لَبِنَتَيْنِ مَنْصُوبَتَيْنِ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا.

[ش] أي: وإنْ كان موضع السجود أرْفع من موضع القدمين أكثر من مقدار لبنتين منصوبتين لا يجوز، كذا في عامَّةِ الكتب.

[م] أَرَادَ لَبِنَةَ بُخَارَى، وَهِيَ رُبْعُ ذِرَاعٍ.

[ش] والله تعالى أعلم بمن المريد بهذا المراد، ثم بمقدار هذا الذراع، ثم توجه هذا التحديد. وفي جامع الفتاوى قالوا: إذا سجد على لَبِنة أو آجرتين يجوز، ولو على لبنتين لا؛ لأن الارتفاع كثير، انتهى. ونصَّت الشافعية على أنه إذا كانت أعاليه أعلى من أسافله بأنْ وضعَ رأسه على ارتفاع، وقالوا: لعدم اسم السجود في صحته مطلقاً، نظرٌ ظاهر.

[م] وَإِنْ سَجَدَ عَلَى كُورِ عِمَامَتِهِ أَوْ فَاضِلِ ثَوْبِهِ عَلَى شَيْءٍ طَاهِرٍ جَازَ، خِلَافاً لِلشَّافِعِيِّ.

[ش] أكوار العمامة: طاقاتها وأدوارها التي تُدار على الرأس منها، واحدها كور، بفتح الكاف.

وحاصل هذه المسألة أن الأصل عند الشافعيِّ أنّ المصلي إذا سجد على الجبهة تحايل متصل به يتحرك بحركته في القيام والقعود لا يجوز؛ سواء كان ذلك كور عمامته أو طرف قلنسوته أو غير ذلك. وعندنا: أن ذلك ليس بمانع من الجواز إذا وجد حجم الأرض أو ما يقومُ مقامها من صلب شديد، وهو على ما قالوا أن يكون بحالٍ إذا بالغ لا يتنقل رأسه أبلغ من ذلك، والوجه لنا في ذلك أن هذا لا يظهر كونه مانعاً من الصحة؛ بل دلَّت السنّة على انتفاء كونه مانعاً منها. وأخرج الحفاظ الستّة عن أنس، واللفظ لمسلم، قال: كنا نصلِّي مع رسول اللهﷺ في شدّة الحرّ، فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكِّن جبهته بسط ثوبه فسجد عليه.

وأخرج البخاري عن الحسن: كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه في كمَّيْه،

....

وأخرجه البيهقي في سننه عنه بلفظ: كان أصحاب رسول الله ﷺ يسجدون وأيديهم في ثيابهم، ويسجد الرجل منهم على عمامته.

وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه، وأحمد، وإسحاق، وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم أنَّ النبيَّ ﷺ صلّى في ثوب واحد يتقي بفضوله حرَّ الأرض وبردها، إلى غير ذلك.

فلا جرم أنْ ذهب إلى ما ذهبنا إليه أكبر أهل العلم كما ذكره صاحب المهذب من الشافعية، منهم مالك وأحمد في أصحِّ الروايتين عنه.

ثم هنا تنبيهات:

أحدها: من الظاهر أنه إنما يجوز السجود على كور العمامة بدون الأنف لعذرٍ عليه أو لا لعذر، أو مع الأنف. والحال أن لا عذر بالجبهة تفريعاً على القول بوجوب السجود عليها، حيث لا عذر إذا كان الكور على الجبهة أو على ما يجوز الاقتصار عليه منها، وقد شاهدت من يتساهل في هذا، فسجد على الكور الذي على الرأس فقط وليس منه شيء على الجبهة ظنّاً منه الجواز على الكور مطلقاً على أيِّ وجهٍ كان، وهو من بعض الظنّ فاحذر من ذلك أيها المصلِّي، والله الموفق.

ثانيها: نصَّ في الذّخيرة وغيرها على أنه يُكره السجود على كور العِمامة، وسيذكر المصنف في فصل ما يُكره فعله ويتكلم عليه بما ظهر لنا في ذلك إن شاء الله تعالى.

ثالثها: إن قلت: قد تقرَّر في علم النحو أن حرفي الجرّ المتفقي اللفظ المتحدي المعنى من غيرعطف ولا بدل لا يجوز تعلقهما بالعامل الواحد إلا في أفعل التفضيل، فكيف ساغ قول المصنف سجد على كور عمامته على شيءٍ ظاهر.

قلت: لأنه لم يوجد فيه ما يقتضي الامتناع. أمّا أولاً، فلا نسلم أنّ قوله: على كور عمامته، وقوله: على شيء طاهر متعلقان بسجد لم لا يجوز أن يكون الأوّل متعلقاً بسجد؟ والثاني متعلقاً بصفة الموصوف محذوفين لدلالة سوق الكلام عليهما، والتقدير: سجد على كور العمامة سجوداً كائناً على شيءٍ طاهر. وأمّا ثانياً، فلأنا بعد أنا نسلم أنهما متعلقان بسجد لِمَ لا يجوز أن تكون كلمة على الأولى بمعنى الباء، والثانية على بابها؛ أي: يسجد بكور العمامة على شيء طاهر، ولا يدع في ذلك فإنهم ذكروا أنها تكون بمعنى الباء، وذكروا من ورودها كذلك قوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: 105]؛ إذ المعنى: حقيق بأن لا أقول على الله إلا الحق.

نعم، هو مذهب الكوفيين، والبصريون يأبونه.

وَلَوْ بَسَطَ كُمَّهُ أَوْ ذَيْلَهُ عَلَى شَيْءٍ نَجِسٍ لَا يَجُوزُ. وَقِيلَ فِي رِوَايَةٍ: يَجُوزُ.

وَلَوْ وَضَعَ كَفَّيْهِ أَوْ بَسَطَ خِرْقَةً عَلَى شَيْءٍ طَاهِرٍ لِلحَرِّ أَوِ البَرْدِ أَوِ التُّرَابِ وَسَجَدَ جَازَ، وَالكَلَامُ فِي الكَرَاهَةِ.

وأمّا ثالثاً: فلأن بعد أن نسلم أنهما متعلقان بسجد وأنهما على بابها، فلِمَ لا يجوز أن يكون قوله: على شيءٍ ظاهر بدل اشتمال من قوله: على كور عمامته، كما قيلَ في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱدْخُلُواْ فِيٓ أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُم مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ فِي ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: 38]، أنّ في قوله: ﴿فِيٓ أُمَمٍ﴾ و﴿فِي ٱلنَّارِ﴾ على بابها من الظرفية متعلقة بـ ﴿ٱدْخُلُواْ﴾. وأنّ قوله: ﴿فِي ٱلنَّارِ﴾ بدل اشتمال من قوله: ﴿فِيٓ أُمَمٍ﴾. ثم إنما قال المُصنّف: على شيءٍ طاهر لأنه كما قال أيضاً:

[م] **وَلَوْ بَسَطَ كُمَّهُ أَوْ ذَيْلَهُ عَلَى شَيْءٍ نَجِسٍ لَا يَجُوزُ.**

[ش] ووجهه ظاهر؛ لأن الكمَّ أو الذَّيْل تبع له، وعليه مشى قاضي خان وصاحب الخلاصة، ونصَّ في شرح الزاهدي على أنه الأصح.

[م] **وَقِيلَ فِي رِوَايَةٍ: يَجُوزُ.**

[ش] والله تعالى أعلم بهذه الرواية عمَّن هي مرويّة ومَنْ ذكرها.

نعم، في الذّخيرة أنه قول بعض مشايخنا، ونصَّ المرغيناني وشيخ الإسلام على أنه الأصح، وهو ممنوع.

[م] **وَلَوْ وَضَعَ كَفَّيْهِ أَوْ بَسَطَ خِرْقَةً عَلَى شَيْءٍ طَاهِرٍ لِلحَرِّ أَوِ البَرْدِ أَوِ التُّرَابِ وَسَجَدَ جَازَ.**

[ش] أمّا الجواز على الكفّ؛ يعني: والكف على الأرض ونحوها، فذكره في الملتقط وتجنيسه وعدّه المفتي، وعزاه في الذّخيرة إلى بعض أصحابنا بعد أن نقل عن الفقيه عبد الكريم: أنه لا يجوز. وإليه جنح شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأمّا الجواز عن الخرقة لغرضٍ من الأغراض المذكورة من صيانة الوجه من التراب أو دفع أذى البرد، فلا شكَّ فيه.

[م] **وَالكَلَامُ فِي الكَرَاهَةِ.**

[ش] يعني: فيما إذا سجد على ذلك لصيانة الوجه من التراب لا مطلقاً لما قدَّمنا آنفاً عن أنسٍ، وعنه ﷺ أنه صلَّى في ثوبٍ واحدٍ يتَّقي بفضوله حرَّ الأرض وبردها، وإذا لم يكن لهذا الغرض في المتصل لا يكره في المنفصل. وقد حُكي عن أبي حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه فعل ذلك، فمرَّ به رجل وقال:

وَإِنْ سَجَدَ عَلَى الثَّلْجِ إِنْ لَمْ يُلَبِّدْهُ وَكَانَ يُغَيِّبُ وَجْهَهُ وَلَا يَجِدُ حَجْمَهُ لَمْ يَجُزْ، وَإِنْ لُبِّدَ جَازَ.

يا شيخ لا تفعل مثل هذا، فإنه مكروه. فقال له أبو حنيفة: مِنْ أين أنت؟ فقال: من خوارزم، فقال له أبو حنيفة: الله أكبر! جاء التكبير من ورائي. أي: حملة الأعلام من الصفِّ الآخر، ومراده: أنَّ علم الشريعة يُحمل من هنا إلى خوارزم، لا من خوارزم إلى هنا. فقال له أبو حنيفة: في مساجدكم حشيش؟ فقال: نعم، فقال أبو حنيفة: فيجوز السجود على الحشيش، ولا يجوز على الخرقة؟

فقد كان على المصنّف التقييد بما ذكرنا، والكلام المشار إليه هو أن في الذّخيرة ومحيط رضيّ الدين عزواً فيه إلى الفتاوى: وإذا بسط كمّه وسجد عليه إن بسط ليقي التراب عن وجهه يُكره ذلك؛ لأن هذا نوع تكبّر. وفي الملتقط وتجنيسه: أكره ذلك. ونصَّ قاضي خان على أنه لا بأس به،ولا يذكر كراهة. وفي الزّاد: ولو سجد على كمّه إن كان ثمّة تراب أو حصاة أو نحوها لا يُكره؛ لأنه يدفع الأذى عن نفسه. وإن لم يكن جاز ويُكره، انتهى.

قلت: والوجه أنه يُكره تحريماً إذا لم يخف ضرر، وكان ترفعاً عن إصابة التراب وجهه وتنزيهاً إذا لم يكن ترفعاً ولا مخافة أذى، ويباح من غير كراهةٍ أصلاً إذا لم يكن ترفعاً وخاف أذى تركه.

ثم يمكن أن يكون الأوّل محلَّ ما في الذخيرة وما وافقها بقرينة تعليله بأنّ ذلك نوع تكبّر، وأن يكون الثاني محلّ ما في الخانية، فإنه شاع إطلاق لا بأس فيما تركه أوْلى. والترك هنا كذلك كما يشهد به ما عن أُمّ سلمة أنَّ رسولَ الله ﷺ قال لغلامٍ لنا أسود: «يا رباح! ترِّب وجهك» رواه ابن حبان في صحيحه.

وما عن حُذيفة، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما مِن حالةٍ يكون العبد فيها أحبُّ إلى الله من أن يراه ساجداً يعفِّرُ وجهه في التراب» رواهُ الطبراني في الأوسط.

وأن يكون الثالث محل ما في الزاد بقرينة تعليله بدفع الأذى وإردافه بما أردفه، فيقع الجمعُ بين الإطلاقات، هذا في الذّخيرة. وإن بسط لنفي التراب عن ثيابه ويسجد عليه لا يُكره؛ لأن هذا ليس بتكبّر، انتهى. وهو ظاهر.

[م] وَإِنْ سَجَدَ عَلَى الثَّلْجِ إِنْ لَمْ يُلَبِّدْهُ وَكَانَ يُغَيِّبُ وَجْهَهُ وَلَا يَجِدُ حَجْمَهُ لَمْ يَجُزْ.

[ش] لأنه بمنزلة السّاجد على الهواء.

[م] وَإِنْ لُبِّدَ جَازَ.

[ش] أي: وإنْ لبَّده تلبيداً يستقرُّ فيه الجبين ولا يتسافل أكثر من ذلك إذا تحامل عليه جاز؛ لأنه حينئذٍ بمعنى الأرض؛ لأن الجبهة وجدت قراراً عليه كما على الأرض.

وَعَلَى هَذَا إِذَا أَلْقَى الحَشِيشَ فَسَجَدَ عَلَيْهِ إِنْ وَجَدَ حَجْمَهُ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا.
وَكَذَا إِذَا سَجَدَ عَلَى التِّبْنِ أَوِ المَحْلُوجِ إِنْ لَمْ تَسْتَقِرَّ جَبْهَتُهُ لَا يَجُوزُ.
وَلَوْ سَجَدَ عَلَى الأَرُزِّ أَوِ الجَاوَرْسِ أَوِ الذُّرَة لَا يَجُوزُ.
وَلَوْ سَجَدَ عَلَى الحِنْطَةِ أَوِ الشَّعِيرِ يَجُوزُ.

[م] وَعَلَى هَذَا إِذَا أَلْقَى الحَشِيشَ فَسَجَدَ عَلَيْهِ إِنْ وَجَدَ حَجْمَهُ جَازَ، وَإِلَّا فَلَا.

[ش] أي: وإن لم يجد حجمه لم يجز لما ذكرنا، وقد عرفت تفسير الحجم.

[م] وَكَذَا إِذَا سَجَدَ عَلَى التِّبْنِ أَوِ المَحْلُوجِ إِنْ لَمْ تَسْتَقِرَّ جَبْهَتُهُ لَا يَجُوزُ.

[ش] أي: إن لم يجد حجمه لم يجز، وإن وجد حجمه جاز لما ذكرنا، فعبَّر بعدم الاستقرار عن عدم وجود الحجم لأنه لازمه، كما أن الاستقرار لازم وجود الحجم لكن الأوْلى التعبير بالحجم وجوداً وعدماً، فإنه قد يوجد الاستقرار من عين وجود الحجم، ويكون الحكم عدم الجواز كما في السجود على البساط المشدود بين الأشجار.

[م] وَلَوْ سَجَدَ عَلَى الأَرُزِّ أَوِ الجَاوَرْسِ أَوِ الذُّرَة لَا يَجُوزُ.

[ش] لأن هذه الأشياء بواسطة ملاسة ظاهرها لا تستقرُّ الجبهة عليها لتجد حجمها، وقد عرفت أنه مدار عدم الجواز.

ثم الأرزّ حب معروف وفيه لغات ستّ ذكرها الجوهري وغيره، فتح الهمزة، وضمّ الراء وضمّها، والزاي مشددة فيهما وضمها وضم الهمزة وسكون الراء والزاي مخففة فيهما، كرسل ورسل، ورز بغير همز، وبزيادة نون بين الراء والزاي، وهي لعبد القيس. وزاد بعضهم سابعة: فتح الهمزة وضم الراء مع تخفيف الزاي. والميداني ثامنه وهي: اليرز بياء مثناة مشددة، وهي عربية. وفي بعض نسخ الكتاب مكان الأرز الأرزن، وهو سهو فإنه اسم معرب للذرة كما ذكره الميداني، وهو اللائق هنا، فلا يستقيم بعد ذلك أن يقول: أو الذرة.

والجاورس: بالجيم في آخره سين مهملة، الدهن ويقال له بالفارسية كاورس، فهو أعجمي معرب.

وأما الذرة، فبضم الذال المعجمة وتخفيف الراءِ، وهو حبّ معروف.

[م] وَلَوْ سَجَدَ عَلَى الحِنْطَةِ أَوِ الشَّعِيرِ يَجُوزُ.

[ش] لأن الجبهة تستقرّ على كلٍّ منهما ويجد حجمه، وقد عرفت أنه مدار الجواز، وفتح

وَأَمَّا الأَرُزُّ أَوْ المَحْلُوجُ إِذَا كَانَ فِي الجَوَالِقِ يَجُوزُ.

وَسُئِلَ نصير عَمَّنْ وَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى حَجَرٍ صَغِيرٍ، قَالَ: إِنْ كَانَ أَكْثَرُ الجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ يَجُوزُ، وَإِلَّا فَلَا. كَذَا في المُحِيطِ.

الشين من الشعير هو الأفصح.

[م] **وَأَمَّا الأَرُزُّ أَوْ المَحْلُوجُ إِذَا كَانَ فِي الجَوَالِقِ يَجُوزُ.**

[ش] لأنّ الظاهر أنّ الجبهة تستقرُّ عليه حينئذٍ وتجد حجمه بواسطة انكباسه في الجوالق، وقد عرفت أنه مدار الجواز.

والجُوالق ـ بضم الجيم ـ اسم للوعاء الواحد، وبفتحها للجمع، وهو معرب لأنه لا يجتمع الجيم والقاف في كلمةٍ واحدة في كلام العرب إلا أن تكون معربة، كالمنجنيق والجردقة، وهي الرغيف أو حكاية صوت نحو جليق لحكاية صوت باب ضخم في حال فتحة. والجوالق ليس بحكاية صوت، فهو اسم معرب وقد صرَّحوا به أيضاً.

[م] **وَسُئِلَ نصير عَمَّنْ وَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى حَجَرٍ صَغِيرٍ، قَالَ: إِنْ كَانَ أَكْثَرُ الجَبْهَةِ عَلَى الأَرْضِ يَجُوزُ، وَإِلَّا فَلَا. كَذَا في المُحِيطِ.**

[ش] يعني: البرهاني كما تقدَّم التنبيه عليه حيث ما ذكره. ثم لم أرَ هذا في محيط رضيّ الدين.

نعم في الذّخيرة مع زيادة: فقيل: إنْ وضع مقدار الأنف على الأرض لِمَ لا يجوز على قول أبي حنيفة؟ قال: لأن الأنف عضوٌ كاملٌ وهذا القدر من الجبهة ليس بعضوٍ كامل، ولا بأكثره، فلا يجوز. ومشى عليه صاحب الهداية في التجنيس، وذكره الزاهدي مختصراً.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفي هذا نظر، أمّا أولاً فلا نسلم، ثم إنّ الأنف عضوٌ كاملٌ في حق هذا الحكم، بل هو طرفٌ من الجبهة وهو معها عضوٌ واحد كما تقدَّم، ثم بعد هذا لا يظهر اشتراط وضع جميع الجبهة أو أكثرها مع إجماعهم على أن ليس المراد بوضع القدمين وضع جميعها، بل وضع أصبع منهما كافٍ. ومع أنه أيضاً يصدق اسم السجود بوضع شيءٍ من الجبهة على الأرض، فالوجه أنّ وضع بعضها ـ وإن قلَّ ـ كافٍ في الخروج عن عهدة فرض السجود. وما زاد عليه عند الإمكان واجباً لظاهر المواظبة المؤكدة على تمكين الجبهة من الأرض وهي مفيدة لذلك.

وأمّا ثانياً، فإنه يفيد أنّ ما وقع من الجبهة على الحجر الصغير لا اعتداد به أصلاً وهو غير واضح، بل الذي يظهر أنه إذا كان لا يخرج عن عهدة فرض السجود إلّا بوضع أكثر الجبهة أنه

وَإِنْ لَمْ يَضَعْ رُكْبَتَيْهِ فِي السَّجْدَةِ عَلَى الأَرْضِ يَجُوزُ هُوَ المُخْتَارُ.

وَالسَّادِسَةُ: القَعْدَةُ الأَخِيرَةُ، وَقَدْرُ الفَرْضِ مِقْدَارُ قِرَاءَةِ التَّشَهُّدِ.

إذا كان ما أصاب الحجر والأرض يبلغ أكثرها يجوز، سواء كان الذي أصاب الأرض منها مقدار الأنف أو لا؛ إذ لا يظهر كون القدر المفروض ملفقاً ممّا أصاب الحجر والأرض مانعاً من الخروج عن عهدة الفرض. ومَنِ ادّعاه فعليه البيان، وإنما الذي لا يجوز إذا لم يبلغ ما أصاب منها الحجر والأرض مقدار أكثرها أو كان الذي أصاب الحجر مقدار الأنف لو أقلّ ولم يصيب الأرض شيءٌ آخر منها لمنع الحجر من ذلك، فتأمَّله والله تعالى الموفق.

[م] وَإِنْ لَمْ يَضَعْ رُكْبَتَيْهِ فِي السَّجْدَةِ عَلَى الأَرْضِ يَجُوزُ هُوَ المُخْتَارُ.

[ش] وهذا قد أفاده مع زيادة عن قرب، وأسلفنا ما فيه فذِكْره هنا تكرار لا حاجة إليه.

[م] وَالسَّادِسَةُ: القَعْدَةُ الأَخِيرَةُ.

[ش] أي: والفريضة السادسة من الفرائض الستّ المتفق عليها: القعدة الأخيرة، والأمر بالصلاة في كتاب الله تعالى مجمل، فيكون فعله بياناً لما ثبت بالكتاب، انتهى.

والظاهر أن على أصل افتراضها الإجماعُ، وإنما الخلاف في مقدارها كما سيأتي.

واختلف مشايخنا في كونها ركناً، فقال بعضهم: هي ركن من الأركان الأصلية. قال في البدائع: وإليه مال عصام بن يوسف، ووجهه أنها فرض تنعدم الصلاة بانعدامها كسائر الأركان، والصحيح أنها ليست بركن أصلي؛ لأن اسم الصلاة ينطلق على المركب من الأركان الأربعة، والأربعة بدون القعود، ولهذا يتوجّه النهي إليها من غير تقدير القعدة؛ كالنهي عن الصّلاة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال، ولو حلف لا يصلي، فقيَّد الركعة بالسجدة يحنث، وإن لم توجد القعدة. ولو أتى بدون الركعة لا يحنث، ولأن القعدة بنفسها غير صالحة للخدمة لأنها من باب الاستراحة بخلاف سائر الأركان، فيمكن الخلل في كونها ركناً أصلياً، فلم تكن هي من الأركان الأصلية للصلاة، وإن كانت من فروضها حتى لا تجوز الصلاة بدونها، ويشترط لها ما يُشترط لسائر الأركان.

[م] وَقَدْرُ الفَرْضِ مِقْدَارُ قِرَاءَةِ التَّشَهُّدِ.

[ش] ثم في خزانة الفتاوى هو المرويّ عن أبي حنيفة نصّاً، فإنه لو لم يجلس الإمام ومَن خلفه قدر التشهد حتى انصرفوا كانت صلاتهم فاسدة. قال في البدائع: لما رُوي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «إِذَا رَفع الإمام رأسه من السَّجدةِ الأخيرة وقعد قدر التشهّد ثم أحدث، فقد تمَّت صلاته»، علَّق تمام الصلاة بالقعود قدر التشهد، فدلَّ على أنه مقدر به. وعليه

وَتَظْهَرُ فَرْضِيَّتَهَا فِي هَذِهِ المَسَائِلِ: رَجُلٌ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْساً وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّابِعَةِ بَطُلَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَتَحَوَّلَتْ صَلَاتُهُ نَفْلاً.

وَالثَّانِيَةُ: المُسَافِرُ إِذَا اقْتَدَى بِالمُقِيمِ فِي الفَائِتَةِ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ القَعْدَةَ الأُولَى فَرْضٌ فِي حَقِّ المُسَافِرِ، فَيَكُونُ اقْتِدَاءُ المُفْتَرِضِ بِالمُتَنَفِّلِ.

مشى في الحاوي وغيره.

وفي خزانة الفتاوى: وما قاله أبو سعيد البردعي أنّ الواجب أدنى ما يُطلق عليه الاسم كالركوع والسجود، فذلك اختياره، وليس مذهب علمائنا. وفي الكافي: ثم قيل: المقدّر المفروض من القعدة ما يأتي فيه بالشهادتين، والأصح أن المفروض قدر ما يتمكن فيه من قراءة التشهد، إلى قوله: عبده ورسوله؛ إذ التشهد عند الإطلاق ينصرف إليه، وبه قال الشافعي وأحمد.

قال ابن هبيرة: والتحقيق من مذهب مالك أنّ الجلوس بمقدار إيقاع السلام فيما هو الفرض وما عداه مسنون، كذا ذكره العلماء من أصحابه بمذهبه عبد الوهاب وغيره.

[م] **وَتَظْهَرُ فَرْضِيَّتَهَا فِي هَذِهِ المَسَائِلِ: رَجُلٌ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْساً وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّابِعَةِ بَطُلَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَتَحَوَّلَتْ صَلَاتُهُ نَفْلاً.**

[ش] أي: ويظهر ثمرة فرضية القعدة الأخيرة في هذه المسائل الآتي ذكرها:

الأولى: هذه المسألة، وسيأتي الكلام عليها في سجود السهو إن شاء الله تعالى.

[م] **وَالثَّانِيَةُ: المُسَافِرُ إِذَا اقْتَدَى بِالمُقِيمِ فِي الفَائِتَةِ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ القَعْدَةَ الأُولَى فَرْضٌ فِي حَقِّ المُسَافِرِ، فَيَكُونُ اقْتِدَاءُ المُفْتَرِضِ بِالمُتَنَفِّلِ.**

[ش] أي: المسألة الثانيةعدم صحة اقتداء المسافر في فائتة سفرية له من ظهر أو عصر أو عشاء بالقيم في الشفع الأوّل من تلك الفائتة له أيضاً، فإنّ القعدة الأولى حينئذٍ في حق المسافر فرض، وفي حق المقيم واجبة، فلا يجوز اقتداؤه به فيها؛ لأنه كاقتداء المفترض بالمتنفّل، واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز كما عُرف، فكذا ما في معناه. وإنما أطلق المُصنّف وغيره اسم النفل عليها توسّعاً لاشتراك الواجب والنفل في عدم فساد الصّلاة بالترك، أو بناءً على أن القعدة الأولى سنّة كما هو أحد القولين فيها.

ثم إنما قيّدنا بقولنا في الشفع الأوّل من تلك الفائتة مع عدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم في الشفع الثاني من الفائتة المذكورة أيضاً لأن العلّة في عدم الصحة في هذا إن كان الإمام قرأ في هذا الشفع، وكان قد قرأ في الشفع الأول أيضاً اقتداء المفترض بالمتنفّل في حق القراءة لا في حق

وَالثَّالِثَةُ إِذَا تَذَكَّرَ بَعْدَ تَمَامِ الصَّلَاةِ سَجْدَةَ التِّلَاوَةِ فَعَادَ إِلَيْهَا ارْتَفَعَتِ القَعْدَة، حَتَّى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْعُدْ بَعْدَ السَّجْدَةِ قَدْرَ التَّشَهُّدِ فَسدَتْ صَلَاتُهُ.

القعدة، وإن كان الإمام قرأ في هذا الشفع ولم يكن قرأ في الشفع الأول خلوّ الشفع المقتدي به فيه عن القراءة المفروضة؛ لأن هذه القراءة تلتحق بالركعتين الأولتين هما محلّها، فتبقى الأخريان بلا قراءة؛ لأن اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أيضاً.

نعم، إنما يتم عدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم على هذا التقدير على القول بان الأولتين معنيتان لفرض القراءة حتى تكون القراءة في الأخريين قضاء عن القراءة في الأوّلتين إذا لم يقرأ فيهما، وقد عرفت أنه الصحيح.

أما على القول بأن القراءة فرض في ركعتين منها من غير تعيين، فينبغي أن يجوز اقتداؤه به على هذا التقدير لعدم المانع المذكور، والله تعالى أعلم.

[م] **وَالثَّالِثَةُ إِذَا تَذَكَّرَ بَعْدَ تَمَامِ الصَّلَاةِ سَجْدَةَ التِّلَاوَةِ فَعَادَ إِلَيْهَا ارْتَفَعَتِ القَعْدَة.**

[ش] أي: تذكر قبل أن يخرج من الصلاة بسلامٍ أو غيره بعد أن أتى بسائر ما عليه من فرائض الصلاة حتى القعدة الأخيرة مقدار التشهد أنه تلى آيةً سجدة في تلك الصلاة ولم يسجد لها فسجد لها مخافة سقوطها بخروجه من الصّلاة ارتفعت القعدة الأخيرة التي قعدها؛ لأنه عاد إلى شيءٍ محله قبل القعدة، فإنها آثر القراءة المفروضة فصار كأنه لم يأتِ بالقعدة.

[م] **حَتَّى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْعُدْ بَعْدَ السَّجْدَةِ قَدْرَ التَّشَهُّدِ فَسدَتْ صَلَاتُهُ.**

[ش] لتركه فرضاً من فروض الصلاة، فإذن لولا أنّ القعدة فرض لما فسدت الصلاة بتركها بعد إتيانه بسجدة التلاوة التي تذكر سبق سببها على هذه الحالة في الصلاة؛ لأن الصلاة لا تفسد بترك التنفل أو الواجب، وكذا لو ترك سجدة التلاوة الواجبة فيها ساهياً حتى سلّم وتفرَّق القوم فتذكرها في مقامه وعاد إليها يقعد، فإنْ ترك القعدة فَسدت صلاته وصلاة مَنْ تابعه لا مَنْ لم يتابعه، فثمرة كونها فرضاً إنما ظهرت بهذا الأمر المرتّب على رفع القعدة بالسجدة لا برفع القعدة بالسجدة كما هو ظاهر كلام المصنّف تسامحاً منه شجعه عليه كون الفساد على تقدير عدم إعادته القعدة ثانياً لازماً لرفع فعل القعدة أولاً، فإن رفع القعدة بالسجدة إنما هو باعتبار كونها التحق بمحلها، فكانت القعدة في غير أوانها كما صرَّحوا به، لا باعتبار كون القعدة فرضاً، فتأمَّله.

ثم اعلم أنّ في رفض القعدة الأخيرة بالإتيان بسجدة التلاوة المذكورة روايتين:

إحداهما: الرفض، كما ذكره المصنف، وهو المختار، نصَّ عليه في الخلاصة، وهو اختيار

وَالرَّابِعَةُ إِذَا نَامَ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ كُلِّهَا، فَلَمَّا انْتَبَهَ عَلَيْهِ أَنْ يَقْعُدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ وَإِنْ لَمْ يَقْعُدْ فَسُدَتْ صَلَاتُهُ.

الأَفْعَالُ فِي الصَّلَاةِ حَالَةَ النَّوْمِ لَا تُحْتَسَبُ كَمَا إِذَا قَرَأَ نَائِماً أَوْ رَكَعَ نَائِماً، وَهَذِهِ المَسْأَلَةَ يَكْثُرُ وُقُوعَهَا، لَا سِيَّمَا فِي التَّرَاوِيحِ.

شمس الأئمّة السرخسي، وعليه يترتب ما يظهر فيه ثمرة كونها فرضاً كما ذكرنا.

والثانية: عدم الرفض، وظاهر حينئذ أنه لا يترتب عليها ذلك، وكان وجه هذه الرواية أنّ سجدة التلاوة واجبة، فكيف يرفع فرضاً، وأقلّ ما يشترط في الرافع أن يكون في القوة كالمرفوع، وقد عرفت الآن جوابه.

وأما إذا تذكر سجدة صلبية فسجدها بعد القعدة الأخيرة، فإنها ترفع القعدة الأخيرة باتفاق الروايات. وسجود السهو لا يرفع القعدة باتفاق الروايات، والوجه ظاهر في كلٍّ منهما.

[م] **وَالرَّابِعَةُ إِذَا نَامَ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ كُلِّهَا، فَلَمَّا انْتَبَهَ عَلَيْهِ أَنْ يَقْعُدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ وَإِنْ لَمْ يَقْعُدْ فَسُدَتْ صَلَاتُهُ.**

[ش] ولو كانت غير فرض بأن كانت واجبة أو سنّة لم يفترض عليه إعادتها ولم تفسد صلاته إذا لم يُعِدها؛ لأن الواجب والسنّة إذا وقع الخلل فيهما لا يفرض إعادتهما على وجهٍ لا خلل فيه، ولا تفسد الصلاة إذا لم يُعِدهما بل إنما غايته أنه يجب إعادة الواجب على وجهٍ لا خلل فيه. ويستحبّ إعادة ذلك الشيء المسنون كذلك، وإنما لم يعادا إما تساهلاً أو لعدم إمكان إعادتهما بكون الصّلاة صحيحة مع النقصان في الواجب ومع ترك الأكملية في المسنون.

ثم للعبد الضعيف غفر الله تعالى له في لزوم إعادتها في هذه الصورة بحث يأتيك في شرح المسألة المستطردة الآتية عقب هذه المسألة على وجه يُستفاد حكم هذه المسألة منها أيضاً.

[م] **الأَفْعَالُ فِي الصَّلَاةِ حَالَةَ النَّوْمِ لَا تُحْتَسَبُ كَمَا إِذَا قَرَأَ نَائِماً أَوْ رَكَعَ نَائِماً، وَهَذِهِ المَسْأَلَةَ يَكْثُرُ وُقُوعَهَا، لَا سِيَّمَا فِي التَّرَاوِيحِ.**

[ش] اعلم أنهم اختلفوا في أنّ قراءة النائم في صلاته هل يُعتدّ بها؟ فقيل: نعم، واختاره الفقيه أبو الليث؛ لأنّ الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حقِّ الصلاة تعظيماً لأمر المصلِّي والقراءة ركن زائد يسقط في بعض الأحوال، فجاز أن يعتدَّ بها مع النوم، واختيار فخر الإسلام وصاحب الهداية وغيرهما أنها لا تجوز. ونصَّ في المبتغى ومحيط رضيّ الدين على أنه الأصح؛ لأن الاختيار شروط العبادة، ولم توجد حالةَ النَّوْم.

....

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأوْجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وُجد في ابتداء الصلاة، وهو كافٍ. ألا ترى أنه لو ركع وسجد ذاهلاً عن فعله كل الذهول أنه يجزئه!

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا يفيد أيضاً أنه لو ركع وسجد حالةَ النوم يجزئه، وقد نصُّوا على أنه لا يجزئه كما ذكره المصنف، بل في المبتغى: ركع وهو نائم لا يجوز إجماعاً، انتهى.

وفرَّق بين الركوع والسجود وبين القراءة فخيرها في حالة النوم بأنّ كلاً منَ الركوع والسجود ركن أصلي لا يسقط بحال، بل يجب أمّا أصله أو خلفه، فلا يُعتدّ به مع النوم بخلاف القراءة كما ذكرنا، ولقائلٍ أن يقول: يلزم مخيّر القراءة في حالة النوم أن يخير الركوع والسجود فيها إذا كانت العلّة لجواز القراءة فيها جعل الشارع النائم كالمستيقظ في حقّ الصلاة تعظيماً لأمر المصلِّي؛ لأنه لم يظهر من الشارع جعله كالمستيقظ في حق الصلاة، فقصْرُ هذه العلّة على القراءة بأن القراءة رُكن يحتمل السقوط، ولا كذلك الركوع والسجود تخصيص بما لم يقم الدَّليل على تأثيره وهو ممنوع، ويدفع قول من لم يُجِز الركوع والسجود بما لم يُجِز القراءة بعلّة فقد الاختيار بما دفعت به ثمّة من أن الاختيار المشروط إنما هو في ابتداء العبادة، وقد وُجِد. وقد عُرِف من هذا أيضاً جواز القيام في حالة النوم أيضاً، وإنْ نصَّ بعضهم على عدم جوازه لهذه العلّة لدفعها بالرفع المذكور.

ثم في التحقيق للإمام العلامة الشيخ علاء الدين عبد العزيز البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما القعدة الأخيرة فلا نصَّ فيها عن محمَّد، وقيل: إنها تعتد بها من الفرض لأنها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم، فيجوز أن يحسب من الفرض بخلاف سائر الأفعال، فإنّ مبناها على المشقة فلا يتأدّى في حالة النوم.

وذكر في المنية: إذا نام في القعدة كلها فعليه أن يقعد قدر التشهد، فإنْ لم يقعد فسدت صلاته، انتهى. وهذه كما ترى عبارة الكتاب، فلا أدري أهُوَ المراد بالمنية أم غيره مما وافقه في صدر الاسم المكتفى به؟ وعلى التقدير الأوّل يثبت لهذا الكتاب نوع من التنويه بجلالة القدر حيث نقل منه هذا الإمام الجليل، ولم يتعقبه بالردّ. وإن كان غيرُ خافٍ على المتأمِّل بعد الوقوف على هذا البحث الذي أبديناه أنه لا شكّ في ترجيح الاعتداد بالقعدة بناءً عليه لا لما لم يقله في التحقيق عن القائل به.

وعلى الاعتداد بها اقتصر في جامع الفتاوى، فقال: ولو قعد قدر التشهد نائماً يعتدّ بها، انتهى.

وكذا لا شكّ في ترجيح الاعتداد بقراءة التشهد في حالة النوم أيضاً بناءً وعليه كما في القراءة بل بطريق أوْلى.

نعم، في الرواية ما يشهد للقائل بعدم الاعتداد في الكل، ففي الذّخيرة: وذكر ابن رستم عن

وَالسَّابِعَةُ: الخُرُوجُ مِنَ الصَّلَاةِ بِفِعْلِ المُصَلِّي فَرْضٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافاً لَهُمَا، حَتَّى أَنَّ المُصَلِّي إِذَا أَحْدَثَ بَعْدَ مَا قَعَدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ أَوْ تَكَلَّمَ أَوْ عَمِلَ عَمَلاً مَا فِي الصَّلَاةِ تَمَّتْ صَلَاتَهُ بِالِاتِّفَاقِ.

محمَّد أن النائم في الصلاة يكون في الصّلاة ولا يكون مصلِّياً حتى لو سبقه الحدث وهو نائم ثم انتبه يبني على صلاته، ولو كان مصلياً لفسدت صلاته كما لو كان منتبهاً فأحدث ومكث ساعة كذلك، فإنه تفسد صلاته. اللهمَّ إلا أن يخص قوله: ولا يكون مصلياً بما ليس في اعتباره تعظيم المصلِّي كما فيما ذكره، فإنه لو اعتبر الحدث في الحال لم يكن فيه تعظيم له أمّا فيما اعتباره منه تعظيم له كاعتبار أداء الأفعال، فيكون في الصَّلاة وفي حقّها مصلياً لكن الشأن فيما يثبت ذلك. ثم إنما يتمّ إذا كان النوم خارج الصلاة ناقضاً، سواء كان قائماً أو قاعداً أو راكعاً أو ساجداً أو ليس كذلك على ما هو المشهور من المذهب، وظاهر الرواية كما تقدَّم في موضعه.

هذا وفي قول المصنف: (أو ركع نائماً) إشارة إلى أنه لو ركع قيام في ركوعه أنه يجزئه وهو كذلك، بل في المنتقى جاز إجماعاً. وفي محيط رضيّ الدين: ولو نام في ركوعه وسجوده لا يعيد شيئاً؛ لأن الرفع والوضع حصل بالاختيار.

تَنْبِيهٌ:

ويتفرع على اشتراط الاختيار في أداء هذه الأفعال أن النائم في الصلاة لو قرأ وركع فسدت صلاته؛ لأنه زاد ركعة لا يعتدّ بها، والمسألة في المحيط أيضاً، فتنبَّه لذلك.

[م] **وَالسَّابِعَةُ: الخُرُوجُ مِنَ الصَّلَاةِ بِفِعْلِ المُصَلِّي فَرْضٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافاً لَهُمَا، حَتَّى أَنَّ المُصَلِّي إِذَا أَحْدَثَ بَعْدَ مَا قَعَدَ قَدْرَ التَّشَهُّدِ أَوْ تَكَلَّمَ أَوْ عَمِلَ عَمَلاً مَا فِي الصَّلَاةِ تَمَّتْ صَلَاتُهُ بِالِاتِّفَاقِ.**

[ش] أي: والفريضة السّابعة من الفرائض الثمانية التي تقدَّمت الإشارة إليها سالفاً، وهي إحدى الفريضتين المختلَف في فرضيتهما: الخروجُ مِنَ الصَّلاة قصداً من المصلِّي بقولٍ أو عملٍ ينافي الصلاة بعد تمامِها، سواء كان ذلك قوله: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كما يعنيه لذلك هُو الواجب، أو كان كلام الناس أو أكلاً أو شرباً أو مشياً أو غير ذلك، فقال أبو حنيفة: يفترض ذلك، وقالا: لا يفترض مع اتفاقهم على وجوب إصابة لفظ السلام لما سنذكر إن شاء الله تعالى في ذيل ما ذكره المصنف من واجبات الصلاة وجه قوله: إنّ تمام الصلاة فرض بالإجماع، وإتمامها بإنهائها، وإنهاؤها لا يكون إلا بما فيها وما كان منها لا ينهيها وتحصيل المنافي صنع المصلِّي، فيكون فرضاً لأن الإتمام لا يحصل إلا به، وما لا يتوسّل إلى الواجب إلا به وهو مقدور عليه يجب كوجوبه، وأيضاً الفعل الاختياري شرط للدخول فيها، أعني التحريم، فكذا الخروج منها اعتباراً بالحج.

وَإِنْ سَبَقَهُ الحَدَثُ فِي هَذِهِ الحَالَةِ فَكَذَلِكَ عِنْدَهُمَا.

وَيَنْبَنِي عَلَى هَذِهِ المُتَيَمِّمُ إِذَا رَأَى المَاءَ بَعْدَ التَّشَهُّدِ.

ووجه قولهما أن الخروج بصنعه لو كان فرضاً لتعين بما هو غير به كسائر فرائض الصلاة، وذلك مُنتفٍ لأنه قد يكون بما هُو معصية؛ كالقهقهةوالحدث والكلام العمد، فلا يجوز وصفه بالفرض. وأجاب في الكافي بما معناه أنّ الخروج واجب عليه، والسبب الذي يحصل به الخروج من حيث هو كذلك؛ أعني كونه سبباً للخروج معصية كالزنا سبب لحُرمة سبب المصاهرة من حيث إنه سبب للولد. وإن كان في نفسه حرام قطعاً، ثم من الظاهر أنه لم يكن بالمصنّف حاجة إلى التصريح بقوله فرض، بل يحتاج ذكره في تصحيح العبارة إلى تقدير مبتدأ محذوف، أعني وهو فرض من غير داعٍ إلى ذلك؛ إذ من المعلوم عدم صحّة الإخبار بهذه الجملة عن قوله: والفريضة السابعة؛ لعدم الرابط فيها.

ومعنى قوله: تمَّت صلاته بالاتفاق تمَّت فرائضها حتى لو وجد شيء مُناف للصلاة بعد فعل شيءٍ من هذه المنافيات لا تفسد صلاته، وإلا فمعلوم أنها لم يتم بسائر ما ينسب إليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب بالاتفاق كما ذكرنا، حتى إن هذه الصلاة تكون مؤدَّاة على وجه مكروه، فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحُكم في كل صلاة أُدِّيت مع الكراهة.

[م] **وَإِنْ سَبَقَهُ الحَدَثُ فِي هَذِهِ الحَالَةِ فَكَذَلِكَ عِنْدَهُمَا.**

[ش] أي: وإن سبقه حدث موجب للوضوء كانفلات ريح بعد ما قعد قدر التشهد في القعدة الأخيرة تمَّت صلاته فرضاً عندهما؛ لأن الخروج بصنعه ليس بفرض، ولم يبق إلا هو.

نعم، يتوضأ ويأتي بالسلام ليكون مستكملاً للاثنان بواجبات الصّلاة مع فرائضها. وقال أبو حنيفة: يتوضأ ويخرج من الصّلاة بفعلٍ منافٍ لها. ويجب عليه أن يكون ذلك بلفظ السلام، فلا خلاف بينهم في شرعية الوضوء والبناء، وإنما الخلاف بينهم في أنه لو لم يتوضأ ولم يأتِ بالسلام حتى أتى بمنافٍ للصلاة هل تبطل؟ فقال أبو حنيفة: نعم، وقالا: لا؛ غير أن في عبارة المصنف قصوراً؛ إذ كان الظاهر أن يقول: وقال أبو حنيفة: لم تتم صلاته ويتوضأ ويسلّم بالاتفاق.

[م] **وَيَنْبَنِي عَلَى هَذِهِ.**

[ش] أي: على هذه الفريضة المختلَف في فرضيتها. وفي نسخة: وينبني على هذا الاختلاف.

[م] **المُتَيَمِّمُ إِذَا رَأَى المَاءَ بَعْدَ التَّشَهُّدِ.**

[ش] وفي نسخة: بعد ما قعد قدر التشهد، كما في مختصر القدّوري وغيره، وهو أحسن.

أَوْ كَانَ مَاسِحاً انْقَضَتْ مُدَّةُ مَسْحِهِ.

أَوْ خَلَعَ خُفَّيْهِ بِعَمَلٍ يَسِيرٍ أَوْ كَانَ أُمِّياً فَتَعَلَّمَ سُورَةً أَوْ عَارِياً أَوْ وَجَدَ ثَوْباً أَوْ مُومِئاً، وَقَدَرَ عَلَى الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.

أَوْ تَذَكَّرَ أَنَّ عَلَيْهِ صَلَاةً قَبْلَ هَذِهِ أَوْ أَحْدَثَ الإِمَامُ القَارِئُ فَاسْتَخْلَفَ أُمِّيّاً أَوْ طَلَعَتِ الشَّمْس فِي صَلَاةِ الفَجْرِ أَوْ دَخَلَ وَقْتُ العَصْرِ فِي الجُمُعَةِ أَوْ كَانَ مَاسِحاً عَلَى الجبِيْرَةِ فَسَقَطَتْ عَنْ بُرْءٍ أَوْ كَانَ صَاحِب عُذْرٍ فَانْقَطَعَ عُذْرُه.

فَفِي هَذِهِ المَسَائِل فَسدَت الصَّلَاة عِنْدَهُ، وَإِلَّا تَمَّتْ صَلَاتَهُ.

[م] أَوْ كَانَ مَاسِحاً انْقَضَتْ مُدَّةُ مَسْحِهِ.

[ش] والأَوْلى ـ كما في مختصر القدّوري وغيره ـ: انقضت.

[م] أَوْ خَلَعَ خُفَّيْهِ بِعَمَلٍ يَسِيرٍ أَوْ كَانَ أُمِّياً فَتَعَلَّمَ سُورَةً أَوْ عَارِياً أَوْ وَجَدَ ثَوْباً أَوْ مُومِئاً، وَقَدَرَ عَلَى الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.

[ش] والأَوْلى كما في مختصر القدّوري وغيره، فوجد فقدر.

[م] أَوْ تَذَكَّرَ أَنَّ عَلَيْهِ صَلَاةً قَبْلَ هَذِهِ أَوْ أَحْدَثَ الإِمَامُ القَارِئُ فَاسْتَخْلَفَ أُمِّيّاً أَوْ طَلَعَتِ الشَّمْس فِي صَلَاةِ الفَجْرِ أَوْ دَخَلَ وَقْتُ العَصْرِ فِي الجُمُعَةِ أَوْ كَانَ مَاسِحاً عَلَى الجبِيْرَةِ فَسَقَطَتْ عَنْ بُرْءٍ أَوْ كَانَ صَاحِب عُذْرٍ فَانْقَطَعَ عُذْرُه.

[ش] وفي بعض النسخ: وينبني على هذه مسائل اثنا عشرية، ثم ساقها كما ذكرنا؛ أي: اثنتي عشرة مسألة في الروايات المشهورة، وأطلق عليها هذه النسبة لأنها على هذا القدر من العدد وهي مشهورة عندهم بهذه النسبة، إلا أنّ هذا الإطلاق غير جائز من حيث العربية لأنه إنما يُنسب إلى صدر العدد المركب في مثله بعد أن يكون علماً على ما عُرف في فَنّه، فيقال في النسبة إلى خمسة عشر علماً على رجل أو غيره خَمْسِيٌّ. وأما إذا لم يكن مسمّى به وأُريد به العدد، فلا ينسب إليه أصلاً؛ لأن الجُزْأَيْنِ حينئذ مقصودان بالمعنى، فلو حذف أحدهما اختلَّ المعنى، ولو لم يحذف استثقل.

[م] فَفِي هَذِهِ المَسَائِل فَسدَت الصَّلَاة عِنْدَهُ، وَإِلَّا تَمَّتْ صَلَاتَهُ.

[ش] أي: فقال أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسائل فسد صلاته لحدوث هذه المعاني المفسدة للصلاة مع بقاء فرض من فروضها عليه، فصار كما لو أحدث وسط الصلاة، وقالا: تمَّت صلاته

....

لحدوث هذه المعاني بعد تمام الفرائض، فصار اعتراضها في هذه الحالة كاعتراضها بعد السلام.

ثم لا يخفى أنّ المراد بالماء الذي رآه المتيمّم ماء طهور كافٍ لطهارته بشرط أن يكون قادراً على استعماله، وإلَّا فصلاته تامَّة بالاتفاق، وإنما قيّد خلع خفَّيْه بعمل يسير؛ يعني بأن كان كل منهما واسع الساق لا يحتاج في نزعه إلى المعاجلة لأنه لو كان ضيقاً فعالج في النزع فصلاته تامّة بالاتفاق؛ ذكره في المبسوط.

والظاهر أن ذكر الخفّ بلفظ المثنى اتفاقي؛ لأن الحكم كذلك في الخف الواحد لما عرف فيما تقدم، والأُمِّي منسوب إلى أُمة العرب وهي الأُمة الخالية عن العلم، والكتابة، والقراءة، فاستعير لمن لا يعرف الكتابة والقراءة، والمراد بتعلمه سورة تذكره إياها بعد النسيان؛ لأن التعلم لا بدَّ له من التعليم؛ وذلك فعل ينافي الصلاة فيتم صلاته بالاتفاق، وقيل: سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بأن سمع سورة الإخلاص مثلاً من قارىء، فحفظها من غير احتياج إلى التلبّس بما يفسد الصلاة من عمل كثير.

ثم في الينابيع: يريد به إذا كان يصلِّي وحده أما لو كان خلف الإمام، فقيل: على هي الخلاف. وقيل: تجوز صلاته بالاتفاق. قال أبو الليث: وبه نأخذ. والمراد بقوله: أو تذكر أنّ عليه صلاة قبل هذه صاحب الترتيب أن عليه فائتة، وفي الوقت سعة لقضاء تلك ثم لأداء هذه. أما إذا لم تكن كذلك، فلا تفسد بالاتفاق. وكون الاستخلاف للأمِّي مفسد عند أبي حنيفة هو مختار صاحب الهداية.

واختار فخر الإسلام وغيره أنه غير مفسد اتفاقاً؛ لأن الأُمي لا يصلح للإمامة، فاستخلافه فعل مناف للصلاة، فيكون خارجاً بفعله. قال في الكافي: وهو الصحيح. وتحقيق الخلاف في فساد الصلاة وتمامها بخروج وقت الجمعة مع اختلافهم في خروجه إمّا بناءً على رواية أسد عنه أنّ بين خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر وقتاً مهملاً، وقيَّد سقوط الجبيرة بالبُرْءِ؛ لأنها لو سقطت لا عن بُرْءٍ لا تبطل صلاته اتفاقاً.

ومما ينبغي التنبيه له أن انقطاع العذر لصاحبه إنما يتحقق كونه مفسداً إذا دام وقتاً كاملاً بعد الوقت الذي صلَّى فيه، فحينئذٍ يظهر الفساد عند أبي حنيفة فيقضيها، وإلّا فمجرد الانقطاع لا يدلّ عليه.

هذا واعلم أنّ كون هذه المسائل مبيّنة على هذا الأصل، وأنه يختلف في فرضيته كما ذكرنا، هو قول أبي سعيد البرذعي. وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي أنه لا خلاف بينهم في أن الخروج بفعل المصلّي ليس بفرض. ولم يُرْوَ عن أبي حنيفة ذلك، بل هو حمل من أبي سعيد لما رأى خلافه

وَالثَّامِنَةُ تَعْدِيلُ الأَرْكَانَ، عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ: فَرْضٌ.

في المسائل المذكورة، وهو غلط لأنه لو كان فرضاً لاختصَّ بفعل هو قربة، وإنما تبطل الصلاة عنده في هذه المسائل دونها بناءً على أن هذه المعاني معيّرة للفرض، فاستوى في عملها أول الصلاة وآخرها كنية الإقامة، فإنها تغيّر فرض المسافر سواء وجدت في أوله وآخره.

وهذه العلة مستمرة في جميع المسائل إلا في طلوع الشمس، فإنّ طلوعها لا يغير إلا أنه صار في حكم ما ذكرنا، بمعنى آخر وهو أنه ليس من فعله خروج وقت المسح ووقت صاحب العذر ووقت الجمعة، فلا جرم أنِ استوى حكمه وحكمها بعلّة أنه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد، وقالا: ليس آخر الصلاة كأوّلها في ذلك، فإنّ المعير إذا وجد في أولها يستلزم بناء باقيها عليه فإذا فسد جزء من أولها بعارضٍ يبطل البناء فيفسد الكل. وهذا المعنى مفقود في آخرها، فاعتراض هذه العوارض بعد التشهد يكون كاعتراضها بعد السلام.

وأمّا نيّة الإقامة، فتغير وصف الصلاة من قصر إلى كمال؛ لا من صحة إلى إبطال، واختار المحقِّقون من مشايخنا رحمهم الله هذا الذي ذكره الكرخي، والله تعالى أعلم.

تكميل:

وزيد على هذه المسائل مسائل أخرى:

منها: ما إذا تذكر أنّ على إمامه فائتة على الوجه الذي ذكرناه في تذكره أنّ عليه نفسه فائتة.

ومنها: ما إذا كان يصلي بالثوب وفيه نجاسة أكثر من قدر الدرهم ثم وجد مِنَ الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة أو كان يقضي صلاة الظهر في وقت العصر، فتغيّرت الشمس في هذه الحالة.

ومنها: ما إذا أعتقت الأَمة في هذه الحالة وهي تصلِّي بغير قناع، فلم تستتر من وقتها ثم باب الزيادة مفتوح للمستقرىء، فليست هذه العلّة أولاً وآخراً بالمحصورة، بل هي المشهورة.

[م] وَالثَّامِنَةُ تَعْدِيلُ الأَرْكَانَ.

[ش] أي: والفريضة الثامنة من الفرائض الثمانية التي تقدَّم ذكرها سالفاً: تعديل الأركان، وقد عرفت أن معناه الطمأنينة في الركوع والسجود، وأن هذه الفريضة الأخرى من الفريضتين المختلف في فرضيتها، فهو:

[م] عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ: فَرْضٌ.

[ش] لما ذكرنا من الحديث؛ يعني: حديث أبي مسعود الأنصاري المتقدّم في أوائل فرائض الصلاة المذكورة.

وَعِنْدَهُمَا مِنَ الوَاجِبَاتِ، وَمَا سِوَاهُ مِنَ الوَاجِبَاتِ؛ كَتَعْيِينِ الفَاتِحَةِ وَالقِرَاءَةُ.

[م] وَعِنْدَهُمَا مِنَ الوَاجِبَاتِ.

[ش] وقد سلف الوجه من الطرفين مع ما يستتبع ذلك، ونبَّهنا على أن كلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد اتفاق علمائنا الثلاثة على فرضية التعديل، وأن ظاهر كلامه أنه يزيد الفرض العلمي وأن الموافق لأصول المذهب وللمنقول عن علمائنا، ولحديث المسيء صلاته أنّ المراد به الفرض العملي الذي هو الواجب، فليُستذكر بالمراجعة.

[م] وَمَا سِوَاهُ مِنَ الوَاجِبَاتِ.

[ش] أي: وما سوى تعديل الأركان من الواجبات.

[م] كَتَعْيِينِ الفَاتِحَةِ.

[ش] للقراءة المفروضة فيها، وقال مالك والشافعي وأحمد في المشهور من روايته: تعيين الفاتحة لها فرض لما في الصحيحين عنهﷺ: «لا صلاةَ لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، ولنا قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [المزمل: 20]، وما في الصحيحين من قولهﷺ: «إذا قمتَ إلى الصَّلاةِ فأسبغِ الوضوء، ثم استقبل القبلة، ثم اقرأ ما تيسَّر معك من القرآن»، فقد أمرَ الله تعالى رسولهﷺ بقراءة القرآن مطلقاً، ووافق نصَّ الكتاب القطعي نصَّ السنّة، فلا يجوز تقييد إطلاق نصّ الكتاب بما رووه من السنّة معَ ما فيه من ظنِّ الدلالة في المتن كما في الطريق؛ لأن تقييد نصّ إطلاق الكتاب بخبر الواحد نسخ له، وخبر الواحد لا يصلح ناسخاً للقطعي، بل يوجب العمل به.

وأيضاً ثبت عنهﷺ المواظبة على قراءة الفاتحة فيها، ولم يقم دليل على تعينها للفرضية والمواظبة وحدها كذلك من غير ترك ظاهراً يفيد الوجوب، فكيف وقد جاء ما يفيد الوجوب، وهو ما رووه؛ فلا جرم إن قلنا بوجوبها حتى لو تركها عامداً أو ساهياً لا تفسد صلاته، بل يجب عليه سجود السهو في السهو جبراً للنقصان الحاصل بتركها سهواً، وإلا الإعادة في العمد والسهو إذا لم يسجد للسّهو لتكون مؤدَّاة على وجهٍ لا نقصان فيه، فإن لم يُعِدْها كانت مؤدّاة أداءً مكروهاً لما فيها من النقصان بواسطةِ ترك الواجب من غير جبر.

[م] وَالقِرَاءَةُ.

[ش] أي: وتعيين الأوّلتين من الثلاثية والرباعية المكتوبتين للقراءة المفروضة، وهذا عند المشايخ القائلين بأنّ محلها الركعتان الأوّليتان عيناً. وقد عرفت أنه الصحيح وعليه مشى في الخلاصة، والكافي.

وَالِاقْتِصَارُ فِيهِمَا عَلَى مَرَّةٍ، وَتَقْدِيمُهَا عَلَى السُّورَةِ.

وأما عند القائلين بأن محلّها ركعتان منها بغير أعيانهما، وعليه مشى المصنّف، فظاهر قولهم: أنّ القراءة في الأوّلتين أفضل أن تعيينهما لها ليس بواجب، بل الظاهر أنه سنّة.

وغيرُ خافٍ أن ثمرة الخلاف تظهر فيما إذا قرأ في الآخرتين من الرباعية دون الأوّلتين أو في إحدى الأولتين وإحدى الآخرتين فيها أو في الأولى والثالثة أو الثانية والثالثة من الثلاثية أو الرباعية، فعلى الوجوب يجب سجود السهو إذا كان تركها في الأولتين أو في إحداهما في هذه الصورة سهواً لتأخيره الواجب عن محله سهواً، وعلى السنّة لا.

[م] **وَالِاقْتِصَارُ فِيهِمَا عَلَى مَرَّةٍ.**

[ش] أي: والاقتصار في الركعتين الأوّلتين على قراءة الفاتحة مرّة واحدة في كل ركعة منهما، وهذا على إطلاقه مأخوذ مما في الذّخيرة وتتمة الفتاوى الصغرى. وروى إبراهيم عن محمَّد: إذا قرأ الفاتحة في ركعةٍ مرتين، فإنْ كان ذلك في الأوّلتين فعليه السهو من غير فصل بينهما إذا قرأ بَيْنَهُما سورة أو لم يقرأ. وإن كان في الآخرتين، فلا سهو عليه. لكن في الذخيرة والتتمّة أيضاً قبل هذا: وذكر ابن سماعة عن محمَّد: إذا قرأ فاتحة الكتاب مرتين ساهياً، فعليه السهو. يريد به إذا لم يقرأ السورة، وعلَّل من قبل أنه ترك قراءة السورة التي بعد الفاتحة وقراءة السورة بعد الفاتحة واجبة، ولو قرأ الفاتحة وسورة ثم قرأ فاتحة الكتاب، فلا سهو عليه، انتهى. واللفظ للذّخيرة وفيه زيادة على لفظ التتمّة. وزاد في الذّخيرة أيضاً: وعن هذا قيل: إذا قرأ في صلاة الجمعة سورة السجدة وسجدها ثم قام وقرأ الفاتحة وقرأ ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ ﴾ [السجدة: 16] لا سهو عليه. وإنْ قرأ الفاتحة مرتين لأنه ما قرأها على الولاء.

وقد ذكر قاضي خان هذا في فتاويه من غير ذكر قيل، ثم على هذا التفصيل اقتصر في محيط رضي الدين والفتاوى الظهيرية من غير عَزْوٍ إلى أحد ولا حكاية خلاف، وظاهر الخانية والخلاصة أنه الراجح، وهو الذي يظهر لما أشار إليه في الذخيرة من لزوم تأخير الواجب، وهو السورة على التقدير الأول دون الثاني، فإنّ الركوع ليس واجباً بأثر السجود، فإنه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يجب عليه شيء، فلا جرم أن نقل الزاهدي عن شرح جواهر زاده أنه الأصح.

وعلى هذا، فليس الاقتصار على الفاتحة مرة واحدة في كلٍّ من الأوّلتين بواجبٍ مطلقاً، بل قبل السورة أو ما يقوم مقامها، فينبغي التقييد به.

[م] **وَتَقْدِيمُهَا عَلَى السُّورَةِ.**

[ش] أي: وتقديم الفاتحة على السورة أو ما يقوم مقامَها لثبوت المواظبة منهﷺ، كذلك حتى

وَضَمّ السُّورَة أَوِ الآيَاتِ إِلَيْهَا.

قالوا: لو قرأ حرفاً من السورة قبل الفاتحة ساهياً ثم تذكر الفاتحة يقرأ الفاتحة ثم السورة ويلزمه سجود السهو.

وتعقب هذا شيخنا رحمه الله تعالى بما قالوا: لو افتتح فشكّ أنه هل كبَّر للافتتاح، ثم تذكر أنه كبَّر إن شغله التفكر عن أداء ركنٍ من الصلاة كان عليه السّهو، وإلا فلا. فقال: وفي هذا إذا وازنته بما ذكرناه في التفكر نظر؛ بل ينبغي أن يقرأ من السورة مقدار ما يتأدَّى فيه ركن ليجب السهو، انتهى.

والمسألة نظير مسألة الزيادة على التشهد في القعدة الأولى الآتية في بيان صفة الصلاة، وسنذكر فيها إن شاء الله عن غير واحد من المشايخ ما يوافق هذا الذي ذكره شيخنا بحثاً.

[م] **وَضَمّ السُّورَة أَوِ الآيَاتِ إِلَيْهَا.**

[ش] أي: وضمّ ثلاث آيات فصاعداً إلى الفاتحة في الأوّلتين من المكتوبة، وفي جميع ركعات النفل وما أُلحق به في ذلك. وقالت الأئمّة الثلاثة: ذلك سنّة، ويشهد لأصحابنا ما روى أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي سفيان طريف بن شهاب، عن أبي نصرة، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً من جملة حديث: «ولا تجزىء صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ومعها غيره، ورواه الترمذي وابن ماجه بلفظ: «لا صلاةَ لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضةٍ أو غيرها»، وما روى ابن عدي عن ابن عمر رفعه: «لا تجزىء المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب، وثلاث آيات فصاعداً»، وكلٌّ منهما يصلح تفسيراً لما في صحيح ابن حبان وغيره عن أبي سعيد: أَمَرَنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر، ولولا أنه خبر واحد لا يُراد به على القطعي لثبت أنه الفرض على ما عُرف.

ثم غاية ما هنا أنه وجد المخصص أو الناسخ لما في رواية ابن ماجه بالنسبة إلى الآخرتين من المكتوبة الرباعية، وإلى الثالثة من المكتوبة الثلاثية بما أفاده حديث قتادة المتفق على صحّته والماضي في أوائل الكلام على القراءة من الاقتصار على الفاتحة في الآخرتين من الظهر والعصر.

ثم مما تقدَّم أيضاً من قول علي وابن مسعود: وسبَّح في الآخرتين، فبقي ما عداهما على ما هو حكم مقتضى إطلاق النصّ، ولا يدع في ذلك إلا أنّ على هذا التوجيه من أصله أن يقال: حديث أبي مسعود معلول بطريف ابن شهاب المذكور، ضعَّفه ابن معين على ما ذكره ابن عدي. وفي الميزان: وقال أحمد: ليس بشيء. وقال البخاري: ليس بالقوي عندهم. وقال النسائي: متروك، انتهى. وأقلّ ما قيل فيه: أنه ليّن الحديث. وروى عنه الثقات، وإنما أنكر عليه أن يأتي في المتون بأشياء لا يأتي بها غيره وأسانيده مستقيمة، فلا يصلح أن يكون مبطلاً لإطلاق ما صحَّ من قوله: ما تيسّر، ومجرد رواية الإمام أبي حنيفة لا يكون توثيقاً له على أنّ في رواية أبي يوسف عن أبي حنيفة لهذا الحديث

وَالجَهْرُ فِيمَا يَجْهَرُ وَالمُخَافَتَةُ فِيمَا يُخَافِتُ.

عند الطبراني وغيرها مكان ومعها غيرها.

فإن قلت: فلعلَّ الأشبه الاستدلال بما أفاده حديث قتادة المشار إليه من مواظبتهﷺ على الفاتحة وسورتين في الأوّلتين من الظهر والعصر، ويكون ما تيسَّر مصروفاً إلى السورة وما يقوم مقامها من ثلاث آيات.

قلت: لا، أما أولاً فإنه إنما يتم إذا كان معارضاً لحديث قتادة، وليس كذلك، فإنه من الجائز أن يكون بعض السورة وهو ما يصدق عليه أنه ما تيسَّر واجباً وباقيها سنّة، بل هذا متعيّن إذا كان مخلصاً لصورة التعارض.

وأما ثانياً، فلأن القول مرجح على الفعل عند التعارض على المختار كما عُرف في الأصول.

وأما ثالثاً، فلأنه يشكل حينئذ بما عن عبارة ابن الصامت: سمعت رسولَ اللهﷺ يقول: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وآيتين من القرآن» أخرجه الطبراني في كتابه مسند الشاميين، وأخرجه ابن عدي من حديث عمران بن حصين بلفظ: «لا يجزىء»، وزادوا: «اثنين فصاعداً».

وأما رابعاً، فلأن التنصيص على السورة أو ثلاث آيات. وقوله: «وما تيسّر» من باب التقييد والإطلاق في الشرط، والإطلاق كما في: «لا نكاح إلا بشاهدين» و«لا نكاح إلا بشاهدي عدل»، ومثله لا يُحمل فيه المطلق على المقيد، بل يجري فيه المطلق على سننه.

نعم، يكون العمل بالمقيد بخصوصه من باب الاستحباب والفضل، ثم هذا كله بناءً على أن ما تيسَّر لا يتعين أن يكون سورة أو ثلاث آيات قصار أو طويلة بعد لها كما تقدّم بيانه في موضعه من هذا الكتاب، فلا تنافي بين رواية: «ما تيسّر» وبين رواية: «سورة أو ثلاث آيات»، وإنما تقع المخالفة بينهما وبين رواية آيتين فصاعداً، وحينئذٍ تحتاج هذه الرواية إذا أوردت عليهما على الجواب، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصّواب.

[م] **وَالجَهْرُ فِيمَا يَجْهَرُ وَالمُخَافَتَةُ فِيمَا يُخَافِتُ.**

[ش] أي: والجهر بالقراءة في الصّلوات التي فيها يُجهرُ بالقراءة والمخافتة بالقراءة في الصلوات التي يخافت فيها بالقراءة، فيجهر في الفجر والأوّلتين من المغرب، ومن العشاء، وفي الجمعة، والعيدين، ويخفي فيما سوى ذلك كما هو المتوارث لنا إلى يومنا هذا عمَّن أدركناه من الأُمة مستفاضاً شائعاً، وكان هذا هكذا لمن أدركناهم عمَّن يلونهم حتى إلى الصحابة وهم أخذوه بالضَّرورة عن صاحب الوحي سيّدنا ومولانا محمَّد عبد الله ورسوله.

وَقِرَاءَةُ القُنُوتِ فِي الوِتْرِ، وَقِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَتَيْنِ.

والظاهر أنهﷺ كان يواظب على الجهر والإخفاء كذلك، فلا يحتاج ثبوت هذا المطلوب إلى أن ينقل فيه نصّ معين لوجود الإجماع العملي عليه في سائر الأعصار.

ثم مما يصرّح بذلك ما في صحيح مسلم عن أبي هريرة؛ أنّ رسول اللهﷺ قال: «لا صلاة إلا بقراءة»، قال أبو هريرة: فما أعلن لنا رسول اللهﷺ أعلنّاه لكم، وما أخفاه أخفيناه لكم. وفي لفظ له وللبخاري أيضاً: فما أسمعَنا رسول اللهﷺ أسمعناكم، وما أخفى منّا أخفيناكم، إلى غير ذلك.

وهذا كله في حق الإمام. أما إذا كان منفرداً، فسنذكر في فصل السّهو فيه تفصيلاً ذكروه إن شاء الله تعالى.

ثم الظاهر أنه يلحق بوجوب الجهر بالقراءة في هذه الصلوات في حقِّ الإمام وجوب الجهر بها في حقّه في التراويح والوتر في رمضان، وفي صلاة الاستسقاء على قول محمَّد، وبوجوب الإخفاء فيها في هذه الصَّلوات وجوب الإخفاء بها في حقّه في صلاة الكسوف والاستسقاء على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وإنما لم يُصرِّحوا بذلك اعتماداً على دخوله تحت إطلاقات لهم يفيده، وقد تقدَّم الكلام في بيان الجهر والإخفاء مستوفى من فضل الله تعالى.

ثم هذه ستّة واجبات كلها تتعلق بالقراءة في الصّلاة:

[م] وَقِرَاءَةُ القُنُوتِ فِي الوِتْرِ.

[ش] وهذا عند أبي حنيفة. وأما عندهُما، فهو سنّة كنفس صلاة الوتر. قيل: ويدل على الوجوب ما روى أصحاب السنن الأربعة، وقال الترمذي: حديث حسن عن عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنّ رسولَ اللهﷺ كان يقول في آخر وتره: «اللهمَّ إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أُحصي ثناءً عليك، أنتَ كما أثنيتَ على نفسك»، فإنه صريح في المواظبة على هذا القول.

ولا يخفى أنه غير دالّ على المطلوب، وقيل: لأنه يضاف إلى الصلاة، فيقال: قنوت الوتر، فدلَّ على أنه من خصائصه، وهو إمّا بالوجوب أو بالفرض، وانتفى الثاني فتعين الأوّل، وفيه نظر أيضاً لمن حقَّق.

[م] وَقِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَتَيْنِ.

[ش] لمواظبتهﷺ عليها فيهما كما هو ظاهر من السُّنّة لمن استقرأ المشهور منها، مع فَقْد الدليل الدالّ على الفريضة. أما في القعدة الأخيرة، فلما تقدَّم من البدائع في شرح قول المصنّف:

وَفِي رِوَايَةٍ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَة، أَمَّا في القَعْدَةِ الأُولَى فَسُنَّةٌ.

وَالقَعْدَةُ الأُولَى، ....

وقدر الفرض مقدار قراءة التشهد. وأمّا في القعدة الأولى، فلما سنذكر.

فإن قلت: ما الجواب عمّا عن ابن مسعود كنا نقول في الصلاة قبل أن يفرض التشهد: السلام على الله، السلام على جبريل، وميكائيل. فقال النبيُّ ﷺ: «لا تقولوا: السلام على الله، فإن الله هو السَّلام، ولكن قولوا: التحيّات لله»، وساقه رواه النسائيُّ، والدَّارقطني، والبيهقي وقالا: إسناده صحيح.

قلت: أجاب في الهداية وغيرها بأن المراد بالفروض هنا التقدير؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ [البقرة: 237] أي: قبل أن يقدر التشهد، وأوْلى منه ما أجاب به شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو أن هذا على تقدير أن لا بأول لفظ الفرض فثبوته كونه فرضاً اصطلاحياً منه متعذر لثبوته بما لا يثبت به الفرض، أعني: خبر الواحد، فيكون واجباً.

[م] **وَفِي رِوَايَةٍ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَة، أَمَّا في القَعْدَةِ الأُولَى فَسُنَّةٌ.**

[ش] وهذا اختيار جماعة منهم القاضي أبو جعفر الأستروشني؛ لأن القعدة الأخيرة لما كانت فرضاً كان التشهد فيها واجباً، والقعدة الأولى لما كانت واجبة كان التشهد فيها سنّة، وأجيب بمنع الملازمة وهو حق، فإن التشهد إنما هو ذكر مشروع في حالة مخصوصة واظب عليها رسول الله ﷺ في تلك الحالة، وهذا فيه محقق في القعدة الأولى كما في الأخيرة، فلا جرم أن كان الوجوب ظاهر الرواية، فإن محمَّداً أوجب سجود السهو بترك التشهد ساهياً وسجود السّهو واجب، فلا يجب إلا بترك الواجب، وترك التشهد لا يُتصوَّر إلا في القعدة الأولى؛ لأنه كما في الفوائد الظهيرية: إذا لم يتشهد حتى استتم قائماً لا يمكنه القعود، فيتحقق الترك. والقعدة الأخيرة لا يتحقق تركها إلا بعمل تفسد به الصلاة، ومتى فسدت الصلاة لا يمكنه السجود، ومتى لم تفسد أمكنه العوْد، فلا يتحقق الترك، انتهى.

ومشى عليه أيضاً في المبسوط، وصاحب الهداية في باب سجود السهو من الهداية، وقال صاحب الذّخيرة: وعليه المحققون من أصحابنا. وذكر في محيط رضيّ الدين والذّخيرة وغيرهما: أنه الأصحّ.

[م] **وَالقَعْدَةُ الأُولَى.**

[ش] للفصل بين الشفعين. وعند الطحاوي، والكرخي: سنّة. والجمهور ولا سيما المتأخرين

وَسَجْدَةُ التِّلَاوَةِ، ....

على الأوّل. قال في البدائع: لأنّ النبيَّ ﷺ واظب عليها في جميع العمر، وذا يدلّ على الوجوب إذا قام دليل عدم الفرضية، وقد قام هنا؛ لأنه رُوي أنّ النبيَّ ﷺ قام إلى الثالثة فسبَّح به فلم يرجع، ولو كان فرضاً لرجع، وأكثر مشايخنا يُطلقون عليها اسم السنّة إمّا لأن وجوبها عُرف بالسنّةِ فعلاً، أو لأنّ السنّة المؤكّدة في معنى الواجب.

قلت: والحديث الذي أشار إليه ما رواه الترمذي وحسّنه وصححه عن زياد بن علاقة، قال: صلَّى بنا المغيرة بن شعبة، فلما صلَّى ركعتين قام ولم يجلس فسبَّح به مَنْ خلفه، فأشار إليهم أنْ قوموا، فلمَّا فرغ من صلاته سلم وسجد سجدتي السهو وسلَّم. وقال: هكذا صنع رسول الله ﷺ، انتهى. وهذا ما وعدنا به آنفاً من الدليل على عدم الفرضية.

ثم اعلم أنّ المذكور في إفصاح ابن هبيرة وغيره أنّ القعدة الأولى ويشهدها سنّة عند أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد في إحدى روايتيه. وقال في الرواية الأخرى، وهي المشهورة في التشهد عنه: ومعناه إن تركهما عمداً بطلت صلاته وسهواً أجزأته وسجد للسهو وهي التي اختارها الخرقي وغيره في التشهد.

وأمّا التشهد في الأخيرة، فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في رواية عنه: هو سنّة. وقال الشافعي وأحمد في المشهور عنه: إنه ركن. وفي توضيح المالكية نقلاً عن أبي شيبة صاحب المقدّمات أنه يسجد لترك التشهد الأوّل وجلوسه والتشهد الأخير، فإذن المذهب عنهم في هذه الأمور معنى ماهو القول المصحح عند أكثر مشايخنا من الوجوب، ولعلَّ إطلاق السنّة عليها بالتشبه إلى أبي حنيفة لأن وجوبها عُرف بالسنّة كما تقدّم مثله في مثله عن البدائع عنهم آنفاً، والله تعالى أعلم.

[م] **وَسَجْدَةُ التِّلَاوَةِ.**

[ش] يعني: إذا تُلِيت في الصّلاة لأنه يجب أداؤها في الصّلاة حينئذ على سبيل التضييق بواسطة وجوبها بما هو فِعل من أفعال الصلاة، وهي القراءة، فالتحقت بأفعالها حتى صارت جزءاً من أجزائها حتى لا تؤدى بعد الصلاة بل إذا لم يسجدها في الصلاة حتى انقضت الصلاة سقطت كما لعلنا نذكره في الكلام في سجود التلاوة.

ولو سهى عن أدائها في المحل الذي تُليت فيه ثم تذكرها في آخر الصلاة كان عليه فِعلها ثمة، وسجود السهو على ما ذكره الإسبيجاني.

وظاهر المحيط لرضيّ الدين أنه رواية المبسوط ونقل فيه عن النوادر أنه لا يلزمه لأنها ليست بواجب أصلي للصلاة؛ لأنها لم تجب بسبب التحريمة وإنما صارت من أفعال الصلاة بعارض ـ

وَسَجْدَةُ السَّهْوِ، وَتَكْبِيرَاتُ العِيدَيْن، وَالِانْتِقَالُ مِنَ الفَرْضِ إِلَى الفَرْضِ.

يعني التلاوة، فبفواتها لا يتمكن نقص التحريمة، وعليه مشى في الحاوي القدسي.

[م] وَسَجْدَةُ السَّهْوِ.

[ش] والأوْلى: وسجدتا السهو، أو سجود السهو لما سيأتي في فصله، وهذا واجبٌ أيضاً بعارض يأتي تفصيله في موضعه إن شاء الله تعالى.

[م] وَتَكْبِيرَاتُ العِيدَيْن.

[ش] أي: والتكبيرات الزوائد في صلاتي العيدين وهي أربع في كل ركعةٍ منهما أولى الأربع في أولى الركعتين تكبيرة الافتتاح، فهي فيها فرضٌ وواجبٌ. ومن ثمَّة نصَّ في المستصفى على أن من الواجبات رعاية لفظ التكبير في تكبيرة الافتتاح فيها حتى يجب عليها سجود السهو إذا قال: الله أجلّ وأعظم ـ يعني ساهياً ـ بخلاف سائر الصلوات.

قلت: لكن هذا فيما يظهر إنما هو على قول جمهور مشايخنا رحمهم الله تعالى بأنّ تكبيرة الافتتاح شرط لا ركن. أمّا على القول بأنها ركن وبوجوب لفظ التكبير كما هو الراجح رواية ودراية، فينبغي إذا قال: اللهُ أجلّ وأعظم في افتتاح غيرها ساهياً يجب عليه سجود السهو أيضاً كما فيها، فليتنبَّه لذلك.

وآخره الأربع في أخرى الركعتين تكبيرة الركوع فهي فيها سنّة وواجب، وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى؛ لأن مذهبه أنه يكبّر بعد تكبيرة الافتتاح ثلاثاً ثم يشرع في القراءة، وإذا أتى بما هو المطلوب منها ركع وسجد، فإذا قام من السجدة الثانية إلى الركعة الثانية شرع في القراءة، فإذا أتى بما هو المطلوب منها كبّر ثلاثاً ثم أخرى رابعة للركوع. قالوا: والقياس أن يكون هذا التكبير سنّة كالثناء والتعوّذ حتى لا يجب عليه سجود السهو بتركه؛ لأن مبنى الصلاة على الأفعال دون الأذكار، وسجود السهو عُرف بفعل النبيّ ﷺ، وما نُقل عنه ذلك إلا في الأفعال.

ووجه الاستحسان أن هذه التكبيرات تضاف إلى جميع الصلاة، فيقال: تكبيرات العيد فبتركها يتمكن النقصان والتغير في الصلاة، فيجب سجود السهو خبراً له، أما ثناء الافتتاح والتعوّذ فغير مضافين إلى الصلاة، فبتركها لا يتمكن النقصان فلا يحتاج إلى خبر، ولا يعزى هذا الوجه عند المتأمل من نظر.

[م] وَالِانْتِقَالُ مِنَ الفَرْضِ إِلَى الفَرْضِ.

[ش] وهذا مخالف لعامّة الكتب، فإنّ مقتضاها افتراضه، بل المسطور في غير ما كتاب من

....

الكتب المعتبرة عند الانتقال من ركنٍ إلى ركن من أركان الصلاة، وعلَّلوه بأنه وسيلة إلى الركن، فكان في معنى الركن.

غايته أنه ليس بركن أصلي، لأنه مشروع لغيره، وهو أداء ركن آخر لا لعينه.

نعم، كلمتهم مُجمعة على وجوب رعاية الترتيب في الفعل المتكرر في كل ركعة وهو السجود عند علمائنا الثلاثة لمواظبة النبيّ ﷺ على مراعاة الترتيب فيه، وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ما ثبت عنه ﷺ من قوله: «ما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاقضوا» لأنه يفيد جواز إسقاط الترتيب في ذلك، حتى لو ترك السجدة الثانية من الركعة الأولى سهواً وقام إلى الركعة الثانية ثم تذكرها في آخر صلاته لم تفسد صلاته، بل يسجد المتروكة ثم يسجد للسهو لترك الترتيب لأن ترك الواجب الأصلي ساهياً يوجب سجود السهو بالاتفاق.

وقال زفر والشافعي: عليه إعادة ما تخلل بين السجدة الأولى والسجدة الثانية لأنه لم يصادف محله، كما لو قدم السجود على الركوع.

وأجيب بالمنع، فإنّ الركعة الثانية صادفت محلها لأن محلها بعد الركعة الأولى وقد وُجدت الركعة الأولى؛ لأن الركعة تتقيد بسجدةٍ واحدة، وإنما الثانية تكرار. ألا ترى أنه ينطلق عليها اسم الصّلاة حتى لو حلف لا يصلي، فقيد الركعة بالسجدة يحنث، فكان أداء الركعة الثانية معتبراً معتداً به، فلا يلزم مع سجود السّهو إلا قضاء المتروك، بخلاف ما إذا قدّم السجود على الركوع؛ لأن السجود ما صادف محله لأن محله بعد الركوع لتقيد الركعة، والركعة بدون الركوع لا تتحقق، فلم يقع معتداً به، فهو الفرق.

ومن واجبات الصلاة أيضاً عندنا إصابة لفظ السلام، وذهبت الأئمة الثلاثة إلى افتراضه حتى قال النووي: لو أخلَّ بحرفٍ من حُروفِ السلام عليكم لم تصح صلاته، كما لو قال: السلام عليكم أو سلامي عليك لما عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مفتاح الصَّلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» أخرجه جماعة مِن الحفّاظ، منهم أبو داود، والترمذي وقال: هذا الحديث أصحّ شيء في الباب وأحسن.

ولنا ما في حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسولَ الله ﷺ قال له بعد أن علَّمه التشهد: «إذا قلت هذا أو قضيت هذا، فقد قضيت صلاتك؛ إن شئتَ أن تقوم فقم، وإن شئتَ أن تقعد فاقعد» رواه أبو داود وغيره، وفي رواية للدارقطني: «أو فعلت هذا» مكان «أو قضيت هذا»، وسنذكر الحديث بتمامه من رواية أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وما عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إذا قضى الإمام الصلاة، وقعد

....

فأحدث قبل أن يتكلّم فقد تمَّت صلاته، ومَنْ كان خلفه ممَّن أتم الصلاة» رواه أبو داود وسكت عليه، فيكون حجّة على ما هو مقتضى شرطه، رواه الطحاوي بلفظ: «إذا قضى الإمام الصلاة فقعد فأحدث هو أو واحد ممن أتمَّ الصلاة معه قبل أن يسلِّم الإمام فقد تمّت صلاته، فلا يعودُ فيها»، وبلفظ: «إذا رفع المصلي رأسه من آخر الصلاة وقضى بشهادة ثم أحدث، فقد تمَّت صلاته فلا يعود فيها».

وروى ابن أبي شيبة في مصنّفه عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إذا جلسَ الإمام في الرَّابعة ثم أحدث فقد تمَّت صلاته، فليقم حيث شاء»، وأخرجه البيهقي عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن عليٍّ، فذكره وزاد فيه: «قدر التشهد»، قال: وعاصم بن ضمرة إنما يُذكر له في الشواهد هذا، وإذا انفرد بحديث لم يُقبل، انتهى.

قلت: ونحن قد ذكرناه شاهداً وهو لم ينفرد بهذا الحديث، بل قد جاء هذا الحديث بألفاظ من طرق غير طريقه، ثم لو كان في كلٍّ منها مقال بنحو ما ذكروا في بعضها لقام بمعنى ما اشتملت عليه في المعنى من عدم افتراض التسليم الحجة، فلا يثبت بمرويّهم ذلك لو سَلِمَ مِن مقال أيضاً، فكيف ولم يسلم؟ غير أن الظاهر من النبيِّ ﷺ المواظبة على التسليم، فقلنا بوجوبه على وجهٍ يأثم تاركه بتركه ولا تفسد صلاته، وإطلاق بعض المشايخ السنّة عليه لا ينافي الوجوب كما فيما تقدَّم في الكلام على القعدة الأُولى، وسيأتي البيان في بيان القدر الواجب من السَّلام إن شاء العليم العلّام.

ومن واجبات الصّلاة عندنا أيضاً على ما عليه أكثر المشايخ، ونصُّوا على أنه الصحيح: تكبير التشريق، إلا أنه لا يؤتى به في الصلاة، بل في حُرمة الصلاة على إثر الفراغ منها من غير أن يتخلل بينه وبينها ما يقطع حرمتَها من كلامٍ عمدٍ أو سهوٍ أو قهقهة أو حدث عمداً أو خروج من المسجد أو مجاورة الصفوف في الصحراء.

والحاصل أن لا يوجد منه ما يقطع البناء ثم هو ليس بواجب في حق كل صلاة، ولا في حق كل مصلٍّ؛ بل عند أبي حنيفة هو واجب من واجبات ثمان صلوات مكتوبات، أولها فجر يوم عرفة وآخرها عصر يوم النحر، وقتيّة كانت أو فائتة في إحدى هذين اليومين، مؤدّاة فيهما بجماعة لذكَرٍ بالغٍ عاقل مقيم بالمصر، فلا يجب لما عدا هذه المكتوبات ولا على جماعة النساء والصّبيان، ولا على القرويين، ولا على المسافرين على ما هو ظاهر الرواية في المسافرين، وهو الأصح.

نعم، إن دخل النساء والمسافرون في الصلاة المكتوبة المؤدّاة بالجماعة للبالغين الذكور المقيمين بالمصر، فعليهم التكبير تبعاً إلا أن المرأة لا ترفع صوتها به. واختُلف في اشتراط الحرية لوجوبه على قوله، فقيل: يشترط كما يشترط في وجوب صلاة العيد. وقيل: لا؛ لأن الحرّ والعبد



وَأَمَّا صِفَةُ الصَّلَاةِ، فَإِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ نَوَى، وَأَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنْ كُمَّيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَرَفَعَ يَدَيْهِ مَعَ التَّكْبِيرِ، وَذَكَرَ فِي الهِدَايَةِ: يَرْفَعُ أَوَّلاً ثُمَّ يُكَبِّرُ حَتَّى يُحَاذِي بِإِبْهَامَيْهِ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ لَا كُلَّ التَّفْرِيجِ، وَيُوَجِّهُ كَفَّيْهِ نَحْوَ القِبْلَةِ.

سيّان في حق الجماعة، والجهر بالتكبير مختصّ بها. ونصَّ فخر الإسلام على أنه الصحيح، والزاهدي على أنه الصحيح.

وعند أبي يوسف ومحمَّد هو واجب من واجبات ثلاث وعشرين صلاة مكتوبة أوّلها فجر عرفة، وآخرها عصر آخر أيام التشريق على كلِّ من يجب عليه من مسافر ومقيم ورجل وامرأة، وحضري وقروي، منفرداً ومصلٍّ في جماعة، وصفة هذا الواجب أن يقول في حُرمة الصلاة قبل أن يقطعها قاطع: الله أكبر، الله أكبر، لا إله إلا الله، والله أكبر، ولله الحمد. ثم قد نصَّ غير واحد على أن الفتوى على قولهما، بل في شرح الزاهدي: والفتوى والعمل في عامّة الأمصار وكافة الأعصار على قولهما، والله سبحانه أعلم بالصواب.

مطلب صفة الصَّلاة

[م] وَأَمَّا صِفَةُ الصَّلَاةِ.

[ش] أي: وأما بيان كيفيَّة أدائها.

[م] فَإِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ نَوَى.

[ش] فِعل الصَّلاة التي قصدها على الوجه الذي تقدَّم بيانه لتوقف صحّة الصلاة عليها كما تقدَّم.

[م] وَأَخْرَجَ يَدَيْهِ مِنْ كُمَّيْهِ.

[ش] إذا لم يكن عذر نفياً للتكبّر، ونصَّ في بعض المواضع على أنه سُنّة.

[م] ثُمَّ كَبَّرَ.

[ش] ومن سُننه حذفه كما في الحاوي، والتحفة، والبدائع، ومحيط رضيّ الدين وغيرها.

[م] وَرَفَعَ يَدَيْهِ مَعَ التَّكْبِيرِ، وَذَكَرَ فِي الهِدَايَةِ: يَرْفَعُ أَوَّلاً ثُمَّ يُكَبِّرُ حَتَّى يُحَاذِي بِإِبْهَامَيْهِ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ لَا كُلَّ التَّفْرِيجِ، وَيُوَجِّهُ كَفَّيْهِ نَحْوَ القِبْلَةِ.

....

[ش] وليس جميع هذه الجملة مذكور في الهداية، بل الذي فيها: والأصح أنه يرفع يديه أولاً ثمّ يكبِّر؛ لأن فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى، والنفي مقدَّم، ويرفع يديه حتى يحاذي بإبهاميه شحمة أذنيه، انتهى.

وظهر أن الأوْلى أن يقال: وفي الهداية: والأصح أنه يرفع أولاً حتى يحاذي بإبهاميه شحمة أذنيه ثم يكبّر ثم يقيد الباقي.

واعلم أنّ الإجماع محكيّ عن استنان رفع اليدين للقادر عليه عند تكبيرة الإحرام كما ذكره ابن المنذر وغيره، فقول ابن حزم وبعض الشافعية أنه فرضٌ لا تصح الصلاة إلا به مقضيٌّ عليه بالشذوذ، وإنما الخلاف المقيد به في الرفع عند ما سواها كما سيأتي الكلام عليه في موضعه إن شاء الله تعالى.

والكلام هنا فيما اشتمل عليه كلام المصنّف من بيان وقت الرّفع وكيفيته والمحل الذي ينتهي إليه، ففي وقت الركوع ثلاثة أقوال:

القول الأول: وقته حالة التكبير، فيأتي به مقارناً له، وهذا هو الذي أشار إليه المصنف أولاً متابعاً فيه للقدُّوري، وهو مرويٌّ عن أبي يوسف قولاً، والمحكي عن الطحاوي فعلاً، واختاره شيخ الإسلام وقاضي خان، وصاحب الخلاصة، وصاحب التحفة، وصاحب البدائع ورضيّ الدين صاحب المحيط.

قال البقالي: هذا قول أصحابنا جميعاً، انتهى. وهو الوجه الأصح عند الشافعية، وبه قال مالك في المشهور عنه وأحمد والصريح في وجهه ما في سنن أبي داود عن وائل بن حجر أنه رأى النبيّ ﷺ يرفع يديه مع التكبير، وقالوا أيضاً: لأنه سنّة التكبير، فإنه شرع فيها لزيادة الإعلام بالشروع في الصّلاة حتى يكون للأصمّ حظّ من معرفة ذلك، فيكون تبعاً لها كما يجهر بها، وإنما تتحقق التبعية إذا وُجد معها، فيجب أن يكون مقارناً كتكبيرات الركوع والسجود والقيام، فإن من سننها المقارنة، فكذا هذا.

وبعد أن ذكر هذا في النهاية، قال: وها هنا حكاية: حُكي أن رجلاً سأل أبا يوسف القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: بأيِّ شيءٍ تفتتح؛ بالفرض أم بالسنّة؟ فذهب قلبه إلى التكبيرة، فقال السائل: أخطأت، فذهب قلبه إلى التكبيرة، فقال: بالفرض، فقال السائل: أخطأت، فذهب قلبه إلى رفع اليدين، فقال: بالسنّة، فقال: أخطأت، إنما تفتتح بهما جميعاً. فهُما أجمعا على أنه مقرون بالتكبيرة لا يتقدَّم أحدهما صاحبه، انتهى. وكان هذا هو مرادهم بأنه المرويّ عن أبي يوسف قولاً.

....

واعلم أنَّ مَن تقدَّم ذكرهم من مشايخنا ـ ما عدا قاضي خان ـ لم يفسّروا المقارنة، وفسرها هو بأن تكون بدايته عند بدايته، وختمه عند ختمه، ولم أقف على ما يفيد توقف حصول حقيقتهما على ذلك، بل الظاهر أن المقارنة إنما تتوقف على أن يكون الابتداء مع الابتداء، ولا يتوقف على أن يكون مع ذلك الانتهاء؛ مع أن الحديث متعرض للمعية لا للمقارنة، وساكت عن الحال في الفراغ. ومِن هنا ذكرت الشافعية في بيان الوجه الأصح عندهم المشار إليه أنه يبتدىء الرفع مع ابتداءِ التكبير، ولا استحباب في الانتهاء، والله تعالى أعلم.

القول الثاني: وقته قبل التكبير، فيرفع يديه حِذاء أذنيه ثم يكبر، ونسبه في غاية البيان إلى عامَّةِ علمائنا، وذكر شمس الأئمّة السرخسي أنّ عليه أكثر مشايخنا، واختاره هو أيضاً. ونصَّ في الهداية على أنه الأصح كما تقدَّم، ويشهد له ما في الصحيحين وغيرهما عن ابن عُمر قال: كان رسولُ الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يكونا حِذْوَ منكبيه ثم كبّر؛ زاد في روايةِ أبي داود: «وهما كذلك».

القول الثالث: وقته بعد التكبير، فيكبّر أولاً ثم يرفع يديه، وهذا في الخلاصة معزوٌّ إلى بعضهم، ويشهد له ما في صحيح مسلم عن أبي قلابة: أنه رأى مالك بن الحويرث إذا صلَّى كبَّر ثم رفع يديه، وساقه إلى أن قال: وحدَّث أن رسولَ الله ﷺ كان يفعل كذلك. وما سيأتي في بعض ألفاظ وائل عند أبي داود، ومن حديث أنس عند البيهقي. ثم قد يوجد مما نقلناه من توجّههم لِقران الرفع للتكبير ما يصلح مرجحاً له، ومِن الهداية ما يفيد ترجيح تقديم الرَّفع على التكبير.

وحاصله محققاً حسبما أفاده شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ حكمةَ شرعية هذا الرفع نفي الكبرياء عن غير الله ليحصل مِنَ النفي الفعلي والإثبات القولي حصر الكبرياء عليه سبحانه، والمعهودُ في الدلالة على هذا الحاصل باللفظ تقديم مفيد النفي، فإذا دلَّ عليه بغيره كان المناسب أن نسلك به سبيل المعهود استحساناً لا لزوماً، وليس الكلام إلا في وجه أولوية هذا، انتهى.

فيترجح كلٌّ من القولين الأوَّلين على القول الثالث، ويرجح كون لفظ ثم في السمعي الشاهد له ظاهراً بمعنى الواو، ثم يتعارض مقتضى الترجيحين المذكورين على أنه أيضاً قد قيل: الحكمة في رفع اليدين الإشارة به إلى نبذ ما سوى الله وراء ظهره كأنه يشير بيده اليمنى إلا إلى الآخرة، وبيده اليسرى إلى الآخرة، قائلاً بلسان حاله: نبذت ما سوى الله تعالى الدنيا والآخرة وراء ظهري، وأعرضت عنهما وأقبلت إلى عبادة الله عَزَّوَجَلَّ. والله أكبر؛ أي: هُوَ أعظم من أن يؤدي حقَّه بهذا المقدار.

ثم إنه يطرق قياس هذا على تقديم النفي على الإثبات في كلمة التوحيد أن التقديم فيها ثبت ضرورةً لأنه لا يمكن التكلم بالنفي والإثبات معاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ النفي بالفعل والإثبات

....

بالقول، فيمكن القِران على أن يرفع يديه مع التكبير نصّ محكم في القرآن ويرفع يديه ثم يكبّر، وبالعكس يجوز أن يكون فيه ثم بمعنى الواو كما ذكرنا آنفاً، وهو يصدق على القرآن كما على الترتيب، فيُحمل هنا على القرآن جمعاً بين الروايات، وإنما لم يعكس لأن المحكم راجح على المحتمل، ثم العليم الحكيم أعلم بما هو أوْلى.

وأمّا كيفية الرَّفع، فلم يذكر في ظاهر الرواية، وذكر الطحاوي أنه يرفع يديه ناشراً أصابعه مستقبلاً بهما القبلة، فظنَّ بعضهم أنه أراد بالنشر تفريج الأصابع قالوا: وهو غلط، بل أراد به النشر عن الطيّ؛ يعني يرفعهما منصوبتين لا مضمومتين حتى تكون الأصابع مِنَ الكفِّ مستقبلة القبلة. ونصَّ في جمل الفقه على أن هذا سنّة، وسيصرِّح المصنف باستنان النشر أيضاً في أوائل فصل السنن، وظاهر قاضي خان وغيره في الكيفية ما قال الفقيه أبو جعفر، وهو أن يقبض أولاً أصابعه ويضمها ضماً، فإذا آن وقت التكبير ينشر أصابعه ولا يفرِّج بين أصابعه كلَّ التفريج في الركوع ولا يضمّها كلَّ الضم، بل يتركها على ما عليه الأصابع في العادة بين الضمّ والتفريج، وإنما يفرج بين أصابعه كلَّ التفريج في الركوع ويضمّ كل الضم في السجود، وقد أشار المصنف إلى بعض هذا وسكت عن باقيه كأنه اكتفاء أو تساهلاً، والله تعالى أعلم.

ثم لا يخفى أنه لا يتوقف القيام بسنّة النشر على تقديم قبض الأصابع وضمّها أو لا، بل لو كانت الأصابع منشورة غير مُفرجة كل التفريج ولا مضمومة كل الضم، ثم رفعهما كذلك مستقبلاً بهما القبلة فقد أتى بالسُّنّة.

وأما المحل الذي ينتهي إليه الرفع، فالذي في ظاهر الرواية يرفع يديه حِذاء أذنيه، وفسَّره الحسن بن زياد عن أبي حنيفة في المجرّد بما ذكره المصنف، فقال: قال أبو حنيفة: يرفع حتى يحاذي بإبهاميه شحمة أذنيه، وكذلك في كل موضع يرفع فيه الأيدي عند التكبير. وحجّة هذا ما في صحيح مسلم عن وائل بن حجر أنه رأى النبيّ ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة، ووصف همَّام حِيالَ أذنيه. وفي بعض ألفاظ وائل في سنن أبي داود: رأيت رسول الله ﷺ يرفع إبهاميه في الصَّلاة إلى شحمة أُذنيه. وفي مستدرك الحاكم وغيره عن أنس قال: رأيت رسولَ الله ﷺ كبَّرَ فحاذى بإبهاميه أُذنيه، قال الحاكم: إسناده صحيح على شرط الشيخين. ولا أعلم له علّة، ولم يخرجاه.

وفي السنن الكبرى للبيهقي عن أنس: كان ﷺ إذا افتتح الصلاة كبَّر ثم رفع يديه حتى يحاذي بإبهاميه أذنيه. قال أبو الفرج: إسناده كلهم ثقات، فإن قيل: قد تقدم في حديث ابن عمر أنه ﷺ كان يرفع يديه حِذاء منكبيه. وكذا في غير ما حديث أُجيب بأنّ هذا محمول على حالة العذر حين كانت عليهم الأكسية والبرانس في زمن الشتاء، يدلُّ عليه ما أخرجه الطحاوي في شرح الآثار عن وائل بن

وَالمَرْأَةُ تَرْفَعُ يَدَيْهَا حِذَاءَ ثَدْيَيْهَا.

حجر، قال: أتيت النبيَّ ﷺ، فرأيته يرفع يديه حذاء أذنيه إذا كبَّر، وإذا رفع وإذا سجد، فذكر من هذا ما شاء الله، ثم قال: أتيته من العام المقبل وعليهم الأكسية والبرانس فكانوا يرفعون أيديهم فيها، فأشار شريك إلى صدره. قال الطحاوي: فأخبر وائل بن حجر في حديثه هذا أن رفعهم إلى المناكب إنما كان لأنّ أيديهم كانت حينئذ في ثيابهم وأخبر أنهم كانوا يرفعون إذا كانت أيديهم ليست في ثيابهم إلى حذو آذانهم، فأعْلَمنا روايته كلها فجعلنا الرفع إذا كانت اليدان في الثياب لعلّة البرد إلى منتهى ما يستطاع الرفع إليه، وهو المنكبان. وإن كانت باديتين رفعهما إلى الأذنين كما فعل النبيّ ﷺ، انتهى.

وتابعه صاحب الهداية وغيره على هذا، وفي البدائع: أو يقول: المراد بما روينا رؤوس الأصابع، وبما رُوي الأكفّ والأرساغ عملاً بالدلائل بقدر الإمكان. واعتمد هذا شيخنا المحقّق رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: ولا معارضة، فإنّ محاذاة الشحمتين بالإبهامين يسوغ حكاية محاذاة اليدين للمنكبين والأذنين؛ لأن طرف الكفّ موضع الرسغ يحاذي المنكب أو يقاربه. والكفّ يحاذي الأذن واليد، يقال على الكفّ إلى أعلاها، فالذي نصَّ على محاذاة الإبهامين بالشحمتين وقوفي التحقيق بين الروايتين، فوجب اعتباره.

ثم رأينا روايةَ أبي داود عن وائل صريحة فيه أنه أبصر النبيّ ﷺ حين قام إلى الصلاة، فرفع يديه حتى كانت بحِيال منكبيه، وحاذى بإبهاميه أذنيه، انتهى.

قلت: وهو قول الشافعي أيضاً، فلا جرم أن قال الغزالي في الوسيط: وهو المستحسن للجمع بين الروايات. ومشى عليه النووي في المنهاج، بل في شرح مسلم له: وأمّا صفة الرفع، فالمشهور من مذهبنا ومذهب الجماهير أنه يرفع يديه حذو منكبيه بحيث يحاذي أطراف أصابعه فروع أذنيه ـ أي أعلى أذنيه ـ وإبهاماه شحمتي أذنيه وراحتاه منكبيه، فهذا معنى قولهم: حِذْو منكبيه، ولهذا جمع الشافعي بين روايات الحديث، فأحسن ذلك منه، انتهى.

وعلى هذا، فلا خلاف في الحقيقة في هذه المسألة بين أصحابنا وبينه فأعلمه، ولا يطأطىءُ رأسه عند التكبير كما يفعله بعضُ الناس، فإنه بدعة.

[م] وَالمَرْأَةُ تَرْفَعُ يَدَيْهَا حِذَاءَ ثَدْيَيْهَا.

[ش] قالوا: لم يذكر حكم المرأة في ظاهر الرواية، وروى الحسن عن أبي حنيفة: أنها ترفع يديها حذاء أذنيها كالرجل سواء؛ لأن كفَّيْها ليست بعورة. وروى محمَّد بن مقاتل الرازي عن أصحابنا: أنها ترفع يديها حذاء منكبيها. وفي الخانية: ورُوي في ذلك حديث، انتهى. ولم يذكر لفظه.

وَالمُقْتَدِي يُكَبِّرُ مُقَارِناً لِتَكْبِيرِ الإِمَامِ، وَعِنْدَهُمَا بَعْدَ تَكْبِيرِ الإِمَامِ الِاخْتِلَافُ فِي الأَفْضَلِيَّةِ، وَلَا يَتْرُكُ رَفْعَ اليَدَيْنِ، وَلَوِ اعْتَادَ يَأْثَمُ.

ولا شكَّ أن ذلك أستر لها ومبنى أمرهنَّ على الستر، ألا ترى أن الرجلَ يعتدل في سجوده ويبسط ظهره في ركُوعه، والمرأة تفعل ما هو أستر لها؟ فلا جرم أنّ في الهداية ـ وهو الصحيح ـ: وهو الذي أراده المصنّف مقتصراً عليه بقوله: حذاء ثدييها؛ لأن أصل الثدي يسامت المنكب، وهو مَجْمع العضد والكتف.

ومن ثمّة قال الزاهدي: والمرأةُ ترفع يديها إلى منكبيها حذاء ثدييها.

قلت: وكما أنه لا فرق على هذه الرواية بين الحرّة والأَمَة، فكذا على رواية الحسن إلا أنّ رواية الحسن في حقّ الحرّة كما يُشعر به كلام بعضهم حيثُ علَّل كون الأَمة كالرجل في ذلك إلا بأنَّ كتفيها ليستا بعورة، فإنك قد سمعت أن كفَّي الحرّة كذلك، كما هو مقتضى الدليل.

[م] وَالمُقْتَدِي يُكَبِّرُ مُقَارِناً لِتَكْبِيرِ الإِمَامِ، وَعِنْدَهُمَا بَعْدَ تَكْبِيرِ الإِمَامِ الِاخْتِلَافُ فِي الأَفْضَلِيَّةِ.

[ش] أي: في أنّ الأفضل مقارنة تكبيرة المقتدي لتكبير الإمام أو بُعديته له، فقال أبو حنيفة: المقارنة أفضل. وقال أبو يوسف ومحمَّد: البعدية أفضل، وهذا أحد القولين في هذه المسألة.

والقول الآخر: أن الخلاف بينهم إنما هو في الجواز، وقد تقدَّم تعرض المصنف لهذه المسألة في مباحث تكبيرة الإحرام، وأتينا على شرحها مستوفى بتوفيق الملك العلام، فليُستذكر بالمراجعة، فإنه لا حاجة إلى التّكرار والإعادة.

[م] وَلَا يَتْرُكُ رَفْعَ اليَدَيْنِ.

[ش] فيها أو عندها لأنه سُنّة بالإجماع كما تقدَّم، والسُّنن مطلوب إحياؤها بالإتيان بها على سبيل المواظبة عند عدم الضرورة كما كان عليه صاحب السنّةﷺ.

تَنْبِيهٌ:

فلو لم يكن رفعهما إلى الموضع المسنون رفعهما قدر ما يمكنه، ولو أمكنه رفع إحداهما فقط رفعها.

[م] وَلَوِ اعْتَادَ يَأْثَمُ.

[ش] أي: ولو اعتاد ترك الرفع يأثم، إلا إن كان أحياناً ـ وهذا محكيٌّ في الذّخيرة عن الإمام الزاهدي الصفّار ـ. ونصَّ في الخلاصة على أنه المختار، وهذا يفيد أنه من سُنن الهدى.

ثُمَّ يَضَعُ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ وَيَقْبِضُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى يَدَهُ الْيُسْرَى، وَيَضَعُهُمَا تَحْتَ السُّرَّةِ، وَالمَرْأَةُ تَضَعُهُمَا عَلَى ثَدْيَيْهَا، ....

ثم المراد بالإثم على هذا إثم يسير كما هو حُكم هذه السّنة المواظبﷺ عليها على ما ذكره صدر الإسلام البزدوي، والظاهر أن التقييد به لبيان انحطاط درجة ترك السنّة عن ترك الواجب، كما أن درجة السنّة منحطّة أيضاً عن درجة الواجب، وهو حسن لكن بعد وجود الدَّليل الدالّ على لحوق الإثم لتارك السنّة بمجرَّد الترك لها، وليس ذلك بالسهل الواضح.

ثم غيرُ خافٍ أن لحوق الإثم بمعتاد الترك إنما هو إذا لم يكن الترك لعذر. أما إذا كان لعذر، فلا وإنما لم يذكر للعلم به. وقيل: إنْ تركَ الرفع لا يأثم. وفي الذّخيرة: وقد رُوي عن أبي حنيفة ما يدلّ على هذا القول، فإنه قال: إنْ تركَ رفع اليدين جاز، وإن رفع فهو أفضل، انتهى.

قلت: وهذا يفيد أنه من السنن الزوائد، ثم يتجه على هذا القول التأثيم له بالترك إذا اقترن للاستخفاف لا بمجرد الترك. وأمّا أنه يأثم بالترك مطلقاً كما هو محكيّ قولاً ثالثاً في هذه المسألة، فإفراط مردود، والله سبحانه أعلم بالصواب.

[م] ثُمَّ يَضَعُ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ وَيَقْبِضُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى يَدَهُ الْيُسْرَى، وَيَضَعُهُمَا تَحْتَ السُّرَّةِ، وَالمَرْأَةُ تَضَعُهُمَا عَلَى ثَدْيَيْهَا.

[ش] الكلام في هذه المسألة في أربعة مواضع:

الموضع الأول: في أصل الوضع، فالذي عليه أهل العلم من أصحاب النبيِّﷺ والتابعين ومَنْ بعدهم استنان وضع اليمين على الشمال في الصلاة كما ذكره الترمذي وغيره ـ منهم أصحابنا والشافعي، وأحمد، ومالك في روايةٍ عنه ـ وهو المذكور في الواضحة، واختاره اللَّخمي، وابن رشد من أصحابه. وفي المدوّنة: لا يضع يمناه على يسراه في فريضة، وذلك جائز في النوافل لطول القيام. قال صاحب البيان: ظاهر الكراهة في الفرض والنفل إلا إن طال في النوافل، فيجوز حينئذٍ. وذهب غيره إلى أنّ مذهبه الجواز في النافلة مطلقاً، ونقل ابن رشد المنع عن رواية العراقيين. وعلى هذا مشى صاحب البدائع، فقال: وقال مالك: السُّنّة هي الإرسال.

وجه قوله: أن الإرسال أسبق على البدن، والوضع للاستراحة دلَّ عليه ما رُوي عن إبراهيم النخعي، أنه قال: إنهم كانوا يفعلون ذلك مخافةَ اجتماع الدّم في رؤوس الأصابع؛ لأنهم كانوا يطيلون الصلاة، وأفضل الأعمال أَحْمَزُها على لسان رسول اللهﷺ: يده اليمنى على اليسرى.

وفي جامع الترمذي، وسنن ابن ماجه عن قبيصة بن هلب، عن أبيه، قال: كان رسول اللهﷺ يؤمّنا فيأخذ شماله بيمينه. قال الترمذي: حديث حسن. وفي صحيح البخاري عن سهل بن سعد،

....

قال: كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصّلاة. قال أبو حازم: لا أعلمه إلا ينمى إلى رسولِ الله ﷺ.

قلت: وما عن إبراهيم النخعي الله أعلم بثبوته. ثم على تقدير ثبوته عنه لا نسلم أنه العلّة المنوط بها هذا الحكم، بل الذي يظهر أنّ العلّة المنوط بها هذا الحكم هو ما في هذا الصنيع من مزيد التأدّب والخضوع كما سنذكر، وهو مع اطّراده أظهر منه فيه، فيترجّح في هذا الاعتبار عليه لما عُلم في فنّ الأصول من أن الأصل في العلل الشرعية الظهور والاطراد.

ثم مما يدل على هذا ما أخرج ابن خسرو، عن أبي حنيفة، عن حمَّاد، عن إبراهيم؛ أن النبيَّ ﷺ كان يعتمد بيمينه على يساره يتواضع بذلك لله تعالى، وهذا أيضاً يبعد صحّة ما تقدَّم عن النخعي، فإنه المراد بإبراهيم هنا، والله تعالى أعلم.

الموضع الثاني: في كيفية الوضع، لم يذكر في ظاهر الرِّوايةِ كيفيَّته، واختلف فيها فقيل: يضع كفَّه اليمنى على ذراعه اليسرى، وهو ظاهر حديث سهل الذي رويناه آنفاً، وقيل: يضع كفَّه اليمنى على ظهر كفّ اليسرى. وقيل: على المفصل. ونقل هذا عن أبي حنيفة الزاهدي من صلاة الجلابي بلفظ: قال أبو حنيفة: يضع رِسْغ اليسرى في وسط اليمنى قابضاً عليها، وقالا: يضع باطن أصابعه على الرِّسغ طولاً ولا يقبض.

ونقل في البدائع عن النوادر على قول أبي يوسف: يقبض بيده اليمنى رسغ يده اليسرى. وعند محمَّد يضع كذلك. وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني أنه قال: قول أبي يوسف أحبُّ إليَّ؛ لأن القبض وضعاً وزيادة، وهو اختيار مشايخنا بما وراء النهر، فيأخذ المصلِّي رسغ يده اليسرى بوسط كفِّه اليمنى ويُحَلِّقُ إبهامه وخنصره وبنصره ويضع الوسطى والمسبّحة على معصمه ليصير جامعاً بين الوضع والأخذ، وهذا لأن الأخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع، وفي بعضها الأخذ، فكان الجمع بَيْنَهُما عملاً بالدَّلائل أجمع، فكان أوْلى.

قلت: وقد عزاه الزاهدي إلى أبي حفص الكبير وهو يصلح أن يكون تفسيراً لما قدَّمناه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، ثم ربما يشهد له ما في رواية لأبي داود عن وائل بن حجر في وصفه صلاةَ رسول الله ﷺ صحَّحه ابن خزيمة، وابن حبان: ثم وضعَ يده اليمنى على ظاهر كفِّه اليسرى، والرسغ والساعد.

الموضع الثالث: في محلِّ الوضع، فقال أصحابنا: محلَّه تحت السرَّة في حقِّ الرجل ـ وهو أشهرُ الروايات عن أحمدَ، واختارها الخرقي ـ والصدر في حق المرأة. وقال الشافعي، وأحمد

....

في روايةٍ: محلّه ما فوق السرّة تحت الصدر في حقِّهما. واستدلّ له النووي وغيره بما في صحيح ابن خزيمة عن وائل بن حجر، قال: صلَّيْتُ مع النبيِّ ﷺ، فوضع يدَه اليمنى على يده اليسرى على صدره.

ولا يخفى أن هذا تصريحٌ في الدَّلالة على خلافِ مطلوب المستدلّ، فالاستدلالُ به مما يتعجَّب منه، واستدلَّ مشايخنا بما عنِ النبيِّ ﷺ، أنه قال: «ثلاثٌ من سنن المرسلين»، وذكر من جملتها: «وضع اليمين على الشمال تحت السرّة في الصّلاة»، وبما عن عليٍّ وأبي هريرة أنهما قالا: «السُّنّة وضع اليمين على الشمال في الصلاة تحت السُّرَّة». وقولُ الصحابي: السنّة كذا؛ له حكم الرفع لكن الحديث الأوّل لم يعرف المخرجون فيه مرفوعاً وموقوفاً لفظ تحت السرّة، وهو محلّ الاستدلال. والحديث الثاني مضعَّف ببعض مَنْ في سنده، ويمكن أن يقال في توجيه المذهب: أنَّ الثابت مِنَ السُّنّة وضع اليمين على الشمال، ولم يثبت حديث يوجب تعيين المحل الذي يكون فيه الوضع مِنَ البدن إلا حديث وائل المذكور، وهو مع كونه واقعةَ حالٍ لا عموم لها، يحتمل أن يكون لبيان الجواز لم يقع العمل به باتفاقنا، فيحال في ذلك ـ كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ على المعهود من وضعها حالَ قصد التعظيم في القيام والمعهود في الشاهد منه أن يكون ذلك تحت السرّة، فقلنا به في هذه الحالة في حقِّ الرجل لعدم معارض لذلك في حقِّه مع إنما تقدَّم عن عليٍّ، وأبي هريرة. لا يعرى عن قائلين بهذا المطلوب على أنه قد قيل بأن ابن بطّة رواه بإسنادٍ عن أبي هريرة أيضاً، فليُراجَع فإنْ كان إسناده ممّا يصلح أن يكون حجة فقد استقلَّ بإثبات المطلوب، وصارت الرواية مطابقة للدِّراية.

ثم إنما قلنا: إن المرأة تضع يُمناها على يسراها على صدرها لأنه أستر لها، فيكون ذلك في حقِّها أوْلى لما عُرف أنّ الأَوْلى اختيار ما هو أيسر لها من الأمور الجائز كلّ منها مِن غير منعٍ شرعي عنه، وخصوصاً في الصلاة، وقد كان الأَوْلى بالمصنف أن يقول: والمرأة تضعهما على صدرها ـ كما قاله الجمّ الغفير ـ لا على ثدييها كما لا يخفى، وإن كان الوضع على الصدر قد يستلزم ذلك بأن يقع بعض تباعد كل على الثدي الذي من جهته، فإنّ هذا ليس هو المقصود بالإفادة من هذا الكلام، فتأمَّله.

الموضع الرابع: في وقت الوضع، وهذا لم يَسْتَوْفِه المصنف هنا، بل أشار إلى تتمته فيما سيأتي، ونحن رأينا أن نستوفيه هنا وإذا مررنا على ذلك في كلامه نُحيل على تحريره فيما حرَّرناه هنا.

....

ففي ظاهر الرواية: وقت الوضع كما فرغ مِنَ التكبير، ورُوي عن محمد في النوادر أنه يرسلهما حالةَ الثناء، فإذا فرغ منه يضع بناءً على أن الوضع سنّة القيام الذي له قرار في ظاهر المذهب، وسنّة القراءة عند محمَّد. وأجمعوا على أنه لا يسنّ الوضع في القيام المتخلل بين الركوع والسجود لأنه لا قرار له، ولا قراءة فيه؛ كذا في البدائع وغيرها.

وجه ما عن محمَّد: أن الاعتماد إنما شُرِع رخصة مخافة اجتماع الدَّم في رؤوس الأصابع، وإلا فمبنى العبادة على المشقّة لا على الاستراحة، وإنما يُخاف من ذلك حالةَ القراءة لأن السنّة في القراءة تطويلها.

ووجه ظاهر الرواية أن الاعتماد إنما سُنَّ لأنه أقرب إلى الخضوع وأبلغ في التعظيم، فكونه من سنّة القيام الذي له قرار أوْلى، فيشمل ما قبل القراءة كما يشمل حالةَ القراءة.

وفي البدائع: جواب ظاهر الرواية لقولهﷺ: «إنَّا معاشر الأنبياء أُمِرْنا أن نضع أيْماننا على شمائلنا في الصّلاة من غير فصل بين حالٍ وحال»، فهو على العموم إلا ما خُصَّ بدليل، ولأن القيام من أركان الصلاة خدمة الربّ عَزَّوَجَلَّ وتعظيم له، والوضع في القيام أبلغ من الإرسال كما في الشاهد، فكان أوْلى، انتهى.

وكذا هو ظاهر الأحاديث التي رويناها آنفاً، فيُعمل بإطلاقها فيها إلا ما خصَّه الدليل كما ذكر، وما ذُكر من المعنى في وجه ما عن محمَّد يحتاج إلى مثبتٍ له كذلك والشأن فيه، بل الظاهر أن العلّة لذلك ما فيه من التعظيم كما تقدّم، ومنهم مَن جعل الأصل عند أبي حنيفة وأبي يوسف أنّ كل قيام فيه ذِكر مسنونٌ، فالسنّة فيه الوضع، وكل قيام ليس فيه ذِكر مسنون، فالسُّنّة فيه الإرسال. وهذا هو الذي ذهب إليه شمس الأئمّة الحلواني، وبه كان يفتي شمس الأئمّة السَّرخسي، والصدر الكبير برهان الأئمة، والصدر الشهيد حسام الأئمّة.

ونصَّ صاحب الهداية على أنه الصحيح، ومشى عليه صاحب المجمع وغيره، فمِن هنا ـ والله أعلم ـ ذكر شيخ الإسلام في شرح كتاب الصّلاة أنه يُرسل في القومة التي بين الركوع والسجود على قولهما، كما هو قول محمَّد. وذكر في موضع آخر أنّ على قولهما يعتمد كما في شرح كتاب الصلاة، بناءً على أن الوضع سنّة القيام الذي له قرار. وما في الموضع الآخر بناءً على أنه سنّة القيام الذي فيه ذِكر مسنون، فإنّ في هذا القيام ذكراً مسنوناً هو التسميع أو التحميد، وعلى هذا مشى صاحبُ الملتقط فيه، كما ذكره المصنف فيما سيأتي.

ثم ينبغي أن لا يكون في الإرْسالِ فيما بين تكبيرات العيدين خلاف. أما على قول محمَّد،

....

فلعدم القراءة. وأما على قولهما، فلعدم القرار وعدم الذِّكر المسنون. لكن في البدائع: قال بعض مشايخنا: الوضع أوْلى؛ لأنه ضرب قرار. وقال بعضهم: الإرسال أوْلى؛ لأنه كما يضع يحتاج إلى الرفع فلا يكون مفيداً. وحكى في الذّخيرة وغيرها الأوّل عن الشيخ الإمام الزاهد أبي حفص ناصّاً على أنه السُّنّة، كما زادَ في التتمّة عندهما، ومشى عليه في الحاوي القدسي. والثاني عن أصحاب الإمام الشيخ أبي بكر محمَّد بن الفضل، منهم القاضي الإمام أبو علي النسفي، والحاكم الإمام عبد الرحمٰن بن محمَّد الكاتب، والشيخ الإمام الزاهد عبد الله الحيزاخري، والشيخ الإمام إسماعيل الزاهد ناصِّين على أنه السُّنَّة أيضاً، وقالوا: مذهب الروافض الإرسال من أوَّل الصّلاة، فنحن نعمتد مخالفةً لهم، انتهى.

وهذا شيءٌ آخر، ولا شكَّ أن الوجه مع مَن ذهب إلى الإرسال ومن ثمَّة اقتصر عليه غير واحد، فإنَّ ما بين تكبيرات العيد من ضرب القرار كَلَا قرار، وينبغي أن لا يكون في الوضع في القنوت وفيما بين تكبيرات الجنازة خلاف على قولهما، وأنْ لا يكون في الإرسال في ذلك خلاف على قول محمَّد؛ لأن في كلٍّ من ذلك قياماً له قرار. وفيه ذكر مسنون، والوضع أقربُ إلى التعظيم، وكان الوضع أوْلى.

وذكر الطحاوي والكرخي عن أصحابنا أنه يُرسلهما، وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة، وهو اختيار مشايخنا؛ لأن الوضع زيادة على عمل في الصلاة، فكان تركه أوْلى؛ لأن مبنى الصلاة على السَّكينة والوقار، انتهى.

وفي البدائع: وأمّا في حالة القنوت، فذكر في الأصل إذا أراد أن يقنت كبَّر ورفع يديه حِذاء أُذنيه ناشراً أصابعه ثم يكفّهما. قال أبو بكر الإسكاف: معناه يضع يمينه على شماله، وكذا رُوي عن أبي حنيفة ومحمَّد أنه يضعهما كما يضع يمينه على شماله في الصّلاة. وذكر الطحاوي والكرخي أنه يُرسلهما في حالة القنوت. وكذا رُوي عن أبي يوسف، واختلفوا في تفسيره، قال بعضهم: لا يضع يمينه على شماله. ومنهم من قال: لا بل يضع.

ومعنى الإرسال: أن لا يبسطها، كما رُوي عن أبي يوسف أنه يبسط يديه بسطاً في حالة القنوت، وهو الصحيحُ لعموم الحديث الذي رويناه؛ ولأنّ هذا قيام في الصّلاة له قرار، فكان الوضع فيه أقرب إلى التعظيم، فكان أوْلى.

وأمّا في صلاة الجنازة، فالصحيح أيضاً أنه يضع لما رُوي عَنِ النبيِّ ﷺ أنه صلَّى على جنازة ووضع يمينه على شماله تحت السرّة، ولأن الوضع أقرب إلى التعظيم في قيامٍ له قرار، فكان الوضع

ثُمَّ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ... إِلَى آخِرِهِ.

أوْلى. وذكر في الذّخيرة الإرسال في صلاة الجنازة، وعن أبي حفص: والوضع عن أصحاب ابن الفضل كما قدَّمناه في تكبيرات العيد، فقد وقفت على ما هنا من الاختلاف في الرواية وأقوال المشايخ، وهو مُوهِن كون الأصل لهم ما ذكروه حسبما قدَّمناه؛ مع أنه لا يعدل عن القول بالوضع في القنوت كما ذكرنا عن البدائع أنه الصحيح.

ونصَّ في الخلاصة على أنه الأصح، ومشى عليه في الهداية والحاوي وغيرهما، وكذا في صلاة الجنازة، وسيحكيه المصنف عن أكثر المشايخ. هذا وفي التتمّة نقلاً من النوازل، قال أبو بكر: إذا كبَّر للافتتاح رفع يديه ثم يُرسلهما ثم يضع اليمنى على اليسرى، انتهى.

وهذا يفيد أن الوضع على قولهما في حالة الثناء إنما يكون بعد إرسالهما من الرَّفع، والله تعالى أعلم.

وإنما أطْنَبْنَا الكلام في هذا وأمثاله ليطَّلع الناظر في ذلك على ما قالوه ويتحرر لديه من ذلك ما انتحلوه لأن المقصود من تأليف هذا الشرح الإسعاف بمثل هذه المقاصد ويسهلها من حيث المصادر والموارد حسبما يتيسر المنال بتوفيق الكبير المتعال، والله المستعان على كلِّ حال.

[م] **ثُمَّ يَقُولُ: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ... إِلَى آخِرِهِ.**

[ش] أي: سبحانك اللَّهمّ وبحمدك وتبارك اسمك، وتعالى جدّك، ولا إلٰه غيرك. وإنما لم يذكره بتمامه للعِلم به حتى لا يكاد يخلو عن حفظه أحدٌ مِنَ المصلِّين، ثم هو سنّة عندنا، وبه قال أكثر أهل العلم.

والدَّليل على استنانه ما رواه الطبراني في كتابه المفرد في الدعاء عن أنس، قال: كان رسول اللهﷺ إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهمَّ وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدّك، ولا إلٰه غيرك. قال ابن الجوزي: إسناده كلهم ثقات، انتهى. ورُوي أيضاً من طرق متعددة لا تُنزِل الحديث بمجموعها عن درجة الحسن، وقد روى مسلم في صحيحه عن عبدة؛ أنَّ عمرَ بن الخطّاب كان يجهر بهؤلاءِ الكلمات.

والظاهر أنه فعل ذلك أحياناً لقصد تعليم الناس إياها كما يدلّ عليه رواية الدارقطني عن الأسود: كان عمرُ إذا افتتح الصلاة قال: سبحانك اللهمَّ... إلى آخره، يُسمعنا ذلك ويُعلِّمنا. رواه الطحاوي بنحوه أيضاً، ولو لم يكن لتقديم هذا على غيره من الاستفتاحات المرويّة إلا هذا المرجح؛ لَكَفَى.

ثم في هذا الذكر أن يكون المصلِّي ـ إماماً أو مقتدياً أو منفرداً ـ ثم سبحان في الأصل مصدر

....

كغفران، وهو لا يكاد يُستعمل إلا مضافاً منصوباً بإضمار فعله وجوباً؛ كمعاذ الله، وقد أجري غير مضاف علماً للتسبيح ـ أي التنزيه ـ كما في قوله:

قـد قـلـتُ لما جـاءنـي فَـخْـرُهُ ... سُـبـحـانَ مـن عَلْقمةَ الـفـاخِـرِ

فإن العلمية كما تجري في الأعيان تجري في المعاني، فمعنى سبحانك تسبيحاً، أي: أنزِّهك تنزيهاً. وفي البدر: أعتقد نزاهتك عن كلِّ صفةٍ لا تليق بك. وبحمدِك أو بحمدك نحمدك فهو في المعنى من باب عطف الجملة على الجملة، فحُذفت الجملة المعطوف عليها ووضع موضعها مصدر فعلها مضافاً إلى مفعوله، ثم حُذفت الثانية وأبقي حرف العطف داخلاً على متعلقها مراداً به الدَّلالة على الحالية من الفاعل، فهو في موضع نصب على الحال منه، وكأنه إنما أُبقي ليُشعر بأنه قد كان هناك جملة طُوي ذكرها إيجازاً؛ على أنه لو قيل: بحمدك بلا حرف العطف كان جائزاً صواباً كما رُوي عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأنه لا يخلّ بالمعنى المقصود منه بعد أن صار التركيب إلى هذا، فهو كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البقرة: 30]، ومن هنا والله تعالى أعلم.

قيل: إن الواو فيه زائدة، والأصل أنه نفي بقوله: سبحانك صفات النقص، وأثبت بقوله: بحمدك صفات الكمال؛ لأن الحمد إظهاراً لصفات الكمالية.

ومن هنا يظهر وجه تقديم التسبيح على الحمد، ثم هذا التقدير الذي حققناه أَوْلى مما عن الخطابي: أخبرني الحسن بن الخلال، قال: سألتُ الزَّجاج عن قوله: سبحانك اللَّهمّ وبحمدك، ما العلّة في ظهور الواو؟ فقال: سألت المبرّد عمّا سألتني؟ فقال: سألت المازني عن ما سألتني عنه؟ فقال: سبحانك اللهمّ بجميع آلائك، وبحمدك سبحانك وتبارك اسمك؛ كذا في رواية الترمذي ورواية الطحاوي، وهو في رواية مسلم، وأبي داود، وابن ماجه ورواية أخرى للطحاوي بدون الواو.

وتبارك لا ينصرف فيه، ولا تستعمل الله تعالى ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره، ولعلَّ المعنى ـ والله تعالى أعلم ـ تكاثر خيور أسمائك الحسنى، وزيادة على خيور سائر الأسماء لدلالتها على الذات السبوحية القدوسية العظمى.

والصفات والأفعال الجامعة لكل معنى أسنى، أو تعالت أسماء ذاتك العليا، وصفاتك التي لا تتناهى، وأفعالك التي لا تضاهى، على سائر الأسماء المختلفة الموارد والأنحاء في الآخرة والدنيا لإنبائها عن كل معنى جليل، وشأن جميل، أو دامت أسماؤُك العظيمة، لدلالتها على ذات قديمة وصفات كريمة، وأفعال جسيمة، كما كثرت خيور ذاتك وزادت على خيور ما سواك، وكما تعالت ذاتك على سائر المخلوقات فلا يحيطُ بها وَهْم، ولا يصلُ إلى كَنهها بهم، وكما أنّ جنابك الأقدس

وَإِنْ زَادَ: جَلَّ ثَنَاؤُكَ، لَا يُمْنَعُ؛ وَإِنْ سَكَتَ لَا يُؤْمَرُ بِهِ، ....

الكبير المتعال موجودٌ باقٍ أزلاً وأبداً بريء من الحدوث والزوال.

ولو قيل: الاسم هنا بمعنى الصِّفة أو مقحم كما قيل في قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 78] لأمكن في عربية الكلام، لكن ما سلكناه أوْلى كما يعلمه ذوو الأفهام من أُولي الأحلام.

وتعالى جدّك، أي: ارتفع عظمتك أو سلطانك أو غناك عما سواك، ولا إلٰه غيرك في الوجود، فأنت الإلٰه المعبود بحق، فبدأ بالتنزيه الذي يرجعُ إلى التوحيد، ثم ختم بالتوحيد ترقياً في الثناء على اللهِ عَزَّوَجَلَّ من ذكر النعوت السلبية والصفات الثبوتية إلى غاية الكمال، في الجلال والجمال، وسائر الأفعال، وهو الانفراد بالأُلوهية وما يختصّ به من الأحدية والصمدية، فهو الأوَّل والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكلِّ شيءٍ عليم.

ثم في لا إلٰه غيرك فتح الأوَّل، ورفع الثاني، كما هو المشهور المتداول وعكسه ورفعهما، وحكى في فساد الصلاة بالخطأ فيه اختلاف المشايخ، وأنَّ الصحيح أنها لا تفسد، وبه كان يفتي الإمام الزاهد أبو نصر الصفّار، والله تعالى أعلم.

[م] وَإِنْ زَادَ: جَلَّ ثَنَاؤُكَ، لَا يُمْنَعُ؛ وَإِنْ سَكَتَ لَا يُؤْمَرُ بِهِ.

[ش] كذا ذكره الحلواني عن مشايخنا، فلا جرم أنَّ في الكافي: ولم يذكر جلَّ ثناؤك لأنه لم ينقل في المشاهير، قالوا: لو سكت عنه لم يؤمر به، ولو قاله لم يُمنع منه، انتهى.

وفي البدائع مشيراً إلى هذا الثناء بدون هذه الزيادة، هكذا في ظاهر الرواية. وزاد عليه في كتاب الحج: وجلّ ثناؤك وليس ذلك في المشاهير، انتهى. وكذا في محيط رضيّ الدين وغيره أن هذا اللفظ ذكره محمَّد في كتاب الحجج على أهل المدينة.

فإذا عُرِفَ هذا، فأقول: كونه إذا لم يذكر هذا اللفظ لا يُؤمر به ظاهر؛ لأنه لم يذكر في خصوص هذا الثناء في الصلاة ومَنْ وقف عند المرويّ في مثله لا يُؤْمَرُ بالزيادة عليه بما لم يُرْوَ فيه.

وأمّا كونه لا يُمنع مِنْ ذكره، فلأنه ثناءٌ حسن على الله تعالى ليس في ذِكره ما يُخلّ بالصَّلاة على أنه كما ذكره المخرجون قد روى صاحب الفردوس فيه عن ابن مسعود أنَّ مِنْ أحبِّ الكلام إلى الله عَزَّوَجَلَّ أن يقول العبد: سبحانك اللهمَّ وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدّك، وجلّ ثناؤك، ولا إلٰه غيرك.

وروى ابن أبي شيبة، وابن مردويه في كتاب الدُّعاء هذا اللفظ عن ابن عباس من قوله أيضاً.

وَيَقُولُ: إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي... إِلَى آخِرِهِ.

قلت: وقد عزاه المنذري إلى الطبراني في الكبير بإسنادٍ جيّد عن عبد الرحمٰن بن سابط، عن خالد بن الوليد، عن رسولِ الله ﷺ في آخر الكلمات التي علَّمه رسول الله ﷺ أن يقولها إذا أصابه أرق، لكنّه قال: إلا أن عبد الرحمٰن بن سابط لم يسمع من خالد، انتهى. ولا يضرّ ذلك، فإنَّ المنقطع كالمرسل في قبوله من الثقات، وعبد الرحمٰن المذكور ثقة من الطبقة الوسطى من التابعين، أخرج له مسلم وأصحاب السُّنن.

هذا وفي شرح الطحاوي: وليس عن المتقدمين قول في جلّ ثناؤك، ولو قال: لا بأس به، انتهى. ويعكِّر عليه ما تقدَّم عن محمَّد، وما عن أبي حفص الكبير أنه يُكره للمصلي أن يقوله. ثم في الهداية: لا يأتي به في الفرائض. قال في غاية البيان: احترازاً عن الزيادة فيها ما ليس منها، انتهى.

وهذا يقتضي أنه لا يقال في النافلة أيضاً، وهو خلاف المفهوم المخالف لقوله: لا يقوله في الفرائض. والأشبه أنّ ذكره في كلٍّ من الفرائض والنوافل واسع، كما هو ظاهر الكتاب وبينَّا وجهه. ثم الأحسن تركه فيهما نظراً إلى المحافظة على المرويِّ من غير زيادةٍ عليه في خصوص هذا المحلّ، ويجب أن يُحمل ما عن أبي حفص من كراهةِ ذكره على هذا بأن يراد بها الكراهة التنزيهية التي مرجعها إلى خلاف الأوْلى.

ولا يخفى أنه حينئذٍ يتفرع على هذا أنه يُؤمر بتركه أمر ندب وإرشاد حفظاً لصورة المرويّ عن الزّيادة فيها، ودفعاً لتوهُّم أنّ ذلك من جملته في خصوص هذا المحلّ حتى يُعِدَّ تاركه مُخلاًّ بأداء بعضه كما لو ترك غيره من الألفاظ الأُخر، ولا بأس بذلك.

ثم قد عرفت أنه كان الأوْلى بالمصنف أن يقول: وإن زاد: وجلّ ثناؤك بالواو في قوله: جلّ، ومعنى جلّ ثناؤك: عَظُمَ وصفك الجميل.

[م] وَيَقُولُ: إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي... إِلَى آخِرِهِ.

[ش] أي: للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربِّ العالمين، لا شريك له وبذلك أُمِرت وأنا أوّل المسلمين.

أي: أخلصتُ عبادتي لله الذي ابتدأ خلق السماوات والأرض وأبدَعَهُما مائلاً عن الباطل إلى الدِّين الحق، الذي هو دين الإسلام، منقاداً لله مطيعاً، وما أنا من المشركين به شيئاً؛ لا في اعتقاد، ولا قول، ولا فعل. إنَّ صلاتي، وقرباني، وما أنا عليه في حياتي، وأموت عليه من الإيمان والطاعات، أو طاعات الحياة والخيرات، المضافة إلى الممات كالوصية أو نفس الحياة ونفس الممات خالصٌ كل منها لله خالق العالمين ومربيهم وسيدهم لا أُشرك فيها غيره، وبذلك الإخلاص والقول أُمرت وأنا



عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ فِي رِوَايَةٍ قَبْلَ التَّكْبِيرِ، وَفِي رِوَايَةٍ يَقُولُ بَعْدَ التَّكْبِيرِ.

من المتديِّنين بدين الإسلام، فنسأل الله العظيم أن يحفظ علينا الإسلام حتى نلقاه به ونفوز برؤية وجهه الكريم في دار كرامته صحبة نبيِّه محمَّدٍ وآله وصحبه.

ثم ذكر المصنف لفظ (إنّي) في صدره يشهد له به ما في البدائع نقلاً عن أبي يوسف، أنه قال في الإملاء: يقول مع التسبيح: إني وجهت وجهي، فذكر لكن ظاهر ما وصل النّظر إليه من السنّة الشريفة يفيد ذكره بدون (إني) كما نقف على بعض نصوصها، والله تعالى أعلم.

ثم قول المصنف:

[م] عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ فِي رِوَايَةٍ قَبْلَ التَّكْبِيرِ، وَفِي رِوَايَةٍ يَقُولُ بَعْدَ التَّكْبِيرِ.

[ش] فيه غرابة بالنسبة إلى ما قبل التكبير، وأن الكتب الشهيرة خاليةً منه، وإنما هو مذكور عنه في كثيرٍ منها بعد التكبير.

نعم، في صحيح مسلم عن عليٍّ كرَّم الله وجهه أنَّ رسولَ الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجَّهت وجهي» فساقه بلفظ القرآن، فظاهر هذا أنه كان عند إرادة الشروع في الصلاة، لكن تعيَّن حمله على أنه كان بعد التكبير ما في روايةٍ أخرى عن عليٍّ لهذا الحديث في صحيح مسلم أيضاً: كان إذا افتتح الصَّلاة كبَّر ثم قال: «وجَّهت وجهي»، ثم هذه الرواية تفيد ترجيح تقديمه على الثناء، وقد نصَّ في البدائع على أن عن أبي يوسف روايتين: في روايةٍ يُقدِّم التسبيح عليه، وعلى هذه الرواية اقتصر في المختلف والحصر، وجعله الزاهدي الأصح، ويشهد له ما رواه البيهقي عن جابر؛ أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا استفتح الصلاة، قال: «سبحانك اللهمَّ وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك، وجهت وجهي...» إلى آخره، إلى غير هذا من الأحاديث المصرِّحة بالجمع بينهما، لكنها ضُعِّفت ورُمي بعضها بالوضع.

ومن ثمّة ـ والله تعالى أعلم ـ عدل الطحاوي ومَنْ وافقه عن الاستدلال لأبي يوسف بشيءٍ منها إلى الاستدلال بحديث عليّ الذي تقدَّم، وبحديث أبي سعيد في «سبحانك اللهمَّ»، فقال الطحاوي: فلمّا جاءت الرواية بهذا وما قبله استحسنّا أن يقولها المصلِّي جميعاً، انتهى. وفي روايةٍ: هو بالخيار، إن شاءَ قدَّم وإن شاءَ أخَّر. قال في الحاوي: وهو اختيار الطحاوي.

وقد أُجيب أبو يوسف بحمل الجمع بينهما على النافلة، وأنّ مبناها على التوسُّع، ويشهد له رواية النسائي: كان إذا قام يصلِّي تطوعاً قال: «الله أكبر، وجهت وجهي...» إلى آخره، ونحن نقول: يجمع بين الذكرين فيها.

قلت: لكن يدفع هذا الحمل ما في رواية لابن حبان في صحيحه: كان إذا قام إلى الصلاة

....

المكتوبة قاله. وما في رواية الدارقطني: كان إذا ابتدأ الصَّلاة المكتوبة، مع إطلاق رواية مسلم وغيره الصّلاة. ومنهم مَنْ أجاب بأن ذلك كان في أوَّل الأمر.

قلت: ويؤنسه جهر عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بالتسبيح فقط ليقتدي الناس ويتعلموه، فإنه ظاهر في أنه وحده هو الذي كان عليه النبيّ ﷺ آخر الأمر في الفرائض.

تَنْبِيهٌ:

ثم في شرح القدُّوري: واختلف المشايخ والرّوايات في لفظين مسلماً بعد قوله: حنيفاً، فقيل بقوله.

قلت: وهو في رواية لابن حبان قال: وقيل: لا تبعاً لرواية مسلم، فإنه ليس في روايته كما أشرنا إليه سالفاً، قال: وقوله: «وأنا أوَّل المسلمين»، فقيل: أوّل المسلمين، والأصح أنه يقول: وأنا من المسلمين؛ لأن الأول كذب. وفي فساد الصلاة به اختلاف المشايخ، انتهى.

قلت: كلٌّ منهما صحيح ثابت في رواية مسلم في صحيحه، وأبي داود في سننه وغيرهما. وإذا كان كذلك، فالقول بفساد الصّلاة يدلّ على عدم الوقوف على الرواية الثابت فيها ذلك.

ثم إنما يكون كذباً إذا كان مُخبراً عن نفسه لا تالياً، فالقول بالفساد على هذا التقدير غير صحيح، بل الصحيح عدم الفساد.

وأمّا ما في غاية البيان: وقيل: لا تفسد لإرادته ما في القرآن، وهو الأصح عندي، لأنه إنما يقول في الصّلاة على مذهب أبي يوسف، ومذهبه أنَّ ما كان موجوداً في القرآن لا يُفسد الصّلاة. أمّا على مذهبهما، فلا يقول أصلاً؛ لا قبل الشروع ولا بعده، انتهى. فهو عجب؛ إذ ظاهر هذا أنه لا يقوله عندهما في فرضٍ ولا نفلٍ، وكان الموقع له في هذا ما في شرح الطحاوي والبدائع: ولا يقرأ ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ [الأنعام: 79] لا قبل التكبير ولا بعده في قول أبي حنيفة ومحمَّد، وهو قول أبي يوسف الأول، ثم رجع وقال في الإملاء: يقوله مع التسبيح، وكذا نحوه في شرح الزاهدي نقلاً من النظم.

لكن الظاهر أن ليس المراد بهذا أنه لا يشرع له جواز ذكره في الصَّلاة مطلقاً، بل المراد أن الأَوْلى أن لا يأتي به في الفرائض، ولكن يأتي به في النوافل كما يدلُّ عليه قول أهل المذهب في الجواب مِنْ قِبَلهما أنَّ ما رواه محمول على التهجّد ـ كما في الهداية وغيرها ـ أو على النوافل؛ لأن الأمر فيها واسع ـ كما في البدائع وغيرها ـ بل في شرح الزاهدي: واتفقوا أنه يقرأه في النوافل بعد الثناء. وقيل: إنه يقول بعد التكبير في النوافل إجماعاً، انتهى.

وَعِنْدَهُمَا يَقُولُ قَبْلَ الِافْتِتَاحِ؛ يَعْنِي: قَبْلَ النِّيَّةِ، وَلَا يَقُولُ بَعْدَ النِّيَّةِ بِالإِجْمَاعِ ....

ثم تعارض نفي الإتيان به قبل التكبير عندهما، وما في شرح الطحاوي والبدائع أيضاً، ثم لم يُرْوَ عن أصحابنا المتقدِّمين أنه يأتي به بعد التكبير. وقال بعض مشايخنا المتأخرين: إنه لا بأس به قبل التكبير لإحضار النيّة، انتهى. وممَّن قال به الفقيه أبو الليث وفي الفتاوى الخانية.

وعند أبي حنيفة ومحمَّد: لو قال ذلك قبل التكبير لإحضار القلب، فهو حسن. ومِن هنا ـ والله تعالى أعلم ـ قال المصنف:

[م] وَعِنْدَهُمَا يَقُولُ قَبْلَ الِافْتِتَاحِ؛ يَعْنِي: قَبْلَ النِّيَّةِ.

[ش] ويشهد لهذا التفسير أيضاً التعليل المذكور آنفاً من البدائع، وما في الكافي: ثم قيل: يأتي بالتوجُّه قبل الافتتاح لأنه أبلغ في النيّة، وليكون عملاً بالأخبار، انتهى. وقد صرَّح صاحب الحاوي به، حيث قال فيه: ويستحبُّ أن يقرأ قبل هذا ـ يعني قبل أن يأتي بالنية بالقلب ويذكرها باللسان ـ: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ [الأنعام: 79] الآية، ولو قرأ قبل ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي﴾ [الأنعام: 162] إلى ﴿وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام:: 163] فحسن، وإن استغفر الله قبل هذه فأحسن، انتهى.

وأمّا قول المصنف:

[م] وَلَا يَقُولُ بَعْدَ النِّيَّةِ بِالإِجْمَاعِ.

[ش] فقد يناقش بأنّ ما في الهداية: والأَوْلى أن لا يأتي بالتوجّه قبل التكبير ليتصل النيّة به، وهو الصحيح. وما في الكافي: فقيل: لا يقول ليتصل النية بالتكبير، ولئلا يؤدي إلى طول المكث في المحراب قائماً مستقبل القبلة مِنْ غير أن يصلِّي؛ إذ هو مذموم، انتهى. يشير إلى ثمَّةَ من قال: يقوله: بين النيّة والتكبير،ويدفع بأن هذا إثبات خلاف بطريق الاحتمال، ومثله لا يقدح في صحّة حكاية الإجماع.

نعم، كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا يعني كون قراءته يوجب فصل النيّة عن التكبير إلا أن هذا ينبغي في حق من استصحبها في قراءة ذلك، انتهى. يعني: فينبغي أن لا يكون الأَوْلى عدم قراءتها في حق مَنْ هذا حاله، والحقُّ أنَّ الأظهر أن قراءته قبل النيّة أو بعدها قبل التكبير لم تثبت عن النبيِّ ﷺ، ولا عن أصحابه، فجعلها مستحباً أو أدباً من آداب الصلاة ليس بظاهر، بل غايته أنها بدعة حسنة إذا قصد بها المعونة على جمع القلب على النيّة، وحضور القلب في الصلاة كما يشير إليه ما قدَّمناه من الخانية، والترك أحسن، انتهى. كما هو ظاهر الرواية عن أصحاب المذهب أُسوةً بما كان النبيُّ ﷺ وأصحابه، مع أن حضور القلب لا يتوقف على ذلك.

ثُمَّ يَتَعَوَّذُ.

ثم يرجع إلى الكلام مع صاحب غايَةِ البيان، فنقول: ثم يقال له: ولِمَ اقتصرت في بيان الجواب على ما هو الأصح عندك على قول أبي يوسف، ولم تذكر ما هو الأصح عندك فيه على قولهما إذا خالفهما المصلِّي وقرأ ذلك فيها، ومعرفة ما هو الأصح في الجواب على قولهما أهمّ كما لا يخفى؟

ثم الظاهر أنَّ كونَ مذهب أبي يوسف إن كان موجوداً في القرآن لا تفسد الصّلاة مشروط بما إذا سبق لسانه إليه ولم يقصد بعزيمته تغييره إذا لم يكن ثناءً كما يُستفاد ذلك من بيان الوجه في مسائل هذا الباب، كما لعلنا نذكره إن شاء الله تعالى في موضعه من هذا الكتاب.

أمّا إذا تعمَّده ولم يكن ثناءً، وقصد به خلاف معناه الوضعي له أصالةً فيه مما يفسد الصلاة كما فيما نحن فيه، فينبغي أن تفسد الصلاة به عنده أيضاً.

والحاصل هنا أن الظاهر أنّها لا تفسد عند الكل إذا قصد به التلاوة أولم يقصد به الإخبار عن نفسه، وهو مجمل مراد من ذكره هكذا في السنّة، وتفسد عند الكلّ إذا تعمَّده قاصداً به لإخبار عن نفسه. وإن تمَّ أن يكون هذا مراد مَنْ أطلق الجواب بالفساد من المشايخ أيضاً، فلا خلاف حينئذٍ في الحقيقة بين القول بالفساد وبين القول بعدمه في جواب هذه المسألة؛ لا بين الأصحاب ولا بين المشايخ، والله تعالى أعلم.

تَكْمِيلٌ:

ثم بقولهما بالاقتصار في الفرائض على الثناء قال أحمد، وقال الشافعي: يسنّ التوجّه لا غيره، وقيل: يندب معه الثناء، وقد عرفت من وجهه والجواب عنه، ومشهور مذهب مالك كراهته بين التكبير والفاتحة، وسنذكر في الكلام على التعوّذ وجهه والجواب عنه إن شاء الله تعالى.

[م] ثُمَّ يَتَعَوَّذُ.

[ش] وهو سُنّة عند جمهور العلماء، وقال مالك: لا يتعوّذ في الفريضة، وله أن يتعوَّذ في النافلة، فله وجه قوله ما في صحيح البخاري عن أنس؛ أنَّ النبيَّ ﷺ، وأبا بكرٍ، وعمرَ كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله ربِّ العالمين، وما أخرج أصحاب السُّنن عن أبي سعيد الخدري قال: كانَ رسولُ الله ﷺ إذا قامَ من اللَّيل كبَّر، فساقه إلى أن قال: ثم يقول: «الله أكبر» ثلاثاً «أعوذُ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، من همزه ونفخه ونفثه»، ثم يقرأ.

ووجه قول الجمهور قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: 98]، ولولا حكاية إجماع السَّلف على أنه سنّة ـ كما في الكافي ـ لاحتاج نفي كون الأمر للوجوب

....

إلى بيان صارف له عنه، واستبعد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ حكاية الإجماع، مع ما عن عطاء، وسفيان الثوري من وجوبه ـ كما في المبسوط ـ فقال: يبعد منهما أن يبتدعا قولاً خارقاً للإجماع بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز.

قلت: وحينئذٍ فيحتاج إخراج الأمر عما هو الظاهر فيه من الوجوب حقيقة الذي هو مأخذهما ـ والله تعالى أعلم ـ إلى بيان صارف له عنه، ولا يقال: هو دفع الوسوسة لأنه يصح شرع الوجوب معه. فإن قيل: تعليم النبيّ ﷺ الصلاة ولم يذكره؟ أُجيب بأن تعليمه إياها إنما كان بتعليمه ما هو من خصائصها، وهو ليس من واجباتها؛ بل من واجبات القراءة. وأنّ كونه يقال عند القراءة كان ظاهراً، فأغنى عنه. ولا محيص إلا إن تم منع صحَّة ذلك عنهما أن كان الإجماع المذكور إجماع مَنْ قبلهما، أو قيل: إن الإجماع المذكور إجماع مَنْ بعدهما. وفي كلٍّ منهما ما فيه، فالله تعالى أعلم بما هو الصارف على قول الجمهور.

على أن في نوادر معلى: وسألت أبا يوسف: قلت: هل على مَن خلف الإمام استعاذة؟ فقال: لا. ولا ينبغي لمن خلف الإمام أن يتعوّذ، وإنما يجب التعوذ على من يجب عليه القراءة، وإن فعل فلا بأس، انتهى. فهذا كما ترى يفيد وجوب التعوذ أيضاً عند أبي يوسف، ثم هو أيضاً مما يفيد استبعاد حكاية الإجماع على سنته على كلٍّ من الاحتمالين المذكورين، والله تعالى أعلم.

ثم يمكن أن يقال فيما نحن فيه يوجد من الاطلاع على أنه ﷺ كان يتعوّذ قبل القراءة في النافلة أنه كان يتعوّذ أيضاً قبلها في الفريضة مطلقاً لاشتراكهما في الاحتياج إلى ما هو المقصود منه، وهو دفع الوسوسة؛ بل الفريضة بهذا أجدر.

ويُحمل حديث الصحيحين على افتتاح القراءة في الصّلاة الجهرية بـ «الحمد لله رب العالمين» كما يشهد له لفظ أنس عند أبي داود؛ أنَّ النبيَّ ﷺ، وأبا بكرٍ، وعمرَ، وعثمان كانوا يفتتحون القراءة بـ «الحمد لله رب العالمين»، وهو كذلك عند ابن ماجه أيضاً؛ إلا أنه لم يذكر عثمان. ويشير إليه لفظ مسلم عن أنس، قال: صلَّيْتُ خلف النبيِّ ﷺ، وأبي بكرٍ، وعمر، وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد للهِ رب العالمين، لا يذكرونَ «بسم الله الرحمٰن الرحيم» في أول قراءة ولا في آخرها، انتهى.

قال ابن عبد البر وغيره: أي جهراً، انتهى. فإنه ثبت عنه ﷺ وعن غيره من الصحابة ـ منهم عمر ـ افتتاح الصّلاة بغير الحمد الله رب العالمين، من: سبحانك اللهمَّ وبحمدك، ومن ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ ﴾ كما تقدَّم. وقال الأسود: رأيت عمر رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُ يتعوذ بعد الثناء، رواه الدارقطني.

وروى ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أنه كان يخفي التسمية والاستعاذة، وربنا لك الحمد.

....

وأخرج محمَّد بن الحسن عن أبي حنيفة، عن حمَّاد، عن إبراهيم، قال: أربع يخفيهنّ الإمام: التعوّذ والتسمية، وآمين، وربنا لك الحمد.

وروى عبد الرزاق عن الثوري، عن منصور، عن إبراهيم: خمسٌ لا يجهر بها الإمام: سبحانك اللهمّ وبحمدك، والتعوّذ، وبسم الله الرحمٰن الرحيم، وآمين، وربنا لك الحمد.

ونحن نقول: السنّة حقاً الأربعة الأُوَل من هذه الخمسة.

تتميم:

ثم اختلف في كيفيته، فاختار حمزة الزيات: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، وبه قال أبو جعفر الهندواني، وشيخ الإسلام، وصاحب الهداية، وعلَّله بقوله: ليوافق القرآن؛ يعني أن المذكور فيه ﴿فَٱسْتَعِذْ﴾ بصيغة الأمر من الاستعاذة، واستعيذ مضارع منها، فيتوافقان بخلاف أعوذ، فإنه من العوذ لا من الاستعاذة.

وجوابه ـ كما قال شيخنا ـ أن لفظ (استعذ) طلب العوذ، وقوله: أعوذ، فإنه من العوذ لا من الاستعاذة، امتثال مطابق لمقتضاه أما قربه من لفظه، فمهدر، ولذا كان المنقول من استعاذته ﷺ أعوذ ـ كما مرَّ في حديث أبي سعيد.

قلت: وكذا في حديث غيره كما نذكره، واختيار أبي عمرو، وعاصم، وابن كثير: «أعوذُ بالله من الشيطان الرجيم»، وعليه الجمّ الغفير من أصحابنا، بل وأكثر أهل العلم. ونصَّ الشافعي على أنه الأفضل.

قلت: ويؤيّده قولُ ابن المنذر: وجاء عن النبيِّ ﷺ أنه كان يقول قبل القراءة: «أعوذ باللهِ من الشيطان الرجيم»، وما رواه الثعلبي في تفسيره، ثم الواحدي عنه مسلسلاً إلى ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: قرأت على رسول الله ﷺ (أعوذ بالله السميع العليم)، فقال لي: «يا ابن أُمِّ عبد، قل: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، هكذا أقرأنيه جبريل عن القلم عن اللَّوح المحفوظ».

ثم في البدائع: ولا ينبغي أن يزيد عليه أن الله هو السميع العليم كما هو اختيارُ نافع والكسائي، وهو رواية حنبل عن أحمد ذكرَها في المغني؛ لأن هذه الزيادة من باب الثناء، وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء، ونقل مثله في النهاية عن المبسوطين.

نعم، لو ذكر السَّميع العليم بعد ذكر اسم الله كان حسناً؛ لحديث أبي سعيد الماضي. وعن حفصٍ من طريق هبيرة: «أعوذ بالله العظيم السميع العليم»، وكان هذا لإرادة الجمع بين جملة الألفاظ المرويّة فيه. وإذا ثبت حديث ابن مسعود، فهو متعين على غيره نصّاً، والله أعلم.

وَأَمَّا التَّعَوُّذُ، فَتَبَعٌ لِلثَّنَاءِ حَتَّى يَأْتِي بِهِ المُقْتَدِي، وَفِي العِيدَيْنِ يَأْتِي بِهِ قَبْلَ التَّكْبِيرَاتِ بَعْدَ الثَّنَاءِ.

[م] وَأَمَّا التَّعَوُّذُ، فَتَبَعٌ لِلثَّنَاءِ حَتَّى يَأْتِي بِهِ المُقْتَدِي، وَفِي العِيدَيْنِ يَأْتِي بِهِ قَبْلَ التَّكْبِيرَاتِ بَعْدَ الثَّنَاءِ.

[ش] اعلم أنه اختلف فيمن يسنّ له التعوذ، فالمشهور أنهم اتفقوا على أنه يُسنّ للإمام والمنفرد. واختلفوا في المقتدي، فقال أبو حنيفة ومحمَّد: لا يسنّ له. وقال أبو يوسف: يسنّ له. قال المشايخ: ومرجع الخلاف إلى أن التعوذ تبع للثناء أو القراءة، فقال: لا تبع للقراءة؛ لأنه شرع لها صيانةً عن وساوس الشيطان، فكان كالشّرط لها، وشرط الشيء تَبَع له. وقال أبو يوسف: تبع للثناء؛ لأنه شرعٌ بعده وهو من جنسه، وتبع الشيء كاسمه ما يتبعه.

وتظهر ثمرة هذا الاختلاف في ثلاث مسائل:

إحداها: أنه لا يأتي به المقتدي عندَهما؛ لأنه لا قراءة عليه، ويأتي به عنده لأنه يأتي بالثناء، فيأتي بما هو تَبَعٌ له.

ثانيها: أن الإمام يأتي بالتعوّذ بعد تكبيرات صلاة العيد في الركعة الأُولى عندَهما؛ لأن ذلك وقت القراءة، ويأتي به الإمام والمقتدي بعد الثناء قبل التكبيرات عنده؛ لكونه تبعً له.

ثالثها: أن المسبوق إذا شرع في صلاة الإمام، وأتى بالثناء لا يتعوّذ للحال، بل يتعوذ إذا قام إلى قضاء ما سبق به عندهما؛ لأن ذلك وقت القراءة، ويتعوّذ بعد الفراغ من الثناء عنده؛ لأنه تَبَعٌ له.

ثم هذا الخلاف محكيٌّ بينه وبينهما في الهداية، والكافي، ومحيط رضيّ الدين، والبدائع وغيرها، والمذكور في كثيرٍ من النسخ ـ كالمبسوط، والمنظومة وغير ما شرح من شروحها ـ: الخلاف بين أبي يوسف ومحمَّد من غير ذكر لأبي حنيفة. وذكر أبو البشر في رواية قول محمَّد مثل قول أبي يوسف، ونصَّ على أن الأصح قول أبي يوسف، ووافقه عليه في الخلاصة، ومشى عليه المصنف.

ثم في الخانية: وعند أبي يوسف يتعوذ المسبوق عند الدخول في الصلاة، وعند القراءة أيضاً. زاد في الخلاصة: وهذا استحباب.

تَنْبِيهٌ:

ثم قد عُرف مما قدَّمناه رواية معلى عن أبي يوسف المذكورة قريباً أن تقييد جواب هذه المسألة بالمشهور احترازاً عنها، فإنها ظاهرة في وجوب التعوذ على الإمام والمنفرد، وعدم استثنائه

وَالمَسْبُوقُ يَأْتِي بِالثَّنَاءِ إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ حَالَةَ المُخَافَتَةِ، ثُمَّ إِذَا قَامَ إِلَى قَضَاءِ مَا سَبَقَ يَأْتِي بِهِ أَيْضاً؛ ذَكَرَهُ فِي المُلْتَقطِ.

في حق المأموم.

ثم ما في نوادر معلى أيضاً: وسألت أبا يوسف عن الاستعاذة في الصّلاة للعيد؟ قال: يستعيذ بعد ما يستفتح الصلاة قبل التكبير، ثم يكبِّر ثم يقرأ؛ لأن التكبير من القراءة، انتهى.

يشير إلى أنه إنما شرع عنده تبعاً للقراءة لا تبعاً للثناء، فتأمَّله والله سبحانه أعلم.

[م] وَالمَسْبُوقُ يَأْتِي بِالثَّنَاءِ إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ حَالَةَ المُخَافَتَةِ، ثُمَّ إِذَا قَامَ إِلَى قَضَاءِ مَا سَبَقَ يَأْتِي بِهِ أَيْضاً؛ ذَكَرَهُ فِي المُلْتَقطِ.

[ش] لفظ الملتقط: إذا دخل في الصّلاة سبَّح، ثم إذا قام إلى القضاء سبَّح ثانياً. ومثله في تجنيسه بزيادة قوله في أوّله: وفي الكيسانيات وفي الملتقط أيضاً: فإن أدرك الإمام في القراءة جهراً لا يثني ويستمع، انتهى. فأُخِذَ منه أنّ المسبوق إذا أدرك الإمام في القيام مخافتاً في القراءة لكونه فيما بعد الأُولَيَيْن من صلاةٍ جهرية أو في صلاة سرِّية مطلقاً يأتي بالثناء كما هو أحد الأقوال فيه، وهو اختيار شيخ الإسلام جواهر زاده.

وظاهر قاضي خان في فتاويه اختياره أيضاً؛ لأنه ذكر مقصود بنفسه، والاشتغال به لا يفوت عليه واجباً؛ لأن الإنصات إنما يجب تبعاً للاستماع وهو مفقود في هذه الحالة.

فإنْ قيل: الإنصات فرض، وإن لم يوجد الاستماع حتى سقط عن المقتدي القراءة التي هي ركن في الصلاة لأجل الإنصات. أُجيب بالمنع، بل الإنصات إنما افترض حالة استماع القراءة لكون الاستماع لا يتحقق إلا به، فيصير فرضاً تبعاً له.

وأما في غير حالة استماع القراءة، فالإنصات إنما شُرِع سنّة تعظيماً لأمر القراءة بقدر الإمكان، لا سنّة مقصودة بنفسها، والثناء ذكر مقصود بنفسه، فكان مراعاتهم أهم من مراعاة الإنصات. وسقوط القراءة عن المقتدي ليس لمكان الإنصات، بل لأن قراءة الإمام جُعلت قراءةً له متى شارك الإمام في القيام الذي هو محلّ قراءة الإمام، ومن ثمة لو أدركه في الركوع صار مدركاً لتلك الركعة، وإن لم يوجد منه إنصات لقراءة الإمام وثناء الإمام لم يُجعل ثناءً للمقتدي، فإذا لم يُستغلّ به يفوته أصلاً، فكان إحرازه أوْلى.

ثم بعد أن أخذ المصنف ممّا حكيناه من الملتقط القول بمفهوم مخالفته منسوباً إليه كمله بما صرَّح به فيه من أن المسبوق يأتي بالثناء إذا قام إلى قضاء ما فاته، وهذه المسألة مذكورة في التتمة بلفظ: وعن أبي حنيفة، وأبي يوسف في المسبوق مطلقاً أنه يستفتح، ثم إذا قام إلى القضاء يستفتح

وَإِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ وَهُوَ يَجْهَرُ يَسْتَمِعُ وَيُنْصِتُ.

أيضاً، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا مخالف لما هو المشهور عنهما، فإنَّ المصرَّح به في محيط رضي الدين والبدائع وغيرهما أن المسبوق يستفتح عند أبي حنيفة وأبي يوسف فيما يقضي، وعند محمَّد: عقب تكبيرة الافتتاح فقط، بناءً على أن المسبوق عندهما مدرك مع الإمام أوّل صلاته حقيقة، وآخرها حكماً، وما يقتضيه آخر صلاته حقيقة وأوّلها حكماً. وعنده مدرك مع الإمام أولها حقيقة وحكماً، إلّا في حقّ القراءة وما يقتضيه آخرها حقيقةً وحكماً.

بل نقل القدوري عن ابن شجاع، أنه قال: إن فائدة الاختلاف بين أصحابنا في هذه المسألة تظهر في الاستفتاح كما ذكرنا، يعني لا غير. ومشى عليه رضي الدين في المحيط وغيره، وقد ظهر من هذا أن كوْن المسبوق يستفتح إذا دخل مع الإمام، وإذا قام إلى قضاء ما فاته كما هو غير ماشٍ على أصلها غير ماش على أصل محمَّد.

نعم، لو كانت العبارة مؤديه أن المسبوق لو أثنى لما دخل مع الإمام ثنى أيضاً إذا قام إلى قضاء ما فاته، لكنّ العبارة ليست بظاهرة في ذلك، بل ظاهره في طلب إتيانه بالثناء إذا دخل مع الإمام وإذا قام إلى قضاء ما فاته كما رأيت هذا.

وفي الذخيرة بعد أن ذكر أن الحكم فيما أدركه المسبوق، وما يقتضيه ما ذكرنا من قولهما من غير عَزْوٍ إليهما، ولا حكاية خلافٍ فيه، قال: وإذا كان ما أدرك أول صلاته حقيقةً وآخرها حكماً، وما يقتضي آخرها حقيقة وأولها حكماً؛ اعتبرنا الحقيقة فيما يقضي وفيما أدرك في حق الثناء، فقلنا: إن المسبوق يأتي بالثناء متى دخل مع الإمام في الصلاة حتى يقع الثناء في محله، وهو ما قبل أداء الأركان، واعتبرنا الحكم فيما أدرك وفيما يقضي في حق القنوت، فجعلنا ما أدرك آخر صلاته في حق القنوت حتى إنه إذا أتى بالقنوت فيما أدرك مع الإمام لا يأتي بالقنوت فيما يقضي كيلا يؤدي إلى تكرار القنوت الذي ليس هو بمشروع، واعتبرنا الحقيقة في حق القعدة فيما يقضي وفيما أدرك، فألزمناه القعدة متى فرغ من صلاته؛ لأن قعدة الختم ركن لا تجوز الصلاة بدونها، فألزمناه القعدة آخر الصلاة عملاً بالحقيقة ليخرج عن العهدة بيقين، انتهى.

فعلى هذا يكون الإتيان بالثناء في حالة الدخول لا غير بإجماعهم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **وَإِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ وَهُوَ يَجْهَرُ يَسْتَمِعُ وَيُنْصِتُ.**

[ش] ولا يشتغل بالثناء، وقد ذكرنا أنه المذكور في الملتقط، وفي الذخيرة: وإليه كان يميل الشيخ الإمام الجليل أبو بكر محمد بن الفضل، وهو الأصح؛ لأن الاشتغال به يفوت عليه الاستماع، وهو فرض مقصود بنفسه، والثناء سنّة، فكان ترك السنّة أوْلى من ترك الفرض.

وَقَالَ بَعْضُهُم: يَأْتِي بِالثَّنَاءِ عِنْدَ سَكْتَاتِ الإِمَامِ كَلِمَةً كَلِمَة.

وَعَنِ الفَقِيهِ أَبِي جَعْفَر: إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ فِي الفَاتِحَةِ يُثْنِي بِالاتِّفَاقِ.

وَفي الذَّخِيرَةِ: أَمَّا في صَلَاةِ الجُمُعَةِ أَوِ العِيدَيْنِ إِذَا كانَ بَعيداً مِنَ الإمامِ اخْتَلَفَ المُتَأَخِّرُونَ فِيهِ.

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُم: يَأْتِي بِالثَّنَاءِ عِنْدَ سَكْتَاتِ الإِمَامِ كَلِمَةً كَلِمَة.**

[ش] وفي الذخيرة والتتمة: حرفاً حرفاً، لا يمكنه بهذا الطريق إقامة هذه السنّة من غير أن يفوته فرض الاستماع، فيترجح على القيام بفرض الاستماع لا غير.

[م] **وَعَنِ الفَقِيهِ أَبِي جَعْفَر: إِذَا أَدْرَكَ الإِمَامَ فِي الفَاتِحَةِ يُثْنِي بِالاتِّفَاقِ.**

[ش] والذي في الذَّخيرة، وفي متفرقات الفقيه: إذا جاءَ المسبوق إلى الإمام، والإمام في الفاتحة في صلاةٍ لا يجهر فيها يُثني بالاتفاق، انتهى. فسقط من قلم المُصنّف ـ والله تعالى أعلم ـ لفظ: في صلاة لا يجهر فيها. ولا شكَّ أنه لا بدَّ منه، فإنه لو أدركه في الفاتحة في صلاة يجهر فيها، فالخلاف السابق جارٍ فيه قطعاً.

على أن في الذخيرة عقب هذا: وإذا خافت الإمام في السورة في صلاة يجهر فيها، قال أبو يوسف: يُثني. وقال محمَّد: لا يثني.

ونقل في أوائل الكلام على هذه المسألة أن القاضي الإمام أبا علي النَّسْفي كان يحكي عن أستاذه الإمام ـ يعني شمس الأئمة الحلواني ـ أنَّ المسبوق لا يأتي بالثناء؛ يعني فيما إذا أدركه في حالة القيام في الرّكعة الأولى، أو في الثانية. قال: وقال غيره من أصحابنا: يأتي. ورأيت عن ابن المبارك أنه لا يأتي به. وفي تتمَّة الفتاوى الصغرى: هل يأتي المقتدي بالثناء إذا أدرك الإمام في القيام؟ قال الكرخي: لا أحفظ رواية عن أصحابنا إلا أنني لا أثني ما لم يبتدىء الإمام بالقراءة. وقال بعضهم: إذا كانت لا يجهر فيها أثني، وإذا كان الإمام يأتي يقرأ بخلاف الجهر. وقال عيسى بن النضر: الصحيح عندي أن يثني، وإذا كان الإمام في القراءة والركوع ما لم يخف فوت الصلاة. وعن ابن المبارك: لا يأتي به. وعن الجَصَّاص: أنه يأتي به. ففسر الغير المذكور في الذخيرة بالشيخ الإمام أبي بكر الرازي المعروف بالجصّاص.

[م] **وَفي الذَّخِيرَةِ: أَمَّا في صَلَاةِ الجُمُعَةِ أَوِ العِيدَيْنِ إِذَا كانَ بَعيداً مِنَ الإمامِ اخْتَلَفَ المُتَأَخِّرُونَ فِيهِ.**

[ش] هذا معنى ما فيها إجمالاً، وإلّا فلفظها: وفي صلاة العيد والجمعة إذا كان المسبوق بعيداً من الإمام لا يسمع قراءته، هل يُثني بعد تكبيرة الافتتاح؟

وَإِنْ أَدْرَكَ الإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ يَتَحَرَّى إِنْ كانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّه لَوْ أَتَى بِهِ أَدْرَكَ الإِمَامَ في شَيْءٍ مِنَ الرُّكُوعِ يَأْتي بِهِ قَائِماً، وَإِلَّا يَرْكَعُ وَيُتَابِعُ الإِمَامَ، ....

قال الفُضَلِي: لا يثني؛ لأنه على غير يقين أنه يقرأ، فدخل تحت قوله: فاستمعوا. وقال الإمام أبو محمَّد عبد الله بن الفضل: يُثني؛ لأنه لا يستمع، فصارَ كما لو أدرَكَ الإمام في الأولتين في صلاة لا يجهر فيها، فهناك يُثني. وإن تيقَّن أنّ الإمام في القراءة كذا هنا، انتهى.

وهذا أوجه، وأحسن هذا كله إذا أدرك الإمام في حالة القيام.

[م] وَإِنْ أَدْرَكَ الإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ يَتَحَرَّى إِنْ كانَ أَكْبَرُ رَأْيِهِ أَنَّه لَوْ أَتَى بِهِ أَدْرَكَ الإِمَامَ في شَيْءٍ مِنَ الرُّكُوعِ يَأْتي بِهِ قَائِماً.

[ش] ثم يدركه في الركوع؛ لأن الموضع الذي أدرك الإمام فيه ليس بموضع لقراءة الإمام، وإتيانه بالثناء لا يؤدّي إلى تفويت هذه الركعة إذا كان يُدركه في ركوعها، فقد أمكنه إدراك الأمرين، فلا يترك واحداً منهما.

[م] وَإِلَّا يَرْكَعُ وَيُتَابِعُ الإِمَامَ.

[ش] أي: وإنْ كان أكبر رأيه أنه لو اشتغل بالثناء لا يدرك الإمام في شيءٍ منَ الركوع لا يأتي به، بل يتابع الإمام في الركوع؛ لأنه لو أتى بالثناء فاتَته الرّكعة مع الإمام، وإدراك الركعة معه أهم من إتيانه بالثناء.

فإن قيل: الركعة لو فاتته لفاتته إلى خلف، فإنها تقضى بعد فراغ الإمام من الصَّلاة والثناء يفوتُه أصلاً، فإنه لا يأتي به بعد ذلك. فلا جرم أن ذهب بعضهم إلى أنه يثني. وإن خاف أن يفوته الركوع على ما حكاه المحبوبي، قلنا: الركعة إن كانت تفوته إلى خلف فسنّة الجماعة فيها تفوته أصلاً لا إلى خلف ومراعاة سنّة الجماعة أوْلى من مراعاة سنّة الثناء. ألا ترى أنه يترك سنّة الفجر إذا خاف أنه لا يدرك ثانية فرضه مع الإمام إذا اشتغل بها، مع أن لِسنَّة الفجر من الوكادة ما ليس لغيرها من السنن، وما ذاك إلا لما ذكرنا من أن سنّة الجماعة آكد، فكانت إقامتها أوْلى، فكذا هنا؛ بل بطريق أوْلى.

تتميم:

ولا يأتي بالثناء في الركوع لأنه سنّة كتسبيحاته، إلا أنها سنّة في محلها، وهو في هذه الحالة سنّة في غير محلها، فكان الإتيان بها أوْلى.

وعن محمَّد بن سلمة أنه يأتي به في الرّكوع في هذه الصورة، والأول أوجه كما هُو ظاهر. وهذا بخلاف تكبيرات العيد، حيث يأتي بها في الركوع إذا خاف فوت الركوع، لا إن أتى بها قائماً لأنها واجبة.

وَكَذَا لَوْ أَدْرَكَ السَّجْدَةَ الأُولَى، وَلَا يَأْتِي بِالرُّكُوعِ.

وَلَا يَكُونُ مُدْرِكاً لِتِلْكَ الرَّكْعَةِ مَا لَمْ يُشَارِكْ الإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ كُلّه أَوْ مِقْدَارَ تَسْبِيحَةٍ. وَفِي الذَّخِيرَةِ: إِنْ سَوَّى ظَهْرَهُ فِي الرُّكُوعِ صَارَ مُدْرِكاً؛ قَدِرَ عَلَى التَّسْبِيحِ أَوْ لَمْ يَقْدِرْ.

[م] وَكَذَا لَوْ أَدْرَكَ السَّجْدَةَ الأُولَى.

[ش] يعني: يُكبِّر تكبيرة الافتتاح قائماً، ويأتي بالثناء إن كان أكبر رأيه أنه لو أتى به يُدرك الإمام في هذه السجدة، وكذا إذا أدركه بعد ما رفع رأسه من الركوع يكبّر تكبيرة الافتتاح قائماً، ويأتي بالثناء إن كان أكثر رأيه أنه لو أتى بالثناء يدرك الإمام في السجدة، وكذا إذا أدركه بعدما رفع رأسه من السجدة الأولى يكبِّر تكبيرة الافتتاح قائماً، ويأتي بالثناء إن كان أكْبر رأيه أنه يُدرك الإمام في السجدة الثانية، ثم يسجد، كذا في الذخيرة.

وظاهره يشير إلى أنه إن كان أكثر رأيه أنه لا يدركه في السجدة الأولى في الفصلين ولا يدركه في السجدة الثانية في الفصل الثالث أنه يترك الثناء ويدركه في تلك السجدة، وفيه نظرٌ ظاهر؛ فلا جرم أنَّ في التتمّة والخانية: وإن أدركه في السجود يكبّر للافتتاح، ثم للانحطاط، ثم يسجد.

ثم في نوادر المُعلى: ورأيت أبا يوسف جاء إلى الإمام وهو ساجد، فكبَّر وخرَّ ليسجد فرفع الإمام رأسه قبل أن يسجد، فمضى في صلاته ولم يسجد تلك السجدة.

[م] وَلَا يَأْتِي بِالرُّكُوعِ.

[ش] في هذه الصورة، وكذا في صورة ما إذا أدركه بعدما رفع رأسه من الركوع قبل أن يسجد لأنه انفراد عن الإمام بعد الاقتداء به بمجرد زيادة فيها مخالفة الإمام مع عدم اعتدادها، وإن كانت غير مفسدة لصلاته؛ لأن زيادة ركوع بانفراده غير مفسد لها. بخلاف ما لو أدركه في السجدة الثانية، فكبَّر ثم أتى بالركوع والسجدتين، حيث تفسد صلاته لأنه صار منفرداً بركعة تامّة بعد ما شرع في صلاة الإمام، كما سبق بيانه.

[م] **وَلَا يَكُونُ مُدْرِكاً لِتِلْكَ الرَّكْعَةِ مَا لَمْ يُشَارِكْ الإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ كُلّه أَوْ مِقْدَارَ تَسْبِيحَةٍ. وَفِي الذَّخِيرَةِ: إِنْ سَوَّى ظَهْرَهُ فِي الرُّكُوعِ صَارَ مُدْرِكاً؛ قَدِرَ عَلَى التَّسْبِيحِ أَوْ لَمْ يَقْدِرْ.**

[ش] وتمامه: وإن لم يقدر على تسوية الظهر في الركوع حتى رفع الإمام رأسه من الركوع فاتته الركعة، انتهى.

والحاصل: أنه إذا أدرك الإمام في الركوع، فقد أدرك تلك الركعة معه، وإلا فلا. ففي سنن أبي داود، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا جئتم إلى الصلاة ونحن سجود، فاسجدوا ولا

وَإِنْ أَدْرَكَ فِي القَعْدَةِ يُكَبِّرُ وَيَقْعُدُ.

تعدُّوها شيئاً، ومَنْ أَدْرَكَ الركعة فقد أدرك الصَّلاة». وروى الترمذي عن عليٍّ ومعاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قالا: قال رسول الله ﷺ: «إذا أَتى أحدكم الصَّلاة والإمامُ على حالِه، فليصنع كما يصنعُ الإمامَ»، ثم قال: هذا حديث غريب لا نعلم أحداً أسنده إلا ما رُوي من هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم. قالوا: إذا جاء الرجل والإمام ساجد، فليسجد ولا تجزئه تلك الركعة إذا فاته الركوع مع الإمام. واختار عبد الله بن المبارك أن يسجد مع الإمام، وذكر عن بعضهم، فقال: لعلّه لا يرفع رأسه عن تلك السَّجدة؛ يعني: حتى يُغفر له، انتهى.

وإنما الكلام فيما تتحقق به كون المقتي مدركاً للركوع مع الإمام حتى يكون مدركاً لتلك الركعة معه، فلا خفاء في كونه مدركاً للركعة مع الإمام بعد دخوله في صلاته مقتدياً به إذا شاركه في جميع ركوعها، وكذا إذا شاركه في مقدار تسبيحة من ركوعها. لكن يظهر له على قول أبي مطيع يتعين عليه استمراره بعد الإمام راكعاً حتى يأتي بتمام ثلاث تسبيحات، وعلى قول أبي يوسف بناءً على أن حدَّ الطمأنينة عنده مقدار ثلاث تسبيحات يجب أن يمكث مقدار ذلك راكعاً، وكذا الكلام فيما نقله المصنف من الذخيرة، إلا أن ما فيها من الشقّ الثاني الذي ذكرناه مشكل بعد القول بأن ركنيَّة الركوع متعلقة بأدنى ما ينطلق عليه اسم الركوع عند أبي حنيفة ومحمَّد، بل ينبغي أن يكون مدركاً لتلك الركعة على قول الكل.

أمَّا عندهما، فظاهر. وأما عند أبي يوسف، فكذلك لأنه وإن كانت الطمأنينة عنده فرضاً، فالظاهر أن إدراك ذلك مع الإمام ليس بشرط في كونه مدركاً لتلك الركعة على قول؛ لأنَّ الاقتداء يحصل بمطلق المشاركة في جزءٍ من الصلاة. وقد وُجدت هنا في الطرف الآخر من الركوع، فيُثبت له حكم جميعه، وإلَّا لم يكن مدركاً له فيه أصلاً، والمفروض خلافه.

وحَكَم المشايخ رحمهم الله فيما إذا سبق المقتدي الإمام بالركوع ثم أدركه الإمام فيه بإجزاء ذلك الركوع للمقتدي عند علمائنا الثلاثة كما تقدَّم شاهد بهذا، فلا جرم أنّ في الحاوي القدسي: وإذا حنى ظهره قبل أن يرفع الإمام رأسه من الركوع، فقد أدرك الركعة وما بعده لا يكون مدركاً لها.

وفي جامع التمرتاشي: وذكر الجلابي في صلاته: أدرك الإمام في ركوعه فكبَّر قائماً ثم شرع في الانحطاط وشرع الإمام في الرَّفع؛ اعتدَّ بها. وقيل: إنْ شاركه في الرفع يُعتدُّ بها إذا وُجِدَت المشاركة قبل أن يستقيم قائماً، وإنْ قلَّ على ما هُو الأصح. ويظهر أن الأوجه ما في الحاوي.

[م] **وَإِنْ أَدْرَكَ فِي القَعْدَةِ يُكَبِّرُ وَيَقْعُدُ.**

[ش] أي: وإنْ أدركه في القعدة الأخيرة يكبّر تكبيرة الإحرام قائماً ثم يقعد، كذا في الذخيرة.

وَقَالَ بَعْضُهُم: يَأْتِي بِالثَّنَاءِ ثُمَّ يَقْعُدُ، وَلَا يَتَعَوَّذُ إِلَّا بَعْدَ الثَّنَاءِ، ....

والأَوْلى أن يقال: ثم يكبّر للقعود ـ كما في التتمة ـ أو للانحطاط ـ كما في محيط رضي الدين ـ ويقعد.

ثم ظاهر هذا أنه لا يأتي بالثناء قبل القعود، وهو قول بعضهم.

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُم: يَأْتِي بِالثَّنَاءِ ثُمَّ يَقْعُدُ.**

[ش] وعلى هذا مشى قاضي خان، والقولان حكاهما البقّالي في صلاته. وعلى قياس مَنْ فَصَل في الركوع والسجود التفصيل الماضي أن يفصل ذلك هنا.

وظاهر حديث الترمذي يفيد المتابعة مطلقاً، ويتابعه في التشهد بلا خلاف. قال في المحيط: لأنه مشروع في وسط الصَّلاة، انتهى.

وهل يأتي بالدعوات المشروعة بعد الفراغ منه؟ فقال جماعة منهم الكرخي، وجواهر زاده: لا يأتي؛ لأن الدعاء مشروع في آخر الصلاة، لا في وسطها.

ثم اختلف هؤلاء فيما بينهم ماذا يصنع؟ فعن هشام، وهو قول شجاع: يكرر التشهد؛ لأن القعدة شُرعت محلاً له. وقيل: يصلّي على النبيّ ﷺ. وعن محمَّد أنه يدعو بالدعوات المذكورات في القرآن بين أن يصلي على النبيّ ﷺ. وقال آخرون: يأتي بالدعوات المشروعة، منهم عبد الله بن الفضل الخيزاخزي وشمس الأئمة السرخسي، وهكذا رواه أبو عبد الله بن محمَّد بن شجاع الثلجي، عن أبي حنيفة؛ لأن المصلي إنما لا يشتغل بالدعاء في وسط الصلاة لما فيه من تأخير الأركان، وهذا المعنى غير موجود هنا؛ لأنه لا يقوم لأدائها إلا بعد سلام الإمام.

تَنْبِيهٌ:

ويظهر أن الحكم فيما لو أدركه في القعدة الأخيرة.

ثم اعلم أن كلاً من التفصيل الماضي في الإتيان به وعدمه، ومن إطلاقه أنه يأتي به مطلقاً إنما يتمشى على قولهم على ما قدَّمناه من الذخيرة، فأما على ما هو المشهور، فإنه يتمشى على قول محمَّد. أمَّا على قولهما، فإنما يتأتى في حق غير المسبوق إذا أدركه في القيام أو في الركوع، فتنبَّه له.

[م] **وَلَا يَتَعَوَّذُ إِلَّا بَعْدَ الثَّنَاءِ.**

[ش] قبل القراءة، سواء قلنا: أنه تبع للثناء أو للقراءة.

ومقتضى هذا أنه لو تعوّذ هذا قبل الثناء تعوّذ بعده لعدم وقوع التعوذ الأول في محله، ولو افتتح

ثُمَّ يُسَمِّي، ....

الصَّلاة ونسي التعوّذ حتى قرأ الفاتحة لا يتعوّذ بعد ذلك لفوات محلّه. لكن في شرح الزاهدي: وإنْ كبّر وتعوّذ ومجّد ثم سمّى لا يتعوذ، وكذا إن كبّر وسمّى ثم مجّد. وقيل: يجب، انتهى.

ولا يخفى أن ما ذكرنا أنه مقتضى ما في الكتاب أوجه.

[م] ثُمَّ يُسَمِّي.

[ش] أي: بعد التعوذ قبل القراءة لا قبله ولا بعدها، حتى لو سمّى قبل التعوذ أعادها لعدم وقوعها في محلها، ولو نسيها حين فرغ من الفاتحة لا يسمّي لأجلها لفوات محلها.

ثم من المعلوم أن المراد بالتسمية أن يقول: بِسْمِ الله الرَّحمن الرَّحيم. ثم المشهور عن أصحابنا أنها ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها، بل هي آية من القرآن مستقلة نزلت للفصل بين السور، فإنَّ قراءتها في أوّل الفاتحة سنّة، والسنّة فيها الإخفاء مطلقاً.

وذهب مالك إلى أنها ليست من القرآن في غير سورة النمل، وأما فيها فهي بعض آية، وأنَّ ذِكرها في أول الفاتحة في الفريضة مكروه ـ على ما في المدوّنة ـ مباح ـ على ما في مبسوطهم ـ وفي النافلة له أن يبسمل كما له أن يتعوَّذ.

وذهب الشافعي إلى أنها آية من أول كل سورة ما خلا براءة، فيفترض عليه قراءتها في أوّل الفاتحة يجهر بها إذا جهر بها، ويخافت بها إذا خافت بها.

وذهب أحمد في المشهور عنه إلى ما هو المشهور عن أصحابنا، وعنه أنها ليست من القرآن كقول مالك، وعنه أنها آية من الفاتحة دون غيرها، وسوق الحجج لهذه الأقوال مع ما يتبعها من الترجيح مما يطول، وغير هذا الكتاب أَلْيَق، غير أنه لا بأس أن يذكر شيئاً ممّا يخص المذهب، فرَوَى أبو داود عن ابن عباس، قال: كان النبيّ ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾. وفي رواية الحاكم: لا يعرفُ انقضاء السورة، وقال: صحيح على شرط الشيخين. وأخرج مسلم في صحيحه وغيره ـ واللفظ لمسلم ـ عن أبي هريرة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «قال الله عَزَّوَجَلَّ: قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل؛ فإذا قال العبد: الحمدُ لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي. وإذا قال الرحمٰن الرحيم، قال الله: أثنى عليَّ عبدي. وإذا قال: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] قال: مجّدني عبدي ـ وقال مرة: ـ فوّض إليَّ عبدي. فإذا قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. فإذا قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7] قال: هذا لعبدي، ولعبدي ما سأل»، فقوله: «قسمتُ الصلاة» يعني بدليل تفسيرها به،

فَيَأْتي بِها في كُلِّ رَكْعَةٍ احْتِياطاً لأنَّ أَكْثَرَ المَشايِخِ عَلى هَذا.

وقد يسمّي القراءة صلاةً لكونها جزءاً خطيراً من أجزائها، والاستدلال به من أوجه:

منها: أنه لم يذكر البسملة أصلاً، فلا جرم أن قال عبد البرّ: هذا حديث رفع الإشكال في سقوط ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ من الفاتحة.

ومنها: أنه جعل النصف ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، فيكون ثلاث آيات لله تعالى، وثلاث آيات للعبد، وآية بينهما. وفي جعل البسملة منها إبطال هذه القسمة، فيكون هذا الجعل مردود العبد ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾، فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل، وهو جمع فيقتضي ثلاث آيات كما هو أقلّ وهو مطلوب، وتقدَّم حديث أنس وهو حجّة في ذلك بسائر ألفاظه.

وعن أبي هريرة، أن النبيَّ ﷺ قال: «إن سورةً من القرآن شفعت لرجل حتى غفر له، وهي ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: 1]» أخرجه أحمد، وأصحابُ السنن، وابن حبان في صحيحه، وحسَّنه الترمذي، وصحَّحه الحاكم.

[م] فَيَأْتي بِها في كُلِّ رَكْعَةٍ احْتِياطاً لأنَّ أَكْثَرَ المَشايِخِ عَلى هَذا.

[ش] اعلم أن في روايةٍ عن أبي حنيفة: لا يأتي بالتسمية إلا في الركعة الأولى عند إرادة قراءة الفاتحة، لأنها ليست من الفاتحة، وإنما يفتتح القراءة بها تبرّكاً، وذلك مختص بالركعة الأولى.

وفي روايةٍ أخرى عنه: أنه يأتي بها في الفاتحة في كل ركعة، قال في الكافي وغيره: وهو قول أبي يوسف ومحمَّد، وهو أقرب إلى الاحتياط لاختلاف العلماء والآثار في كونها آية من الفاتحة، وعليه إعادة الفاتحة في كل ركعة، فيعيد التسمية ليكون أبعد عنِ الخلاف.

وفي شرح الزاهدي: والأحسنُ أن يسمِّيَ في أول الفاتحة في كل ركعة في قول أصحابنا كلهم لا يختلف الرواية عنهم، ومَن قال مرة فقد غلط. زاد في القنية: على أصحابنا غلطاً فاحشاً عرفه من تأمَّل كتبهم والرِّوايات عنهم ـ يرجع الكلام إلى ما في شرحه ـ إنما الاختلاف في وجوبها، فعندهما يجب في الثانية والأولى. وفي رواية هشام والمعلى عن أبي حنيفة: أنه لا يجب إلا مرّة، ثم قال المحسن: والصحيح هو الوجوب في كل ركعة. ولفظه في القنية، لكن الخلاف في الوجوب، فعندهما أنه يجب التسمية في الثانية كوجوبها في الأولى، وهي رواية المعلّى عن أبي حنيفة.

وأمّا روايتهما ورواية الحسن، فلا تجب إلا عند الافتتاح وإن قرأها في غيرها فحسن، والصحيح أنه يجب التسمية في الثانية كل ركعة، انتهى. وهو متجه نظراً إلى ما في البدائع: وروى المعلى عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة أنه يأتي بها في كل ركعة، وهو قول أبي يوسف ومحمَّد؛

أَمَّا الإمامُ إذا جَهَرَ لَا يَأْتِي بِهَا، وَإِذَا خَافَتَ يَأْتي بِهَا.

لأن التسمية إن لم تُجعل من الفاتحة قطعاً بخبر الواحد، لكن خبر الواحد يوجب العمل، فصارت من الفاتحة عملاً، فمتى لزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطاً، لكن المشهور عن أهل المذهب أنها سنّة كما مشى عليه في الكافي.

ثم قد رأيت ما بين ما ذكره الزاهدي عن المعلى في كتابه من التناقض، وأنّ عبارته على ما في البدائع ليست بصريحة في الوجوب، لا سيما ولفظ الذخيرة: وروى المعلى عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة: إذا قرأها مع كل سورة فحسن. وكذا فيها: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يقرأ عند الفاتحة في كُلِّ ركعةٍ، وإنْ قرأ عند السورة فَحَسَنٌ، انتهى.

غير أنه لما كان كثيراً ما يخرج الأمر بالشيء على سبيل الإيجاب له في صورة الخبرية تأكيداً لطلبه، ولا سيما في كلام المجتهدين جرى الزاهدي في هذه على هذه الجادة بمساعدة الوجه، حتى قال في آخر باب السَّهو من القِنْية: سها عن التسمية قبل الفاتحة يلزمه السهو، وإن كان قد نقل فيه أيضاً أنه لا يتعلق السَّهو بترك الاستفتاح والتعوُّذ والتسمية، كما هو المشهور.

ثم قد ظهر أن توجيه الاحتياط بما ذكره في البدائع أوْلى مما وجهه به المصنف بقوله: لأن أكثر المشايخ على هذا.

فإن قلت: على أن في هذا نظراً، بل الظاهر أن يقول: لأن كافَّة المشايخ على هذا لما تقدَّم عن الزاهدي، ولما في النهاية عن أبي عليّ الدقاق أنه يأتي بها في كل ركعة، قال: وهو قول أصحابنا.

قلت: ليس كذلك، فإنَّ الظاهر أنّ المراد بأصحابنا الصَّدر الأول مِنْ أهل المذهب. ثم في الذخيرة: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: المصلِّي يسمي في أوَّل صلاته ثم لا يعيد، وإليه مال الفقيه أبو جعفر، انتهى. فليس كافَّة المشايخ على ذلك.

[م] **أمَّا الإمامُ إذا جَهَرَ لَا يَأْتِي بِهَا.**

[ش] وهذا غلط، بل يأتي بها سرّاً قبل الفاتحة في الركعة الأُولى باتفاق الروايات، وإنّما الخلاف فيما عَداها. اللهمَّ إلا أن يريد: لا يأتي بها جهراً، وحينئذٍ لا بُدَّ مِن التنصيص عليه. وعليه حينئذ أن يقال: لا وجه لتخصيص الإمام، فإنّ المنفرد كذلك.

ثم يؤيّد الأول قوله:

[م] **وَإِذَا خَافَتَ يَأْتي بِهَا.**

[ش] فإنَّ هذه المقاسمة تفيد أن الحكم لها في حالة الجهر بالقراءة عدم ذكرها أصلاً؛ لا جهراً ولا سراً.

وَأَمَّا التَّسْمِيَةُ عِنْدَ ابْتِدَاءِ السُّورَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: لَا يَأْتِي بِهَا.

وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ: يَأْتِي بِهَا إِذَا خَافَتَ، ....

[م] وَأَمَّا التَّسْمِيَةُ عِنْدَ ابْتِدَاءِ السُّورَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ: لَا يَأْتِي بِهَا.

[ش] وذكر في البدائع ومحيط رضي الدين: أبا يوسف معه.

[م] وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ: يَأْتِي بِهَا إِذَا خَافَتَ.

[ش] بالقراءة، إلا إذا جهر بها. قال في المحيط: لأنّ كتابتَها بقلم الوحي على رأس كل سورة يوجب أنها منها، وإفرادها سخط على حِدَة يمنع فألحقناها بالسورة في حق القراءة احتياطاً، إلا أنه إذا جهر بالقراءة لم يذكرها لئلا يختلف نظم قرّائها بإخفائها. وفي البدائع والصحيح: قولهما: لأن احتمال كونها من السورة منقطع بإجماع السَّلف، وفي أنّها ليست من الفاتحة لا إجماع، فبقي الاحتمال، فوجب العمل به في حق القراءة احتياطاً.

ولكن لا يعتبر هذا الاحتمال في حق الجهر، لأن المخافتة أصل في الأذكار والجهر بها بدعة في الأصل، فإذا احتمل أنها ذكر في هذه الحالة، واحتمل أنها مِنَ الفاتحة كانت المخافتة أبعد عن البدعة، فكانت أحقّ.

قلت: وظاهر ما قدَّمناه من الذخيرة أن عند أبي حنيفة أنه إن أتى بها في ابتداء كل سورة في الصَّلاة كان حسناً، سواء كانت تلك السورة مقروءة سراً أو جهراً. وفي شرح الزاهدي: وعن أبي حنيفة أن التسمية حسن بين السورتين، انتهى. وهو أوْلى فيما يظهر لشبهة الاختلاف في كونها آية من كل سورة.

وإن كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة الناشئة من الاختلاف في كونها آية مِنَ الفاتحة، ولما ذكرنا عن المحيط من كتابتِها بقلم الوحي على رأس كل سورة، فدعوى انقطاع احتمال كونها من السورة بإجماع السلف كما ذكره صاحب البدائع ممَّا يمنع، وترك قراءتها خفية بين السورتين لما ذكر لمحمَّد لا يقوى ولا يرجح جانب تركها على فعلها خفية. على أن ظاهر البدائع: إنَّ عن محمَّد روايتين: ظاهر الرواية عنه أنه يأتي بها مطلقاً خفية، والرواية الأخرى التفصيل المذكور، فإنّ فيها: وقال محمَّد: يأتي بها احتياطاً كما في أول الفاتحة، ثم ساق ما ذكرناه آنفاً. ثم قال: ورُوي عن محمَّد: أنه إذا كان يخفي بالقراءة يأتي بالتسمية بين الفاتحة والسورة لأنه أقرب إلى متابعة المصحف، وإذا كان يجهر بها لا يأتي لأنه لو فعل لأخفى بها فيكون سكتة له في وسط القراءة، وذلك غير مشروع، انتهى.

ثُمَّ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ.

وَإِذَا قَالَ الإِمَامُ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، قَالَ: آمِين.

وَالمُؤْتَمُّ يَقُولَها، وَيُخْفُونَها ....

نعم، ما في القنية من أنه يجب سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة غير متجه كما هُوَ غيرُ خافٍ بقليل تأمّل.

[م] ثُمَّ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ.

[ش] لما تقدَّم من أنّ قراءتها واجبٌ مِنَ الواجبات وبينّا وجهه ثمّة.

[م] وَإِذَا قَالَ الإِمَامُ: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، قَالَ: آمِين.

[ش] في ظاهر الرواية: روى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يأتي بآمين. ذكره في الذخيرة، وكأنه لما صحَّ عنهﷺ أنه قال: «وإذا قال الإمام: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، فقولوا: آمين»، فإنَّ ظاهره أن هذه القسمة تدلّ على أن الإمام لا يقوله. والصحيح الذي عليه جمهور أهل العلم ـ منهم الشافعي وأحمد ـ الأول ـ وبه قال مالك ـ إذا أسرَّ، وكذا إذا جهر في رواية المدنيين. وأمّا في رواية المصريين، فلا يؤمِّن، وهي هنا المشهورة عندهم. ومن الأدلَّة للجمهور ما في مصنف عبد الرزاق، وسنن النسائي، وصحيح ابن حبان، عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا قال الإمام ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾، فقولوا: آمين، فإن الإمام يقول: آمين، فمَنْ وافق تأمينه تأمين الملائكة غُفِر له ما تقدَّم مِن ذنبه» إلى غير ذلك.

[م] وَالمُؤْتَمُّ يَقُولَها.

[ش] أي: يقول هذه الكلمة، أعني: آمين أيضاً، فردَّ الضمير إلى آمين مؤنثاً باعتبار الكلمة. وكذا يقول المنفرد آمين أيضاً، ففي الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا أَمَّنَ الإمام فأَمِّنوا، فإنه مَنْ وافق تأمينه تأمين الملائكة غُفِرَ له ما تقدَّم مِنْ ذنبه». وفي رواية لمسلم: «إذا قال أحدكم في الصلاة آمين»... الحديث، قال عبد الحقّ: في هذه الرواية اندراج المنفرد بخلاف غيرها.

[م] وَيُخْفُونَها.

[ش] أي: ويُخفي المؤمِّنُون آمين، سواءٌ كانت الصلاة جهريّة أو سرِّية، وسواء كان المؤمِّن إماماً أو غيره، هذا هو السنَّة عند أصحابنا، وبه قالت المالكية، وفي قول عندهم: يجهر الإمام في الجهر به، وعند الشافعي: إن كانَت جهرية جهر به الإمام بلا خلاف، والمنفرد على المعروف، والمأموم في أحد قوليه. ونصَّ النووي على أنه الأظهر: وإن كانت سريّة أسرُّوا كلهم، وبه قال

ثُمَّ يَضُمُّ سُورَةً أَوْ ثَلَاثَ آيَاتٍ، ....

أحمد. وقد وردَ في السنّة ما يشهدُ لكل من المذهبين. ورجح مشايخَنا ما للمذهب بما لا يعرى عن شيء لمتأمّله.

فلا جرم أن قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو كان إلى شيءٍ لوفقت بأن رواية الخفض يرادُ بها عدم القرع العنيف، ورواية الجهر بمعنى قولها في زبر الصوت وذيله يدلّ على هذا ما في ابن ماجه: كانﷺ إذا تلا ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ قال: آمين، حتى يسمع من الصفّ الأول، فيرتج بها المسجد، وارتجاجه إذا قيل في اليمّ فإنه الذي يحصل عنه دويّ كما يشاهَد في المساجد، بخلاف ما إذا كان بقرعٍ.

وعلى هذا، فينبغي أن يقال على هذا الوجه: لا يقرع كما يفعله بعضهم، انتهى. إلا أن هذا لا يعرى عن بعض شيءٍ أيضاً نظراً إلى ما عن أبي هريرة، قال: كان رسول اللهﷺ إذا فرغ من قراءة أُم القرآن رفع صوته وقال: «آمين» أخرجه الدارقطني، وقال: إسناده حسن، وصحَّحه ابن حبان والحاكم. وما عن أُم الحصين عن أُمه أنها صلَّت خلف رسول اللهﷺ، فلما قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ قال: «آمين»، قالت: فسمعته وهي في صف النساء، أخرجه إسحاق.

ثم عن الجمهور: أن معنى آمين: استحبَّ. وروى الثعلبي عن ابن عباس، قال: سألت رسول اللهﷺ عن معنى (آمين)، فقال: «أفعل»، وفيه لغات: مدّ الهمز وتخفيف الميم، وهي أفصحها، وقصرها وتخفيف الميم. ونقل القاضي عياض وغيره عن ثعلب إنكار القصر إلا في الشعر، والصحيح جوازه مطلقاً كما ذكره غير واحد، ومدّها مع الإمالة وتخفيف الميم، وهذه حكاها الواحدي عن حمزة والكسائي. ومدّها وتشديد الميم، وهي منكرة، نصَّ جماعة منهم ابن السِّكِّيت على أنها من لحن العوامّ.

فلا جرم أنْ قال غير واحد من مشايخنا: أنها خطأ، واختلفوا في فساد الصلاة بها، ففي التجنيس وشرح الزاهدي: تفسد. وفي شرح شيخنا: وقيل عندهما: لا تفسد، وعليه الفتوى. قال الحلواني: لهُ وجه معناه: ندعوك قاصدين إجابتك؛ لأن معنى آمين: قاصدين، انتهى. وصححه النووي خلافاً للمتولي من الشافعية.

وقصرها وتشديد الميم، حكاها بعضهم عن ابن الأنباري، واستُضعفت. ويظهر أن الأشبه فساد الصَّلاة بها، والله سبحانه أعلم.

[م] ثُمَّ يَضُمُّ سُورَةً أَوْ ثَلَاثَ آيَاتٍ.

[ش] إلى الفاتحة لما تقدَّم أنه واجب من الواجبات، وبينَّا وجهه وما ظَهَرَ لنا فيه من البحث، فراجعه ثمة.

فَإِنْ قَرَأَ آيَةً أَوْ آيَتَيْنِ لَمْ يَخْرُجْ عَنْ حَدِّ الكَرَاهَةِ.

وَإِنْ قَرَأَ ثَلَاثُ آيَاتٍ خَرَجَ عَنِ الكَرَاهَةِ وَلَمْ يَدْخُلْ الِاسْتِحْبَابُ؛ لأَنَّ الوَاجِبَ ضَمّ سُورَةٍ أَوِ الآيَاتِ إِلَيْهَا.

[م] فَإِنْ قَرَأَ آيَةً أَوْ آيَتَيْنِ لَمْ يَخْرُجْ عَنْ حَدِّ الكَرَاهَةِ.

[ش] ذكره في البدائع وشرح الزاهدي.

[م] وَإِنْ قَرَأَ ثَلَاثُ آيَاتٍ خَرَجَ عَنِ الكَرَاهَةِ وَلَمْ يَدْخُلْ الِاسْتِحْبَابُ؛ لأَنَّ الوَاجِبَ ضَمّ سُورَةٍ أَوِ الآيَاتِ إِلَيْهَا.

[ش] أي: إلى الفاتحة، والمستحب زيادة على ذلك كما سيأتي، فوجد الواجب ولم يوجد المستحب. ثم هذا ما ذكره من أنه يخرج عن حدّ الكراهة بضمّ ثلاث آيات إلى الفاتحة مذكور في غير موضع، منه التحفة والبدائع.

وأمّا قوله: (ولم يدخل تحت الاستحباب) فهو لازم، فَهو مُستفاد من كلامهم. وفي البدائع في توجيه هذا المذكور فيها لما رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها، وأقصر السور ثلاث آيات»، ولم يرد به نفي الجواز، بل نفى الكمال وآداء الكمال على وجه النقصان مكروه، انتهى.

قلت: أخرج هذا الحديث بهذا اللفظ ابن عدي، إلا أنه قال: والسورة مكان وسورةٍ معها، وفي رواية له: «وسورة في فريضةٍ وغيرها»، وقدَّمناه من روايةِ أبي حنيفة، والترمذي، وابن ماجه مع بيان ألفاظهم. وأن ابن عدي روى عن ابن عمر مرفوعاً: «لا تجزىء المكتوبة إلا بفاتحة الكتاب، وثلاث آياتٍ فصاعداً» في شرح كون ضم السورة أو ثلاث آيات إلى الفاتحة واجباً من واجبات الصلاة. وحديث ابن عمر هذا نصّ في كون ثلاث آيات قائمة مقام السورة، فيكون المعنى المذكور في ذلك علاوة.

ثم يشكل على كليهما حديث عبادة بن الصامت الذي رويناه ثمة، وقد أسلفنا ثمة أيضاً ما لنا من البحث في كون هذا واجباً من واجباتها، حسبما تفيده القواعد المذهبية.

والتحقيق الذي يخصّ ما هنا أن بالتقصير عن الإتيان بالواجب من القراءة يثبت الكراهة التحريمية، وبالتقصير عن القدر المسنون والمستحب منها يثبت الكراهة التنزيهية التي مرجعها إلى خلاف الأولى.

فإذا تقرَّر هذا، فالتفريع عليه أن الواجب مع الفاتحة سورة قصيرة أو ثلاث آيات أو آية طويلة

....

تعدلها يفيد أنه يخرج عن الكراهة التحريمية بالآية الطويلة كما بالآيات الثلاث القصار، وأنه يخرج بكلٍّ منهما عن الكراهة التنزيهية أيضاً في بعض الصلوات، وهي الصلاة التي تكون السنّة أو المستحبّ الاقتصار فيها على ذلك كما سيأتي.

ويفيد أن قولهم لا يخرج عن الكراهة بآية أو آيتين مع الفاتحة محمولٌ على ما إذا كانتا قصيرتين، وكان المراد بالكراهة المذكورة مطلقها أو التحريمية، وأنَّ ما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وإن قرأ الفاتحة ومعها سورة قصيرة أو ثلاث آيات قصار أو آية طويلة جاز من غير كراهة ينبغي أن يُحمل على نفي الكراهة مطلقاً بشرط أن تكون السنّة أو المستحبّ الاقتصار على ذلك في تلك الصلاة، وأنه لم يثبت فيها استنان أو استحباب زيادة على ذلك.

وعليه ينبغي أن يُحمل أيضاً ما في شرح الزاهدي نقلاً من البحر المحيط أن الآية الطويلة تنزل منزلة ثلاث آيات في حق السنّة، وما فيه أيضاً في سياق نقله من شرح الطحاوي، ثم قال: قال أبو حنيفة: إن قرأ الفاتحة وثلاث آيات فلم يسيء وقد أحسن، انتهى. ولا يُحمل على نفي الكراهة التحريمية، وكذا يُحمل عليها ما في الحاوي، ومحيط رضي الدين من أنه يكره الاقتصار على الآية القصيرة مع الفاتحة.

وأمّا إذا فرعنا على ما قدَّمناه من البحث المقيد لكون المقدار الواجب فوق الفاتحة آية قصيرة على قياس قول أبي حنيفة، وثلاث آياتٍ قصار أو آية طويلة تعدلها على قياس قولهما، فيخرج من الكراهة التحريمية بالآية مطلقاً على قول أبي حنيفة، وبالآية الطويلة والثلاث القصار على قولهما. ويشهد لأبي حنيفة على هذا التقدير ما عن أبي حازم، قال: صلَّيْت خلف ابن عباس بالبصرة، فقرأ في أوّل ركعة بالحمد لله ربّ العالمين، وأوَّل آية من البقرة، ثم قام إلى الثانية فقرأ بالحمد لله والآية الثانية من البقرة، فلما انصرف أقبل علينا، فقال: إن الله تعالى يقول: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: 20] أخرجه الدارقطني وقال: إسناده حسن. وعلى هذا يُحمل ما في المحيط والحاوي من كراهة الاقتصار على الآية القصيرة على الكراهة التنزيهية.

وأمّا الخروج من الكراهة التنزيهية، فيتوقف عند الكلّ على الإتيان بما هو السنّة، والمستحبّ في ذلك إن كان فيه ذلك ثابتاً. والظاهر أن ابن عباس إنّما اقتصر على الآية الواحدة القصيرة في الصَّلاة التي صلاها بهم تعليماً للجواز وتقريراً له كما يشير إليه إقباله عليهم، وتلاوة الآية الكريمة بعد انصرافه منها وترجح عنده ذلك على المحافظة على ما هو الأَوْلى من القراءة فيها، وهو حسن وجيه كما هُوَ غير خافٍ على الفقيه النبيه.

وَالمُسْتَحَبُّ أَنْ يَقْرَأَ فِي السَّفَرِ حَالَةَ الضَّرُورَةِ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ وَأَيَّةِ سُورةٍ شَاءِ.
وَفِي حَالَةِ الِاخْتِيَارِ يَقْرَأُ فِي الفَجْرِ سُورَةَ البُرُوجِ أَوْ مِثْلَها.

[م] وَالمُسْتَحَبُّ أَنْ يَقْرَأَ فِي السَّفَرِ حَالَةَ الضَّرُورَةِ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ وَأَيَّةِ سُورَةٍ شَاءِ.

[ش] بقدر احتمال وقته وحاله، قال في الحاوي: من مقدار المعوِّذتين فصاعداً، وهذا يشير إلى إخراج سورة الكوثر من ذلك. وكان وجهه أنه ثبت قراءتهﷺ بهما في الفجر في السفر كما سنذكر، ولم يثبت قراءته بالكوثر فيها في السفر، فلا تتخطيان إلى ما هو أقل منهما.

لكن غيرُ خافٍ أن تفويض قراءة أية سورة شاء في حالة الضرورة، سواء كانت الضرورة كونه على عجلةٍ من السير أو خائفاً من عدوٍّ أو لصٍّ أو انقطاع عن الرِّفقة إلى مشيته معلل في الحقيقة بدفع الحرج عنه الحاصل من التقييد بسورةٍ دون سورة، فلا يفترق الحال في ذلك بين سورةٍ وسورة حسبما يحتمله الحال والوقت على سبيل التيسير. فلا جرم أن الجمّ الغفير على عموم التفويض في ذلك إلى مشيئته.

[م] وَفِي حَالَةِ الِاخْتِيَارِ يَقْرَأُ فِي الفَجْرِ سُورَةَ البُرُوجِ أَوْ مِثْلَها.

[ش] أي: والمستحبّ أن يقرأ في السَّفر في حالة الاختيار بأنْ كان في الوقت سَعة وهو على أَمَنَةٍ وقرارٍ في الفجر نحو سورة البروج، كسورة الليل، فإنها إحدى وعشرون آية، وعدد ـ أي البروج ـ اثنتان وعشرون ليحصل الجمع بين مراعاة سنّة القراءة وتحقيقها المرخص في السفر. وفي الكافي: وقد صحَّ أنهﷺ قرأ في الفجر سورة التكوير والانفطار، انتهى.

وهذا أولاً يحتاج إلى أن يثبت قراءته بهما في الفجر، ثم يثبت كون ذلك في السَّفر، ثم يثبت كونه فعلﷺ مثل ذلك كثيراً أو ندب إليه، وثبوت قراءة التكوير والانفطار، انتهى. في الفجر قد يدلّ عليه ما في صحيح مسلم عن عمرو بن جريب، أنه سمع النبيّﷺ يقرأ في الفجر ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ [التكوير: 17]، وأخرجه أبو داود بلفظ، قال: كأني سمعت صوت النبيّﷺ يقرأ في صلاة الغداة ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝١٥ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡكُنَّسِ﴾ [التكوير: 15 ـ 16]. وأمّا أن ذلك كان في السفر، وأن الانفطار قرأ بها في الفجر في السفر، وأنهﷺ صلّى بنحو التكوير في الفجر في السَّفر كثيراً أو ندب إلى ذلك، فالله تعالى أعلم به.

نعم، في سنن أبي داود عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنه قال: ما من المفصل سورة صغيرة ولا كبيرة إلا وقد سمعت رسول اللهﷺ يَؤُمّ الناس بها في الصَّلاة المكتوبة، وهو غير صريح في إثبات المطلوب. وأورد: إذا كان المسافر في أمْنٍ وقرار كان هو والمقيم سواء في أنه لا حرج عليهما في مراعاة سنّة القراءة بالتطويل، فلم انحطَّ حاله في القراءة عن حال المقيم فيها؟

وَفِي الظُّهْرِ مِثْلُ ذَلِكَ.

وأُجيب: بأن قيام السفر أوجب ذلك، فإنه موجب للتخفيف والحكم يدور مع العلة، لا مع الحكمة. ألا ترى أنه يباح له الفطر في ذلك الأمر والقرار؟ ولا يخفى أن على هذا أن يقال بعد تمامه: ما وجه تحديد التخفيف بهذا المقدار وغير واحد من المشايخ لم يفصل هذا التفصيل، وإنما ذكروا أن يقرأ في السفر بقدر الحال، وهو موافق لما في الجامع الصغير محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة رحمهم الله، أنه قال: القراءة في الصلاة في السفر سواء يقرأ فاتحة الكتاب وأي سورة شئت، انتهى.

فإن قلت: قد روى غير واحد من الحفّاظ، منهم أبو داود عن عقبة بن عامر قال: كنت أقود برسول الله ﷺ ناقته في السفر، فقال لي: «يا عقبة! ألا أُعلِّمك خير سورتين قُرِئتا»، فعلَّمني ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾ [الفلق: 1] و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 1]، قال: فلم يرني سررت بهما جداً، فلما نزل لصلاة الصبح صلّى بهما صلاة الصبح للناس، فلما فرغ رسول الله ﷺ التفتَ إليَّ فقال: «يا عقبة! كيف رأيت؟» لفظ أبي داود، ورواه الحاكم في مستدركه، وصححه بلفظ: سألت رسول الله ﷺ عن المعوِّذتين من القرآن هما، فأمَّنا بهما في صلاة الفجر.

وظاهر السياق أن صلاته ﷺ بهما كانت في حال الأمْن، فينبغي نظراً إلى هذا الحديث أن يكون التخفيف في الفجر مقدراً بنحوهما.

قلت: هذا الحديث لا ينهض بذلك؛ لأن ما اشتمل عليه من صلاته بهما في هذه السفرة واقعةُ حالٍ لا عمومَ لها مع ما يطرقه من أن سياقه على رواية أبي داود تفيدُ أن صلاته بهما إنما كانت لإفادةٍ عقبه مزيد الاهتمام بهما، حتى لو استقبل من أمره ما استدبر لكان سروره بهما بالغاً حدّ الكمال. وعلى رواية الحاكم يفيد أن ذلك إنما كان لتأكيد تقرير أنهما من القرآن.

نعم، لا بأس أن يقال: أن فيه إشارة إلى شرعيّة أصل التخفيف وهو غير محلّ النظر، والله سبحانه أعلم.

[م] وَفِي الظُّهْرِ مِثْلُ ذَلِكَ.

[ش] أي: ويقرأ في السفر في حالة الاختيار في الظهر مثل ما يقرأ في الفجر في السفر في هذه الحالة من نحو سورة البروج، ولم يُعلِّلوه. وكان وجهه القياس على ما هو الحكم للظهر في الحضر في هذه الحالة من مساواتها للفجر في مقدار القراءة كما سيأتي. وقد أخرج مسلم عن جابر بن سمرة، قال: كان النبيّ ﷺ كان يقرأ في الظهر بـ ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: 1]، وفي العصر نحو ذلك، وفي الصبح أطول من ذلك.

وأخرج الطحاوي، وأبو داود، والنسائي، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح عن جابر

وَفِي العَصْرِ وَالعِشَاءِ دُونَ ذَلِكَ.

أيضاً، أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في الظهر والعصر بـ ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾ [البروج: 1] و﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ﴾ [الطارق: 1] ونحوهما من السُّوَر.

وأخرج أبو داود عن جابر بن سَمُرة أيضاً، قال: كان النبيُّ ﷺ إذا دحضت الشمس صلَّى الظهر وقرأ بنحوٍ من ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: 1]،والعَصْرُ كذلك، والصلوات إلا الصبح فكان يُطيلها.

وروى البزار بإسناد رجاله رجال الصحيح أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في الظهر والعصر بـ ﴿سَبِّحِ﴾ [الأعلى: 1] و﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ﴾ [الغاشية: 1].

وأخرج الطحاوي عن أنس أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في الظهر ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ غير أنه لم يذكر في هذه الأحاديث أن ذلك كان في السفر، ولا في الحضر، ولا يضرّ ذلك في ثبوت هذا المطلوب كما لا يخفى لشمول إطلاقه له في هذه الحالة، إلا أن عليه أن يقال: إذا كان هذا شأنه ﷺ في الحَضَر والسَّفر لم يوجد فيما في السفر تخفيف عمّا في الحَضَر. وفي المدّعي إشارة إلى أن فيه تخفيفاً عنه، فليُتأمّل.

[م] وَفِي العَصْرِ وَالعِشَاءِ دُونَ ذَلِكَ.

[ش] أي: ويقرأ في السَّفر في حالة الاختيار في العصر والعشاء ما دون سورة البروج، ولم يُعلِّلوه وكأنه ليثبت التخفيف فيهما عما في الفجر والظهر في السَّفر كما ثبت في الحضر. ويشكل ذلك في العصر بما تقدَّم من حديث جابرٍ، ويشهد لذلك في العشاء ما في الصَّحيحين وغيرهما، واللفظ لمسلم عن جابر أنه قال: صلَّى معاذ بن جبلٍ الأنصاريّ لأصحابه العشاء فطوَّل عليهم، فانصرف رجلٌ منّا فصلَّى فأُخبر معاذ عنه، فقال: إنه منافق، فلما بلغ ذلك الرجل دخل على رسول الله ﷺ فأخبره ما قال معاذ، فقال له النبيُّ ﷺ: «أتريد أن تكون فتاناً يا معاذ؟ إذا أَقَمْت الناس فاقرأ بـ ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: 1] أو ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1] و﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] و﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: 1]». وما عن بُريدة بن الحصيب، قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ في العشاء بـ ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ وأشباهها من السور، أخرجه أحمد والنسائي والترمذي وعنده ونحوها، وقال: حديث حسن.

نعم، عليه أن يقال مثل ما يقال فيما تقدَّم، فتأمّله.

ولولا أن ما في الصحيح، وسنن أبي داود عن البراء أن النبيَّ ﷺ كان في سفرٍ فصلَّى العشاء الأخيرة، فقرأ في إحدى الرّكعتين ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ﴾ [التين: 1]، انتهى. واقعة حال لا عموم لها لكان نصّاً في المطلوب مع أنه لا يعرى عن أن يكون مؤنساً له، والله سبحانه أعلم.

وَفِي المَغْرِبِ بِالقِصَارِ جِدّاً.

وَفِي الحَضَرِ إِذَا خَافَ فَوْتَ الوَقْتِ يَقْرَأُ قَدْرَ مَا لَا تَفُوتُهُ الصَّلَاة؛ يَعْني: بَعْدَ أَنْ يَأْتِي بِالفَرْضِ وَالوَاجِب لِأَنَّ إِدْرَاكَ فَضِيلَةَ الوَقْتِ أَوْلى، وَإِنْ لَمْ يَخَفْ يَقْرَأْ فِي الفَجْرِ بِأَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسِينَ أَوْ سِتِّينَ آيَةٍ.

[م]وَفِي المَغْرِبِ بِالقِصَارِ جِدّاً.

[ش] أي: بأقصر قصار المفصل، كالكوثر؛ لأن السنّة والمستحب فيه في حالة الاختيار في الحضر قصار المفصل كما سنذكر، فيكون في السفر أقصر قصاره جمعاً بين مراعاة السنّة والتخفيف.

[م] وَفِي الحَضَرِ إِذَا خَافَ فَوْتَ الوَقْتِ يَقْرَأُ قَدْرَ مَا لَا تَفُوتهُ الصَّلَاة؛ يَعْني: بَعْدَ أَنْ يَأْتِي بِالفَرْضِ وَالوَاجِب لِأَنَّ إِدْرَاكَ فَضِيلَةَ الوَقْتِ أَوْلى، وَإِنْ لَمْ يَخَفْ يَقْرَأْ فِي الفَجْرِ بِأَرْبَعِينَ أَوْ خَمْسِينَ أَوْ سِتِّينَ آيَةٍ.

[ش] ففي الجامع الصغير: وأمّا في الحضر، فإن الفجر يقرأ فيها في الركعتين جميعاً بأربعين آية مع فاتحة الكتاب، أي سواها. وروى الحسن في المجرَّد عن أبي حنيفة: ما بين ستِّين إلى مائة. وإنَّما اختلفت الرواياتُ لاختلاف الأخبار، ففي صحيح مسلم عن جابر أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في الفجر بقاف ونحوها. زاد في روايةٍ: وكانت صلاته بعدُ تخفيفاً. وقاف خمسٌ وأربعونَ أية.

وفيه أيضاً عن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ يقرأ في الفجر ما بين الستّين إلى المائة آية. وفي لفظ آخر: من الستِّين إلى المائة. وفي رواية البخاري: وكان يقرأ في الركعتين ما بين السِّتين إلى المائة.

وأخرج ابن حبان عن ابن عمر أن كان رسول الله ﷺ ليؤمّنا في الفجر بالصَّافَّات. وعن جابر بن سمرة بالواقعة، ونحوها. والصافَّات إحدى أو اثنتان وثمانُون آية، والواقعة تسع وتسعون آية.

ثم قالوا: يعمل بالروايات كلها بقدر الإمكان، واختلفوا في كيفية العمل بها؟ فقيل: يقرأ بالراغبين مائة، وبالكسالى أو الضعفاء أربعين، وبالأوساط ما بين الخمسين إلى الستين. وقيل: إذا كانت الليالي قصاراً، فأربعون. وإن كانت طوالاً فما بين الستين إلى مائة. وإن كانت فيما بين ذلك فما بين الأربعين إلى الستّين. وقيل: إن كانت الوقت وقت كسب كالصيف، فأربعون. وإن كان وقت فراغ كالشتاء، فما بين الستين إلى مائة. وفيما بينهما ما بين أربعين إلى ستين، وهذا يخالفُ ما قبله بأنه لو كان وقت الكسب الشتاء ووقت الفراغ الصيف ينعكس التقدير. وقيل: يقدّر بقدر سرعة القراءة وبطئها. وقيل: يعتبر حال نفسه إن كان حسن الصَّوت يرغب الناس إلى الصلاة خلفه

وَفِي الظُّهْرِ كَذَلِكَ، أَوْ دُونَهُ.

واستماع قراءته يقرأ مائة، وإن كان بخلاف ذلك لا يزيد على الأربعين.

وقال فخر الإسلام: قال مشايخنا: إذا كانت الآيات قصاراً، فمن الستين إلى مائة. وإن كانت أوساطاً، فخمسين. وإن كانت طوالاً، فأربعين.

وفي الحاوي: والإمام المقيم ثلاثة أنواع: إمام حي صالحين، فيطول وحدّه في الفجر نحو عشرين إلى أن يقرأ في الركعتين سوى فاتحة الكتاب نحو ثمانين آية إلى مائة. وإمام قوم كسالى، فيتوسَّط وحدّه في الفجر من أربعين إلى ستّين. وإمام مساجد الطرق والأسواق، فيختصر وحدّه في الفجر نحو عشرين إلى ثلاثين.

وفي التحفة قال مشايخنا: للإمام أن يعمل بأكثر الروايات في مسجد له قوم زهّاد، وبأوساطها في مسجد له قوم أوساط أو بأدناها في مسجد يكون على شوارع الطريق عملاً بالروايات كلها.

[م] وَفِي الظُّهْرِ كَذَلِكَ.

[ش] ففي الجامع الصغير: وقال: ركعتا الظُّهر مثل ركعتي الفجر، قالوا: لاستوائهما في سعة الوقت ولا يخاف بالتأخير الوقوع في المعصية، فيطول القراءة لتكثر الجماعة.

ثم قال المصنف:

[م] أَوْ دُونَهُ.

[ش] أي: أو دون ما يقرأ في الفجر تبعاً في الأصل بعد ما قدَّمناه عنه من القراءة في الفجر وفي الظهر نحواً من ذلك أو دونه. وعلَّله في الهداية بأنه وقت الاشتغال، فينقص عنه تحرزاً عن الملال المفضي إلى تقليل الجماعة، بخلاف وقت الفجر فإنه وقت فراغ عن الكسب عادةً. وجعل في الحاوي هذا المقدار ـ أعني ما دون أربعين ـ إلى ستين حدّ التوسط الذي هو لإمام الكسالى في هذه الصلاة، وحدّ التطويل الذي هو لإمام حيٍّ صالحين فيها نحو ستين إلى مائة، وحدّ الاختصار الذي هو لإمام مساجد الطرق والأسواق فيها نحو من عشرين إلى ثلاثين قد يستدل للثلاثين بما في صحيح مسلم، وشرح الآثار للطحاوي، وسنن أبي داود عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا نحرر قيام رسول الله ﷺ في الظهر والعصر، فحرَّرنا قيامه في الركعتين الأوليتين من الظهر قدر ثلاثين آية قدر ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ [السجدة: 1 ـ 2]، وحرَّرنا قيامه في الآخرتين قدر النصف من ذلك، وحرَّرنا قيامه في الركعتين الأوليتين من العصر على قدر قيامه من الآخرتين من الظهر، وفي الآخرتين من العصر على النصف من ذلك.

....

وبما في شرح الآثار للطحاوي عن أبي سعيد الخدري، قال: اجتمع ثلاثون من أصحاب النبيِّ ﷺ، فقالوا: تعالوا حتى نقيس قراءة رسول الله ﷺ، فيما لم يجهر فيه من الصلوات، فما اختلف منهم رجلان، فقاسوا قراءته في الركعتين الأوليتين من الظهر بقدر قراءة ثلاثين آية، وفي الركعتين الآخرتين على النصف من ذلك، وفي صلاة العصر في الركعتين الأوليتين على قدر النصف من الركعتين الآخرتين من الظهر.

لكن في صحيح مسلم وشرح الآثار للطحاوي أيضاً عن أبي سعيد الخدري أن النبيَّ ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوّليتين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي الآخرتين قدر خمس عشرة آية، وقال: نصف ذلك، وفي العصر في الرّكعتين الأوليتين في كل ركعة قدر قراءة خمس عشرة آية، وفي الآخرتين قدر نصف ذلك.

وفي سنن ابن ماجه عن أبي سعيد ـ يعني الخدري ـ قال: اجتمع ثلاثون من أصحاب النبيِّ ﷺ، فساقه في شرح الآثار إلى أن قال: فقاسوا قراءته في الركعة الأُولى من الظهر بقدر ثلاثين آية، وفي الركعة الأخرى قدر النصف من ذلك، وقاسوا ذلك في صلاة العصر على قدر النصف من الركعتين الآخرتين من الظهر.

فهذا السياق وما قبله يبين أن المراد تحرر قيامه أو قياس قراءته في الركعتين الأوّليتين من الظهر بقدر ثلاثين آية كون ذلك في كل ركعة منهما؛ لأن ذلك فيهما جميعاً، والمفسر قاضٍ على المحتمل. وحينئذٍ فهذا شاهد لجريان أعلا ما ذُكر في الفجر على ما في الجامع الصغير وهو ستون في الظهر.

وظاهر ما تقدَّم من حديث جابر بن سمرة عند الطحاوي، ومَن تقدَّم ذكره معه، وما رواه البزار شاهداً لجريان أدنى ما ذُكر في الفجر، وهو أربعون في الظهر. وأمّا جريان أكثر ما ذُكر في الفجر وهو ما بين ستين إلى مائة في الظهر، فلم أقف على صريح فيه. وإنما في صحيح مسلم، وسنن ابن ماجه ما يفيد أكثر من ذلك بطريق الإجمال، فإنَّ فيهما ـ واللفظ لمسلم ـ عن أبي سعيد الخدري: كانت صلاة الظهر تُقام، فينطلق أحدنا إلى البقيع فيقضي حاجته، ثم يأتي أهله فيتوضأ ثم يرجع إلى المسجد ورسول الله ﷺ في الركعة الأولى. وأما أنه يقرأ في الظهر دون أربعين آية، ولعلّ المراد ثلاثون آية سوى فاتحة الكتاب، كما هو مذكور في المجرّد على ما حكاه عنه قاضي خان في شرح الجامع الصغير، فقد يشهد له ظاهر ما تقدَّم من حديث أبي سعيد الخدري: فحرَّرنا قيامه في الركعتين الأوليتين من الظهر قدر ثلاثين آية، وظاهر ما تقدَّم عند الطحاوي من حديث أنس أنه كان يقرأ فيها ﴿سَبِّحِ﴾ إذا لم يحملا على الاختصار، فإنّ ﴿سَبِّحِ﴾ تسعٌ وعشرون آية، لكن حملهما على الاختصار أشبه.

وَفِي العَصْرِ وَالعِشَاءِ كَذَلِكَ.

[م] وَفِي العَصْرِ وَالعِشَاءِ كَذَلِكَ.

[ش] أي: ويقرأ في كل من العصر والعشاء دون ما يقرأ في الفجر أيضاً؛ إذ ليس في القراءة فيهما عامَّة ما في القراءة في الفجر من الأقوال، وخصوصاً ما بين الستين إلى المائة.

ثم ليس في هذا تصريح بالمقصود الذي وقع فيه التشبيه والتنظير، وهو عشرون آية سوى فاتحة الكتاب، كما صرَّح به في الأصل، ومشى عليه في التحفة، والبدائع، ومحيط رضي الدين. أو خمسة عشر آية؛ كقاضي خان، وذكر أنه ظاهر الرواية.

وأيّاً ما كان، فقد كان الأوْلى الإفصاح دفعاً لهذا التعقيد المعنوي الذي لا يُفهم المقصود بعينه منه إلا من العلم به من خارج. ثم كان وجه ما في الأصل ظاهر ما تقدَّم من حديث جابر بن سمرة، ووجه ما ذكر القاضي أنه ظاهر الرواية ظاهر ما تقدَّم في حديث أبي سعيد في تلك الرواية، وحرَّرنا قيامه في الأُخريين من الظهر إلا أن هذا التوجيه لكلٍّ منهما إذا لم يحمل كل من هذين الحديثين على الاختصار. أمَّا إذا حمل عليه، وهو الأشبه كما ذكرنا، فيكون حديث جابر مع حديث معاذ حجّة لما ذكر الكرخي عن المعلّى، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة أنه في العصر والعشاء يقرأ في كل ركعة قدر عشرين آية سوى فاتحة الكتاب، ويتجه به حينئذٍ قول الكرخي، وهذه أحبّ الروايات إليَّ.

نعم، يلزم بهذا اتحاد كمية القراءة في الظهر والعصر، وهو خلاف منطوق حديث أبي سعيد الخدري، ثم حديثه أيضاً يفيد في حق العصر قولاً آخر وهو أن يقرأ في أوليته ثلاثين آية سوى الفاتحة. وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يقرأ في العشاء ما يقرأ في الظهر؛ لأنهما يستويان في سعة الوقت، وجواز التطوّع قبلهما وبعدهما، انتهى. وفيه نظر يشهد به حديث معاذ، وحديث سليمان بن يسار عن أبي هريرة الآتي.

وجعل في الحاوي حديث التطويل الذي هو لإمام حيٍّ صالحين في هاتين الصلاتين دون ما تقدَّم أنه حدّ التطويل في الظهر، وحدّ التوسط الذي هو لإمام الكسالى فيهما دون ما تقدَّم أنه حدّ التوسط في الظهر، وحدّ الاختصار الذي هو لإمامِ مساجد الطرق والأسواق دون ما تقدَّم أنه حدّ التوسط في الفجر. ولم يذكر المصنف مقدار القراءة في المغرب.

وفي التحفة والبدائع: وفي المغرب سورة قصيرة خمس آيات أو ستّ مع فاتحة الكتاب، أي سواها. زاد في البدائع: ذكره في الأصل، ونقل الزاهدي في رمز الكفاية أنه قال: السنّة في المغرب في كل ركعة سورة قصيرة أو ستّ آيات سوى الفاتحة. وذكر في الحاوي أن حدَّ التطويل في المغرب في كل ركعة خمس آيات أو سورة قصيرة، وحدّ التوسط والاختصار سورة من قصار المفصل، والله سبحانه أعلم.

وَقَالَ القَدُورِيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يَقْرَأُ فِي الفَجْرِ بِطِوَالِ المَفْصَلِ، وَفي الظُّهْرِ وَالعَصْرِ وَالعِشَاءِ بِأَوْسَاطِ المُفَصَّلِ، وَفي المَغْرِبِ بِقِصَارِ المُفَصَّلِ.

[م] **وَقَالَ القَدُورِيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يَقْرَأُ فِي الفَجْرِ بِطِوَالِ المَفْصَلِ، وَفي الظُّهْرِ وَالعَصْرِ وَالعِشَاءِ بِأَوْسَاطِ المُفَصَّلِ، وَفي المَغْرِبِ بِقِصَارِ المُفَصَّلِ.**

[ش] كذا في النسخ الحاضرة، والمعروف المتداول كما في المختار، والاختيار، والمجمع، والكنز، والكافي وغيرها أن السنَّة في الفجر والظهر طوال المفصّل غير أنه قد ذكر غير واحد في وجهه، كما في الهداية والكافي وغيرهما أن أصله ما رُوي عن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري أنِ اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصّل. زاد في الكافي: والمقادير لا تعرف إلا سماعاً، فالمنقول عنه كالمرويّ عن النبيِّ ﷺ، انتهى. لكن هذا الأثر أخرجه عبد الرزاق عن سفيان الثوري، عن علي بن زيد بن جدعان، عن الحَسَن وغيره، وأُعِلَّ بأنه ضعيف الإسناد منقطع على أنه لم يذكر فيه الظهر ولا العصر وفيه نظر، فإنه ليس في إسناده متكلّم فيه إلا عليّ المذكور، وهو أحد علماء التابعين ضعَّفه جماعة، وأخرج له أصحابُ السُّنن ومسلم. وقال الترمذي: صدوق، ثم مثل هذا المنقطع بعد ثقة رواته له حكم المرسل عندنا، ثم يشهد له ما تقدَّم عن جابر أنَّه ﷺ يَقْرَأُ في الفجر ما بين الستِّين إلى المائة آية. وما أخرج البيهقي بإسنادٍ مُتَّصلٍ إلى مالكِ بن أبي عامرٍ كتب إلى أبي موسى أن اقرأ في ركعتي الفجر بسورتين طويلتين من المفصّل، وما تقدَّم في حديث أبي سعيد الخدري من أنه ﷺ كان يقرأ في كلٍّ من أُولى الظهر قدر ثلاثين آية، وفي كل من أولى العصر قدر قراءة خمس عشرة آية.

وما روى ابن ماجه، والنسائي، عن البراء بن عازب، قال: كان رسول الله ﷺ يصلِّي بنا الظهر، فيسمع منه الآية بعد الآيات من سُورة القمر، والذَّاريات.

وما روى أحمد، والنسائي، وصحَّحه ابن حبان عن سليمان بن يسار، عن أبي هريرة قال: ما رأيت رجلاً أشبه صلاة برسول الله ﷺ من فلان، لإمامٍ كان في المدينة، قال سليمان: فصلَّيْتُ خلفه، فكان يطيل الأُوليين من الظهر، ويخفف الأُخريين، ويخفف في العصر، ويقرأ في الأوّلتين من المغرب بقصار المفصل، ويقرأ في الأوّلتين من العشاء بوسط المفصل، ويقرأ في الغداة بطوال المفصّل.

وما أخرج الطحاوي بإسناده عن أبي هريرة، قال: كان رسول الله ﷺ يقرأ في المغرب بقصار المفصّل.

وما أخرج ابن ماجه عن ابن عمر، قال: كان النبيّ ﷺ يقرأ في المغرب ﴿قل يا أيها الكافرون﴾

....

و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، وقول الدارقطني أخطأ بعض رواته فيه، والمحفوظ أنه قرأ فيهما في الركعتين بعد المغرب يبعده في حسان المصابيح. وقال جابر بن سمرة: وكان النبيُّ ﷺ يقرأ في صلاة المغرب ليلة الجمعة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]؛ بل في هذه الجملة كفاية بالاستقلال بالمطلوب على الوجه المعروف مع قطع النظر عن ثبوت كتاب عمر بذلك السياق، ويكون كتاب عمر على هذا الوجه علاوة لا يضرّه في الثبوت أعلاه له بما ذكر.

نعم، كان وجه القول بأنه يقرأ في الظهر بأوساط المفصّل ما في جامع الترمذي في باب ما جاء في القراءة في الظهر والعصر.

ورُوي عن ابن عمر أنه كتب إلى أبي موسى: أن اقرأ في الظهر بأوساط المفصّل، انتهى. ويشهد له أيضاً حديث جابر بن سمرة، وما أخرجه البزار بل فيهما كِفاية في ذلك، فتحصل المعارضة بين هذا وبين ما تقدَّم في الظهر إذا قلنا بأن أوساط المفصّل من البروج كما هو المشهور. وترجيح أحدهما على الآخر محل تأمل.

ثم أيّاً ما كان لا يخفى ما بين هذا القول وبين ما تقدَّمه من المخالفة والموافقة، فإنه يتصوّر المخالفة بينهما في قراءة سورتين من طوال المفصل يريد أن على مائة آية يكبّر، كالرحمن والواقعة في الصبح وأُولى الظهر على القول بأنها في القراءة كالصبح، فإن على أنّ السُّنّة فيهما سورتان من طوال المفصّل يكون قراءتهما فيهما مسنونة، وعلى أن السُّنّة قراءة ما بين الستين إلى المائة فيهما لم تكن مسنونة، وإنما المسنون قراءة مقدار ذلك منهما. وفي قراءة سورتين من أوساط المفصّل في ركعتي العصر أو العشاء يزيدان على المقدار المسنون فيهما من عدد الآيات بكثير؛ كالغاشية والفجر فيهما ثلاثون أو عشرون أو خمسة عشر لا تكون مسنونة، وإنما المسنون منها مقدار ذلك ويتصوّر الموافقة بينهما بقراءة سورتين من طوال المفصّل ما بين ستين إلى مائة في الصبح والظهر على القول بأنها في القراءة كالصبح، وبقراءة سورتين من أوساط المفصل يكونان في الكمية المسنونة من الآيات على الاختلاف فيها في العصر والعشاء إلى غير ذلك، فليُتأمَّل.

ثم في البدائع: ويحتمل أن تكون مقادير القراءة في الصلوات لاختلافِ أحوال الناس، فوقت الفجر وقت نوم وغفلة، فيطوِّل فيه القراءة كيلا تفوتهم الجماعة، وكذا وقت الظهر في الصيف لأنهم يقيلون، ووقت العصر وقت رجوع الناس إلى منازلهم، فينقص عما في الظهر والفجر، فكذا وقت العشاء وقت عزمهم على النوم، فكان مثل وقت العصر ووقت المغرب وقت عزمهم على الأكل، فقصر فيها القراءة لقلّة صبرهم عن الأكل، خصوصاً الصائمون.

وَأَمَّا الطِّوَالُ مِنْ سُورَةِ الحُجُرَاتِ إِلَى سُورَةِ البُرُوجِ. وَأَمَّا أَوْسَاطُهُ مِنْ سُورَةِ البُرُوجِ إِلَى سُورَةِ ﴿لَمْ يَكُنِ﴾. وَأَمَّا القِصَارُ مِنْ سُورَةِ ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ إِلَى آخِرِ القُرْآنِ.

وهذا كله ليس بتقديرٍ لازم، بل يختلف باختلاف الوقت والزَّمان، وحالَ الإمام والقوم والجملة فيه أنه ينبغي للإمام أن يقرأ مقدار ما يخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد أن يكون على التمام. وساق في هذا غير ما حديث، وسنذكر ذلك مع ما تيسَّر الله فيه من الفهم عند قول المصنف في فصل ما يُكره فعله في الصلاة، وأن يثقل عليهم بالتطويل.

تَنْبِيهٌ:

ثمَّ في شرح الزاهدي: وذكر في المجرد قدر القراءة المفروضة والمسنونة، ثم قال: قال أبو حنيفة: والذي يصلّي وحده بمنزله الإمام في جميع ما وصفنا من القراءة، إلا أنه ليس عليه الجهر كالإمام. قال أستاذنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فهذا يدلّ على أن القراءة المسنونة في الفجر والظهر والعصر والعشاء يستوي فيه الإمام والمنفرد، انتهى. وهو أشبه مما فيه أيضاً من الجمع البخاري.

قال أستاذنا شيخ الإسلام نجم الأئمة البخاري: سُئِلت عن سنّة القراءة للمنفرد؟ فقلت: يجب أن يكون المستحبّ في حق المنفرد رجلاً كان أو امرأة أطول القراءة لقول محمَّد: طول القنوت أحبُّ إليَّ من كثرة الركوع والسجود. ثم وجدت لتصديق ما قلت: حدَّثنا عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «إذا كان أحدكم إماماً، فليخفِّف فإنه يقوم وراءة الضعيف والكبير وذو الحاجة، وإذا صلَّى لنفسه فليطوِّل ما شاء»، فحمدت الله تعالى عليه، انتهى. وهو في الصحيحين بنحوه.

[م] وَأَمَّا الطِّوَالُ مِنْ سُورَةِ الحُجُرَاتِ إِلَى سُورَةِ البُرُوجِ. وَأَمَّا أَوْسَاطُهُ مِنْ سُورَةِ البُرُوجِ إِلَى سُورَةِ ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ [البيِّنة: 1]. وَأَمَّا القِصَارُ مِنْ سُورَةِ ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ إِلَى آخِرِ القُرْآنِ.

[ش] وهذا قول الحلواني وغيره من مشايخنا وغيرهم، ومشى عليه في الذخيرة، فهو إذن السبع الأخيرة سمَّى به. قيل: لكثرة الفصل بين سوره، وبه جزم الخطابي. وقيل: لقلّة المنسوخ فيه. وفي شرح الطحاوي: طوال المفصل من سورة الحجرات إلى سورة ﴿عَبَسَ﴾ [عبس: 1]، وأوساطه من ﴿كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: 1] إلى ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحى: 1]، والباقية قصاره، انتهى. وقيل: طواله من الحجرات إلى ﴿عَمَّ﴾ [النبأ: 1]، ومنها إلى ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ أوساطه، والباقي قصاره.

وقيل: أوّل المفصل الجاثية، وقيل: السورة التي يقال لها سورة محمَّدﷺ. وقيل: سورة الفتح، وقيل: سورة قاف. وأفرط من قال: أوَّله الصافَّات. وأغرب مَن قال: أوَّله الضحى. ثم على القول الأوّل، فالجزم يكون البروج، من طواله لا من أوساطه. ولم يكن من أوساطه لا من قصاره،

وَيُطَوِّلُ الإِمَامُ فِي الفَجْرِ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى عَلى الثَّانِيَةِ، وَرَكْعَتَا الظُّهْرِ وَسِوَاهُمَا. وَقَالَ مُحَمَّد: أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يُطِيلَهَا في الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا.

أو بالعكس فيهما لا تقيّده العبارة المذكورة، بل يحتاج إلى تثبيت في ذلك، والله تعالى أعلم.

ثم طواله ـ بكسر الطاء ـ وقصاره ـ بكسر القاف ـ جمع طويلة وقصيرة، ككرام وكريمة. وأمَّا الطوال بالضمّ، فهو الرجل الطويل وأوساطه جمع وسط ـ بفتح السين ـ ما بين القصار والطِّوال.

[م] **وَيُطَوِّلُ الإِمَامُ فِي الفَجْرِ فِي الرَّكْعَةِ الأُولَى عَلى الثَّانِيَةِ، وَرَكْعَتَا الظُّهْرِ وَسِوَاهُمَا. وَقَالَ مُحَمَّد: أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ يُطِيلَهَا في الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا.**

[ش] ثم في الهداية، وشرح الجامع الصغير لفخر الإسلام البزدوي، ومحيط رضي الدين، والبدائع في وجه قوله لما روى أبو قتادة أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُطيل الرَّكعة الأُولى على الثانية في الصَّلوات كلها، ولم أقف عليه هكذا. وإنما الذي في صحيح مسلم، وكان يطوّل الركعة الأولى من الظهر ويقصر الثانية، وكذلك في الصبح. وزاد في صحيح البخاري، وسنن أبي داود: وهكذا في العصر.

وهذا كما ترى إنما يثبت بعض المطلوب، فإنه يتّجه أن يقال: الأصل في الركعتين الأولتين المساواة في قدر القراءة لاستوائهما في وجوبها وفي صفتها من الجهر والإخفاء، ورد النص في تطويل الأولى منهما في الظهر والفجر، ولم يرد في الأولى من المغرب والعشاء، فبقيت فيهما على ما هو الأصل من مساواتها للثانية. وربما كان في محاورة الراوي من الظهر إلى الصبح كما في رواية مسلم، أو من العصر إلى الصبح كما في رواية البخاري، وأبي داود إشارة إلى ذلك، ولا محيص عن ذلك إلا أن يقال بأنه مثبت لبعض المطلوب عبارة، وهو فيما ذكره ولبعضه دلالة وهو في المغرب والعشاء؛ لأن الإطالة المذكورة لقصد إعانة القوم على إدراك الركعة الأولى كما يفيد ذلك ما في رواية لأبي داود عن أبي قتادة راوي الحديث، فظننا أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى، وهذا مطلوب فيهما كما في تلك وهو متَّجه لولا أن يتعقب بأنه لا يلزم من شرعيَّة الإطالة في تلك شرعيتها فيهما لأن تلك يقمن في وقت غفلة من الناس غالباً إما بيوم كالفجر، أو باشتغال بالكسب كما في الظهر والعصر، وهذان الشاغلان مفقودان في المغرب والعشاء فيتّجه لأبي حنيفة، وأبي يوسف القول بعدم استنان إطالة الأولى منهما على الثانية، ويبقيان محتاجين إلى الجواب عن الظهر والعصر، فإنهما موافقان على سنّة إطالة الأُولى منهما على الثانية في الصبح، فتعارض لهما في الظهر والعصر بما تقدَّم من حديث أبي سعيد الخدري أنه ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الأوّلتين في كل ركعة قدر ثلاثين آية، وفي العصر في الأوّلتين في كل ركعة خمس عشرة آية، فإنَّ هذا نصٌّ ظاهرٌ في المساواة في القراءة في الأوّلتين من كلٍّ منهما؛ بخلاف حديث أبي قتادة، فإنه يحتمل أن

....

يكون التطويل ناشئاً عن جملة الثناء والتعوُّذ والتسمية، وقراءة ما دون القدر الذي يقع به التطويل، كما سنذكره. ولعلَّه لم يتفق مثل هذا في المغرب والعشاء ليقع الاختيار به كذلك، فيُحمل حديث أبي قتادة على هذا المعنى المحتمل جمعاً بين المتعارضين بقدر الإمكان.

وغاية ما في هذا أنه قد يقال: فيقال مثله في الفجر، فلا يثبت استنان تطويل الأولى على الثانية في الفجر بهذا الحديث، مع أن أبا حنيفة وأبا يوسف يقولان باستنانه فيها.

ولقائلٍ أن يقول: وليكن كذلك، فإنه لا يتوقف قولهما به على الاحتجاج بهذا الحديث، فإنَّ لهما أن يثبتاه بالتوارث، فإنَّ التوارث جاء به من لدنّ رسول اللهﷺ إلى يومنا هذا، ذكره في النهاية وقال: حتى روى الحسن عن أبي حنيفة قال: يقرأ الإمام في الركعة الثانية بـ ﴿هَلۡ أَتَىٰ﴾ [الإنسان: 1] والمرسلات، أو بنوع من الاستحسان وهو أن وقت الفجر وقت نوم وغفلة، ولهذا خصَّ الفجر بالتثويب، ونظر الإمام للقوم فيما لا تقصير منهم فيه إعانةً لهم على إدراك الجماعة مطلوب، ووجود النوم لهم في هذا الوقت هو كذلك غالباً، وفي إطالة الأُولى على الثانية نوع من الإعانة على ذلك، فيُستحبّ له. وهذا المعنى غير موجود في سائر الأوقات، فإنها وقت علم ويقظة، فما يكون من غفلة لهم عن الحضور، فإنما هُو بسبب استعمالهم بأمور الدنيا أو ذلك مضاف إلى تقصيرهم واختيارهم له، فلا تلحق تلك الصلوات بصلاة الفجر في هذا المعنى، فيظهر على هذا أن قولهما أحبّ لا قوله كما ذكره في الخلاصة، وأنَّ الأَوْلى كون الفتوى على قولهما لا على قوله كما ذكره في الدراية.

نعم، لا بأس بما في محيط رضي الدين نقلاً من الفتاوى: الإمامُ إذا طوَّل القراءة في الركعة الأُولى لكي يدرك الناس لا بأس إذا كان تطويلاً لا يثقل على القوم، انتهى.

ثم قالوا: التطويل يعتبر من حيث الآي إذا كان بين ما يقرأ في الأُولى وبين ما يقرأ في الثانية مقاربة من حيث الآي. أمّا إذا كان بين الآي تفاوت من حيث الطول والقصر، فيعتبر التفاوت من حيث الكلمات والحروف.

ثم بعد هذا اختلفوا في مقدار التفاوت، فبعضهم قالوا: يكون التفاوت بقدر الثلاث والثلاثين، في الأُولى الثلثان، وفي الثانية الثلاث، وعليه مشى في الكافي. وفي شرح الطحاوي: ينبغي أن يقرأ في الأولى بثلاثين، وفي الثانية قدر عشر آيات أو عشرين. وقال المحبوبي: يطيل الأُولى من الفجر على الثانية بقدر ثلثها. وقيل: بقدر نصفها بالإجماع.

قلت: وعليه ما في الخلاصة، وحدّ الإطالة في الفجر أن يقرأ في الركعة الثانية من عشرين إلى ثلاثين، وفي الركعة الأُولى من ثلاثين إلى ستِّين آية.

وَأَمَّا إِطَالَةُ الرَّكْعَة الثَّانِيَة مَكْرُوهٌ بِالإِجْمَاعِ إنْ كَانَ بِثَلَاثِ آيَاتٍ أَوْ فَوْقَهَا، وَإِنْ كَانَ آيَةً أَوْ آيَتَيْنِ لَا يُكْرَهُ.

ثم هنا تنبيهات:

التنبيه الأول: ظاهر المتن أن الجُمُعة والعيدين على الخلاف، وهو كذلك على ما في جامع المحبوبي. لكن في نظر الزندويستي تستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين بالاتفاق.

قلت: ويشهد للقول بعدم استنان إطالة الأُولى على الثانية في كلٍّ من هاتين الصلاتين ما ثبت في صحيح مسلم وغيره: أنَّ رسول الله ﷺ قرأ في الرَّكعة الأولى من صلاة الجمعة سورة الجمعة، وفي الثانية منها سورة ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ﴾ [المنافقون: 1]، وأنه أيضاً كان يقرأ في الأضحى والفطر بـ ﴿قٓ ۚ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ [ق: 1] و﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: 1]، وأنه أيضاً كان يقرأ في العيدين وفي الجمعة بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1] و﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَٰشِيَةِ﴾ [الغاشية: 1]، وإذا اجتمع العيد والجمعة في يومٍ واحد يقرأ بهما أيضاً في الصلاتين. والظاهر أنه كان يقرأ في الركعة الأُولى السورة الأولى في الترتيب، وفي الركعة الثانية السورة التي تليها كما وقع التصريح به كذلك في سورة الجمعة، وسورة المنافقين. ومعلوم أن كلّاً من الجمعة والمنافقين إحدى عشرة آيةً، و﴿قٓ﴾ خمس وأربعون آية، و﴿ٱقْتَرَبَتِ﴾ خمس وخمسون آية، و﴿سَبِّحِ﴾ [الأعلى: 1] تسع عشرة آيةً، والغاشية ستّ وعشرون آية.

التنبيه الثاني: ثم إنهم بعد أن ذكروا في بيان التفاوت في الأوليين ما ذكرنا، قالوا: وهذا بيان الأولوية. وأمّا بيان الحكم، فالتفاوت وإن كان فاحشاً، قال في الذخيرة وغيرها: فإنْ قرأ في الأُولى بأربعين آية، وفي الثانية بثلاث آيات لا بأس به، وبه ورد الأثر، انتهى. ولم يذكروه، والله تعالى أعلم به.

[م] **وَأَمَّا إِطَالَةُ الرَّكْعَة الثَّانِيَة مَكْرُوهٌ بِالإِجْمَاعِ إنْ كَانَ بِثَلَاثِ آيَاتٍ أَوْ فَوْقَهَا، وَإِنْ كَانَ آيَةً أَوْ آيَتَيْنِ لَا يُكْرَهُ.**

[ش] قالوا: لأن النبيّ ﷺ قرأ المعوّذتين في صلاة الفجر كما قدَّمنا روايته، والسورة الثانية أطول من الأُولى بآية في الاحتراز عن هذا التفاوت خرج وهو مدفوع شرعاً، فتجعل زيادة ما دون ثلاث آيات أو نقصانه كالعدم، فلا يكره ويشكل بما ذكرناه آنفاً من قراءة النبيّ ﷺ في الجُمُعة سبِّح والغاشية، وفي العيدين السّورة المذكورة.

ومن ثمّة ذهب مالك على ما نُقِل عنه إلى أنه لا يكره إطالته الثانية على الأُولى، وعلى تقدير ثبوته عنه يعرف أنّ المراد بالإجماع على الكراهة كما حكاه المصنف تبعاً لغيره كما في المحيط

البرهاني وغيره إجماع أصحابنا ومَن عساه وافقهم على ذلك، ويمكن دفع الإشكال المذكور بأنّ الكراهة المذكورة تنزيهية راجعة إلى خلاف الأولى، ويحمل قراءته ﷺ المذكورة في الجمعة والعيدين على بيان الجواز، فإنه ﷺ كان يفعل المفضول أحياناً بياناً للجواز، ولا يكون ذلك موصوفاً بها في حقّه موصوفاً بالكراهة بالمعنى المذكور كما يكون ذلك في حق غيره موصوفاً بها، أو لمقاصد أُخر جميلة، بل ولا يكون ذلك موصوفاً بها في حق غيره أيضاً إذا فعله أحياناً بشيءٍ من هذه المقاصد.

وقد صرَّح مشايخنا رحمهم الله بكراهة المواظبة على الأمر الفاضل إذا خيف اعتقاد وجوبه كالمواظبة على قراءة ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ [السجدة: 1 ـ 2]، و﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ﴾ [الإنسان: 1] في فجر الجمعة مع ورود السُّنَّةِ الصحيحة بقراءته ﷺ إياهُما فيها، هذا كله في الفرائض.

[م] وَأَمَّا السُّنَنُ وَالنَّوَافِلُ يَسْتَوِي إِلَّا إِذَا كَانَ مَرْوِيّاً أَوْ مَأْثُوراً يُصَلِّي كَمَا جَاءَ.

[ش] كذا في النسخ الحاضرة، والوجه أن يقال: فيساوي بين ركعتاها في القراءة إلَّا إذا كان التفاوت فيها مرويّاً أو مأثوراً، فيصلي تلك الصلاة قارئاً فيها كما جاء. وإنما كان الأمر كذلك لأن النفل لما تساوت ركعاته في وجوب القراءة وصفتها من الجهر والإخفاء، وضمّ السورة أو ما يقوم مقامها إلى الفاتحة تساوت في قدرها كما قلنا في الأوليين من الفرائض، فيكون هذا هو الأصل فيها، فلا يعدل عنه في شيءٍ منها إلا إذا رُوي عن رسول الله ﷺ أنه فاوت في ركعات صلاة منها بين ركعاتها في القراءة فعلاً أو قولاً أو آثر ذلك عن أحدٍ من أصحابه رضي الله عنهم أجمعين، فيصلّي تلك الصلاة على الوجه المرويّ عنه ﷺ، أو المأثور عن أحدٍ من أصحابه، فإن الخير كله في الاقتداء به ثم بهم، ولا بأس بنا أن نذكر ما حضرنا عنه ﷺ مما اشتمل على هذا، فإن كان بيانه خليق، ففي الصحيحين وغيرهما أنّ رجلاً جاء إلى ابن مسعود، فقال: إنِّي قرأت المفصّل الليلة كله في ركعة، فقال عبد الله: هذا كهذا الشعر، فقال عبد الله: لقد عرفت النظائر التي كان رسول الله ﷺ يقرن بهنّ، قال: فذكر عشرين سورة من المفصل سورتين سورتين في كل ركعة. وقد جاءت هذه مفسَّرة في رواية أبي داود، ففي سننه عن علقمة والأسود قالا: أتى ابنَ مسعود رجل فقال: إني أقرأ المفصّل في ركعة، فقال: أهذا كهذِّ الشعر ونثراً كثيراً الدقل، لكن النبيّ ﷺ كان يقرأ النظائر السورتين في ركعة الرحمٰن، والنجم في ركعة، واقتربت والحاقة في ركعة، والطور والذاريات في ركعة، و﴿إِذَا وَقَعَتِ﴾ [الواقعة: 1] و﴿نٓ﴾ [القلم: 1] في ركعة، و﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ﴾ [المعارج: 1]، والنازعات في ركعة، و﴿وَيۡلٌ لِّلۡمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، و﴿عَبَسَ﴾ [عبس: 1] في ركعة، والمزمل والمدثر في ركعة، و﴿هَلۡ أَتَىٰ﴾ [الإنسان: 1] و﴿لَآ أُقۡسِمُ بِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [القيامة: 1] في ركعة، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ [النبأ: 1] والمرسلات في ركعة، والدخان، و﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ﴾ [التكوير: 1] في ركعة. قال أبو

....

داود: وهذا تأليف ابن مسعود، انتهى.

وأنت ترى ما في هذه من التفاوت، فإنَّ الرحمٰن والنجم مائة وسبع أو ثمان وثلاثون آية، واقتربت والحاقة مائة وستّ آيات، والطور والذاريات مائة وتسع آيات أو ثمانون، والواقعة ونون مائة وإحدى وخمسون، وسأل سائل والنازعات تسع وثمانون أو تسعون، والمطففين وعبس سبع وسبعون، والمزمّل والمدثر خمس أو ستّ وسبعون، و﴿هَلۡ أَتَىٰ﴾ و﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ سبعون، و﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ والمرسلات تسعون، والدخان والتكوير ستّ أو ثمان وثمانون، فليس بين كل ركعة والأخرى من كل ركعتين ركعتين من هذه الركعات تفاوت يسير من حيث الآيات على ما قالوا إلا بين هذه الأخيرة وما قبلها.

وعن ابن عباس قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاءه علي بن أبي طالب، فقال: بأبي أنت وأُمي يا رسول الله! تفلَّت هذا القرآن من صدري، فما أجدي أقدر عليه، فقال له رسول الله ﷺ: «يا أبا الحسن، أفلا أُعلِّمك كلمات ينفعك الله بهنّ وتنفع بهن من علَّمته ويثبت ما تعلَّمت في صدرك؟» قال: أجل يا رسول الله، فعلَّمني. قال: «إذا كان ليلة الجمعة، فإن استطعت أن تقوم في ثلث الليل الآخر، فإنها ساعة مشهودة والدّعاء فيها مستجاب، وقد قال أخي يعقوب لبنيه: سوف أستغفر لكم ربي، يقول: حتى تأتي ليلة الجمعة، فإن لم تستطع فقم في وسطها، فإن لم تستطع فقم في أولها فصلِّ أربع ركعات تقرأ في الركعة الأولى بفاتحة الكتاب، وسورة يس، وفي الركعة الثانية بفاتحة الكتاب، و﴿حمٓ﴾ [الدخان: 1]، وفي الركعة الثالثة بفاتحة الكتاب، و﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ [السجدة: 1 ـ 2]، وفي الركعة الرابعة بفاتحة الكتاب و﴿تَبَٰرَكَ﴾ [الملك: 1] المفصل»، وساق الحديث بطوله، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث الوليد بن مسلم، انتهى. وهو غير ضائر، فإنه من الثقات، ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرطهما.

نعم، قال الذهبي: تارة موضوع، وتارة باطل، وتارة منكر شاذٌّ أخاف أن يكون مصنوعاً، وقد حيَّرني والله جودة إسناده، انتهى.

وفي هذا ما فيه، والأشبه قول المنذري طرق أسانيد هذا الحديث جيّده ومتنه غريب جداً، انتهى. وغيرُ خافٍ ما بين سورة يس، وحم الدخان من التفاوت الكثير في الآيات، فإنّ سورة يس ثلاث وثمانون آية، وحم الدخان سبع أو تسع وخمسون آية.

وعلى هذا، فما في البرامِكة عن أبي يوسف: أكره أن يطوّل ركعة من التطوع وينقص أخرى؛ لأنهما سواء. ومشى عليه في محيط رضيّ الدين: ينبغي أن يُحمل على كراهة التنزيه التي مرجعها إلى خلاف الأُولى فيما لم يَرِدْ فيه ذلك على ما فيه من تأمّل.



فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ القِرَاءَةِ يَخِرُّ رَاكِعاً مُكَبِّراً، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءُ تَكْبِيرِهِ عِنْدَ أَوَّلِ الخُرُورِ وَالفَرَاغِ عِنْدَ الِاسْتِوَاءِ.

وقد أطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة إطالة الأُولى على الثانية في السنن والنوافل؛ لأن أمرَها أسهل حتى جاز التطوع قاعداً وراكباً مع القدرة على القيام والنزول، واختاره أبو اليسر، ومشى عليه في خزانة الفتاوى.

وينبغي أيضاً أن يُلحق باستثناء عدم كراهة إطالة قراءة بعض ركعات النافلة على بعض التي ورد فيها الخبر أو الأثر، كذلك عدم كراهة إطالة القراءة في الركعة الأولى من الوتر على الثانية والثالثة بقراءة سبِّح في الأولى، وسورة الكافرون في الثانية، والإخلاص في الثالثة؛ لأن ذلك مستحبٌ لورود الخبر الصحيح بذلك كما سنذكره في القراءة في الوتر إن شاء الله تعالى.

[م] **فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ القِرَاءَةِ يَخِرُّ رَاكِعاً مُكَبِّراً.**

[ش] والأَوْلى كما في نسخةٍ: فإذا فرغ ثم إنما يركع إذا فرغ من القراءة فرضاً واجباً، وسنّة للإجماع على ذلك، وقد تقدَّم أنَّ الركوع ركن.

ثم مِن أركان الصَّلاة، وأما أنه يركع مكبّراً، فَلِما في الصحيحين عن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يكبِّر حتى يقوم، ثم يكبّر حين يركع ثم يقول: سمع الله لمن حمده، حين يرفع صلبه من الركوع، ثم يقول وهو قائم: ربَّنا ولك الحمد، ثم يكبّر حين يهوي ساجداً ثم يكبّر حين يرفع رأسه، ثم يفعل ذلك في الصّلاةِ كلها حتى يقضيها، ويكبِّر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس.

وفي رواية البخاري: إنْ كانت هذه لصلاته حتى فارق الدنيا. ولِما في جامع الترمذي عنه أيضاً أن النبيَّ ﷺ كان يكبِّر وهو يهوي، ثم قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وهو قول أهل العلم من أصحاب النبيِّ ﷺ قالوا: يكبِّرُ الرجل وهو يهوي إلى الركوع والسجود، انتهى.

ثم كان في هذا وفي بعض ما قبله كفاية في إثبات المطلوب، إلا أنه لما كان من القصد الحوالة عليه في بيان وجه مقاصد أُخر آتية إن شاء الله تعالى ذكرناه بجملته هنا ليُحاط بسياقه جملة أولاً ثم شروح الحوالة عليه مفصّلاً ثانية، ثم هذا التكبير وما بعده مِنَ التكبيرات المتخللة في الصلاة سنّة عند عامَّة العلماء.

[م] **وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءُ تَكْبِيرِهِ عِنْدَ أَوَّلِ الخُرُورِ وَالفَرَاغِ عِنْدَ الِاسْتِوَاءِ.**

[ش] وكان ينبغي أن يقول: وقال بعضهم: ينبغي... إلى آخره كما هو، كذا في النهاية نقلاً من المحيط؛ يعني: البرهاني.

وَبَعْضُهُم قَالَ: إِذَا أَتَمَّ القِرَاءَةَ حَالَةَ الخُرُورِ لَا بَأْسَ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ مَا بَقِيَ مِنَ القِرَاءَةِ حَرْفاً أَوَ كَلِمَةً، وَالأَوَّلُ أَصَحُّ. وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، ....

ثم ينبغي هنا بمعنى يسنّ كما يفيده تعبير الخلاصة عنه، بما نصّه: وقال بعضهم: السنّة أن يكبِّر عند الخُرور وابتداؤه عند أوّل الخرور وفراغه عند الاستواء، انتهى. ثم هذا أخصّ مما قبله؛ لأن ما قبله: وإنْ أفاد المقاربة بين ابتداء التكبير وابتداء الانحطاط بالركوع لا يلزم منه أن يكون الفراغ من التكبير مع استواء الظهر راكعاً بل يصدق مع الفراغ من التكبير قبل استوائه راكعاً، كما يصدق مع الفراغ معه وبعده فَهُمَا قولان، الأول منهما أعمّ من الثاني مطلقاً، وهو اختيار بعض المشايخ. وهنا قولٌ آخر، وهو أنه يأتي بالتكبير في محض القيام، ثم يركع وهو قول بعض مشايخنا أيضاً، وظاهر الخلاصة الجنوح إليه.

[م] وَبَعْضُهُم قَالَ: إِذَا أَتَمَّ القِرَاءَةَ حَالَةَ الخُرُورِ لَا بَأْسَ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ مَا بَقِيَ مِنَ القِرَاءَةِ حَرْفاً أَوَ كَلِمَةً.

[ش] كذا في النسخ الحاضرة، فما بقي حرفية مصدرية غير زمانية، نحو قوله تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة: 128]، وحرفاً منصوب على أنه خبر يكون؛ أي بعد أن يكون الباقي من القراءة حرفاً أو كلمة، وهذا يستفاد منه قول آخر، وهو أنه ليس إيقاع التكبير على وجه من الوجوه المتقدمة بمسنون. ثم هذا مذكور في شرح الزاهدي بلفظ قيل.

[م] وَالأَوَّلُ أَصَحُّ.

[ش] يعني: أن وقت الركوع بعد الفراغ من القراءة كما صرَّح به الزاهدي نقلاً من البحر المحيط، وأشار إليه في الخلاصة بقوله: ويركع حين يفرغ من القراءة، وهو منتصب، هذا هو المذهب الصحيح، انتهى. ووجهه ظاهر مما رويناه آنفاً وغيره.

فلا جرم أن نص المصنّف فيما يكره على أنه يكره أن يُتِمَّ القراءة في الركوع، وسنقف فيه على مزيد بيان ثمة إن شاء الله تعالى، وكذا الصحيح رواية الجامع الصغير كما قاله الطحاوي، ومشى عليه كثير من المشايخ بدلالة غيره، حديث عليه من ذلك ما رويناه آنفاً أيضاً. وفي البدائع: ولأن الذكر سنّة في كل ركن ليكون معظّماً لله تعالى فيما هو مِن أركان الصلاة بالذكر كما هو معظّم بالفعل، فيزداد معنى التعظيم والانتقال من ركن إلى ركن بمعنى الركن لكونه وسيلة إليه، فكان الذكر فيه مسنوناً.

[م] وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ.

[ش] فإنه من سنن الركوع، ففي صحيح البخاري من حديث أبي حميد السَّاعدي في صفة

وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ، وَيَبْسُطُ ظَهْرَهُ، وَلَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَلَا يُنَكِّسُهُ، ....

صلاة رسول اللهﷺ، وإذا ركع أمكن يديه من ركبتيه. وفي سنن أبي داود من حديث رفاعة بن رافع في قصّة المُسيء صلاته أنهﷺ قال له: «وإذا ركعتَ فضعْ راحتَيْك على ركبتيك، وامْدُد ظهرك». وفي جامع الترمذي عن أبي عبد الرَّحمن السلمي، قال لنا عمر بن الخطاب: إنَّ الركب سنّة لكم فخذوا بالرُّكب، ثم قال الترمذي: حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبيّﷺ، والتابعين ومَنْ بعدهم لا خلاف بينهم في ذلك إلا ما رُوي عن ابن مسعود وبعض أصحابه أنهم كانوا يطبقون، والتطبيق منسوخ عند أهل العلم. قال سعد بن أبي وقاص: كنّا نفعل ذلك، فنُهينا عنه وأُمِرْنا أن نضع الكفَّ على الركب. ثم ساق سنده أيضاً إليه، وهو أيضاً بنحوه في الصحيحين وغيرهما.

والتطبيق أن يجعل بطن كفّه على بطن الأخرى، ويجعلهما بين ركبتيه وفخذيه.

[م] وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ.

[ش] فإنّه من سنّة وضعهما على الركبتين؛ لحديث وائل بن حجر: كان رسول اللهﷺ إذا ركع فرَّج أصابعه، وإذا سجد ضمَّها، رواه البيهقي وصححه ابن حبان. وقالﷺ لأنس: «إذا قُمت إلى الصَّلاة فركعت فضع يديك على ركبتيك، وفرِّج بين أصابعك» أخرجه أبو يعلى، والطبراني، والأزرقي. وفي لفظ لأبي حميد أيضاً في صفة صلاة رسول اللهﷺ: ثم إنه ركع فوضع يديه على ركبتيه، كأنه قابضٌ عليهما، ووتر يديه فنحاهما عن جنبيه، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

وبهذا أيضاً وبما في حديث أنس الماضي عند الطبراني: «وارفع يديك عن جنبيك» زيادة على ما تقدَّم عنه آنفاً يعلم استنان مجافاة الرجل يديه عن جنبيه في الركوع. وذكر الترمذي أنه اختاره أهل العلم للرجل في الركوع والسجود.

[م] وَيَبْسُطُ ظَهْرَهُ.

[ش] فإنه من سنّة الركوع أيضاً، وقد كان النبيّﷺ يفعل هكذا كما رواه السراج في مسنده بإسناد صحيح، وتقدَّم قولهﷺ للمسيء صلاته: «وامْدُدْ ظهرك» إلى غير ذلك.

[م] وَلَا يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَلَا يُنَكِّسُهُ.

[ش] أي: لا يخفضه، وإنما لم يفعل شيئاً منهما لأن بسط الظهر سنّة كما ذكرنا، وهو لا يحصل معهما ولا مع أحدهما، وأيضاً قد ثبت في الصحيحين نفيهما عن ركوع النبيّﷺ.

وَيَقُولُ في رُكُوعِهِ: سُبْحَانَ رَبِّي العَظِيمُ ثَلَاثاً، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ، وَإِنْ زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ.

وَيَخْتِمُ عَلَى وِتْرٍ، وَإِنِ اقْتَصَرَ على مَرَّةٍ أَوْ تَرَكَ جَازَتْ صَلَاتُهُ، وَيُكْرَهُ.

والحاصل أنه لا يجعل عجزه أعلى من رأسه، ولا بالعكس، بل يسوِّي رأسه بعجزه كصفحة مستوية.

[م] **وَيَقُولُ في رُكُوعِهِ: سُبْحَانَ رَبِّي العَظِيمُ ثَلَاثاً، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ.**

[ش] فقد روى أبو داود عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ركع أحدكم فلْيقل ثلاث مرات: سبحان ربِّي العظيم، وذلك أدناه. وإذا سجد فليقل: سبحان ربِّي الأعلى ثلاثاً، وذلك أدناه»، ورواه ابن ماجه والترمذي ونحوه معَ بعض زيادة، وأُعِلَّ بأن في سنده انقطاعاً، فإنه عن عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، عن ابن مسعود، وهو لم يلقه ويدفع بأنه غير ضائرٍ، ولا سيَّما على أصولنا، فإن عوناً ثقة عابداً أخرج له مسلم وأصحاب السنن.

وفي صحيح مسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود عن حذيفة أنه صلَّى مع النبيِّ ﷺ، فكان يقول في ركوعه: «سبحان ربِّي العظيم، وفي سجوده: سبحان ربِّي الأعلى»، ثم قال الترمذي ـ واللفظ له ـ: حديثٌ حسنٌ صحيح.

وفي سنن ابن ماجه عنه أيضاً أنه سمع رسول الله ﷺ يقول إذا ركع: «سبحان ربِّي العظيم» ثلاث مرات، وإذا سجد قال: «سبحان ربِّي الأعلى» ثلاث مرات.

وفي مسند أحمد، وسنن أبي داود، وابن ماجه، وصحيح ابن حبان عن عقبة بن عامر، قال: لما نزلت ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: 74]، قال لنا رسول الله ﷺ: «اجعلوها في ركوعكم»، فلما نزلت ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]، قال: «اجعلوها في سجودكم».

[م] **وَإِنْ زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ.**

[ش] أي: وإنْ زاد على الثلاث فهو أفضل، لأن قوله ﷺ: «وذلك أدْنَاه» دليلٌ على استحباب الزيادة؛ لأن تقديره على ما هو الأوجه أدنى كمال النيّة أو أدنى كمال التسبيح، أو أدنى القول المسنون.

[م] **وَيَخْتِمُ عَلَى وِتْرٍ.**

[ش] لِما في الصحيحين: «إن الله وترٌ يحبُّ الوتر»، وقد قدَّم المصنف بيان ما قيل في الأوسط والأكمل، وزاد قتادة بزيادةٍ على ذلك، فاستذكره بالمراجعة.

[م] **وَإِنِ اقْتَصَرَ عَلى مَرَّةٍ أَوْ تَرَكَ جَازَتْ صَلَاتُهُ، وَيُكْرَهُ.**

وَرُوِيَ عَنْ أَبِي مُطِيعٍ البَلْخِيِّ أَنَّ تَسْبِيحَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُود رُكْنٌ لَوْ تُرِكَ لَا تَجُوزُ صَلَاتَهُ، وَلَا يَنْبَغِي لِلإِمَامِ أَنْ يُطِيلَ عَلَى وَجْهٍ يَمَلُّ القَوْمَ؛ لأَنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّنْفِيرِ وَأَنَّهُ مَكْرَوهٌ.

وَلَوْ أَطَالَ الرُّكُوعَ لِإِدْرَاكِ الجَائِي لَا تَقَرُّباً للهِ فَهُوَ مَكْرُوهٌ، وَيُخْشَى عَلَيْهِ الكُفْرَ، فَلَا يُكَفَّر.

[ش] كذا رُوي عن محمَّد. أمّا الجواز، فلعدم الإخلال بفرض من فروض الصلاة. وأما الكراهة، فلأنَّ الحديث جعل الثلث أدنى الكمال فما دونه يكون ناقصاً، فما الظنّ بتركه؟ فيُكره. وفي جامع الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم يستحبون أن لا ينقص الرجل في الركوع والسجود من ثلاث تسبيحات.

[م] وَرُوِيَ عَنْ أَبِي مُطِيعٍ البَلْخِيِّ أَنَّ تَسْبِيحَ الرُّكُوعِ وَالسُّجُود رُكْنٌ لَوْ تُرِكَ لَا تَجُوزُ صَلَاتَهُ.

[ش] كذا في الذخيرة، والذي في البدائع: وقال مالك في قول من ترك التسبيح في الركوع: تبطل صلاته. وفي روايةٍ عنه قال: لا نَجِد في الركوع دعاء مؤقت. ورُوي عن أبي مطيع البلخي أنّه قال: مَن نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لم تجز صلاته، انتهى. وكذا في مبسوط شيخ الإسلام وغيره، وكان وجهه ظاهر الأمر في الحديث كما تقدَّم، وخصوصاً لفظ ابن ماجه: «إذا ركع أحدكم، فليقُل في ركوعه: سبحان ربِّي العظيم ثلاثاً، فإذا فعل ذلك فقد تمَّ ركوعه وذلك أدناه. وإذا سجد أحدكم فليقل في سجوده: سبحان ربِّي الأعلى ثلاثاً، فإذا فعل ذلك فقد تمَّ ركوعه، وذلك أدناه». وهو كذا في جامع الترمذي أيضاً لكن بدون الأمر. قال في البدائع: وهذا فاسدٌ، لأن الأمر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقاً عن شرط التسبيح، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد، فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنّة عملاً بالدليلين بقدر الإمكان.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولقائلٍ أن يقول: لا يتعيَّن العمل بالدَّليلين في جعل التسبيح سنّة، بل يكون ذلك أيضاً في جعله واجباً، والمواظبة الظاهرة من حاله ﷺ عليه، وللأمر به متضافران على الوجوب، فينبغي إذا تركه سهواً أن يخبرنا بالسجود، وإذا تركه عمداً يُؤمر بالإعادة كما هو الحُكم في كل صلاة أُدِّيت مع الكراهة. ونقل ابن هبيرة وغيره أنه مرّة واحدة في كلٍّ منهما، والتسميع والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين والتكبيرات واجبٌ في الرواية المشهورة عن أحمد، إلّا أنه إن ترك شيئاً منها عمداً بَطلت صلاته، وسهواً لا، ويسجد للسَّهو.

[م] وَلَا يَنْبَغِي لِلإِمَامِ أَنْ يُطِيلَ عَلَى وَجْهٍ يَمَلُّ القَوْمَ؛ لأَنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّنْفِيرِ وَأَنَّهُ مَكْرَوهٌ.

[ش] كما دلَّ عليه غير ما حديث، منه حديث معاذ وقد تقدَّم، وسيأتي في ذلك مزيد بيان وتحرير في شرح قول المصنّف: وأن يثقل عليهم بالتطويل، في فصل ما يُكْرَه فعله في الصَّلاة.

[م] وَلَوْ أَطَالَ الرُّكُوعَ لِإِدْرَاكِ الجَائِي لَا تَقَرُّباً للهِ فَهُوَ مَكْرُوهٌ، وَيُخْشَى عَلَيْهِ الكُفْرَ، فَلَا يُكَفَّر.

....

[ش] وهذا المعنى في الجملة مرويٌّ عن أبي حنيفة، ففي الذخيرة والبدائع وغيرهما: قال أبو يوسف: سألت أبا حنيفة، وابن أبي ليلى عن ذلك ـ يعني: عن انتظار الإمام لمن سمع خَفْق نعله ممن دخل المسجد ـ فكرهاه. وقال أبو حنيفة: أخشى عليه أمراً عظيماً ـ يعني الشرك ـ.

وروى هشام عن محمَّد: أنه كره ذلك أيضاً، وكذا رُوي عن مالك والشافعي في الجديد، ووجهه أن أوَّل ركوعه كان لله عَزَّوَجَلَّ، وآخر ركوعه كان للجائي فقد أشرك في صلاته غير الله تعالى، فكان أمراً عظيماً.

ولا يكفر، لإن إطالة الركوع ما كانت على معنى التذليل والعبادة للقوم، وإنما كان إدراك الركوع.

قلت: ويشهد لهذا ما عن أبي سعيد الخدري، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ يوماً ونحن نتذاكر الدجّال، فقال: «غير الدجّال أخوف عليكم، الشرك الخفي؛ أن يعمل الرجل لمكان الرجل» رواه الحاكم وصحَّح إسناده، وأحمد والبيهقي بلفظ: «أن يصلي الرجل لمكان الرجل». وقد نُقِل عن بعضهم أنه وهم في كلام الإمام، فاعتقد منه أن يصير بالانتظار مشركاً شركاً يبيح الدم، فأفتى بإباحة دمه.

وظاهر قول المصنف: (يخشى عليه الكفر) يفيد أنه فهم هذا أيضاً من كلام الإمام، والظاهر أن الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يُرِد ذلك، وإنما أراد أنه خافَ عليه الشرك في عمله بين أن يكون لله، وبين أن يكون لغيره.

فإن قلت: إذا كان المراد هذا، فهو موجود؛ فأيُّ فائدةٍ في تعليقه بالخوف أو الخشية؟

قلت: لعلها التنبيه على عدم القطع بوجود ذلك، فإن كون هذا التقدير شركاً في العمل غير مقطوع به، وكيف؟ وقد نقلوا عن الشعبي: أنه لا بأس به مقدار تسبيحة أو تسبيحتين. وعن أبي مطيع أنه كان لا يرى به بأساً، وذكر الماوردي أنه القول القديم للشافعي، بل ذكر المحاملي أن القديم للشافعي الاستحباب.

ونظير هذا قول محمَّد في الأصل: الأيمان ثلاث: يمين تكفر، ويمين لا تكفَّر، ويمين نرجو أن لا يؤاخذ الله بها صاحبها، انتهى. ومعلوم أن هذه هي اليمين اللَّغو، وعدَم المؤاخذة فيها مقطوع به بالنصِّ، فقالوا: إنما علَّقه بالرجاء؛ لأن العلم بمراد الله تعالى من اللَّغو المكور في النص غير مقطوع به، بل هو في محل الاجتهاد للاختلاف في تفسيره. والعلم الحاصل عن اجتهاد علم غالب الرأي لا علم القطع، فاستعمل محمَّد لفظة الرجاء لاحتمال أن يكون مراد الله تعالى ما أدَّى إليه اجتهاده،

وَلَوْ أَطَالَ تَقَرُّباً للهِ تَعالَى، فَلَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ بَعْضَهُم: يُطِيلُ التَّسْبيحاتَ، ....

على أن الماوردي نقل عن أبي حنيفة أنه قال: فقد أشرك بين العمل لله والعمل للمخلوقين، انتهى.

وقد نهى الله تعالى عنه، فقال عزَّ مِن قائل: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: 110].

قال ابن عباس: قال رجل: يا رسول الله! إني أقف الموقف أُريد وجه الله، وأريد أن يُرى موطني، فلم يردَّ عليه رسول الله ﷺ حتى نزلت: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ رواه الحاكم، وقال: صحيح على شرطهما.

وعن أُبي بن فضالة، وكان مِنَ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا جَمَعَ اللهُ الأَوَّلين والآخرين يوم القيامة ليومٍ لا رَيْب فيه، نادى مُنادٍ: مَنْ كان أشرك لله في عمله أحداً، فليطلب ثوابه مِنْ عنده»، عافانا الله تعالى من ذلك بفضله وإحسانه.

[م] وَلَوْ أَطَالَ تَقَرُّباً للهِ تَعالَى، فَلَا بَأْسَ بِهِ.

[ش] لأنَّ الركوع من أوَّله إلى آخره يكون خالصاً لله تعالى، ألا ترى أن الإمام يطيل الركعة الأولى وإنما يفعل ذلك لإدراك القوم الركعة كما طيَّبه الصحابي من فعله ﷺ كما قدَّمناهُ من روايةِ أبي داود عن أبي قتادة، ولا إشراك في ذلك قطعاً.

وعلى هذا الحمل على ما نُقل عن أبي مطيع: قال الشيخ الإمام الأجلّ شمس الأئمّة الحلواني: كان شيخنا القاضي الإمام يحكي عن أستاذه أنه كان يميل إلى قولهما في الجمع بين التسبيح والتحميد في حقّ الإمام عند رفع الرأس من الركوع، وكان يجمع بينهما حين كان إماماً، والطحاوي كان يختار قولهما. وهكذا نُقِل عن جماعة من المتأخرين أنهم اختاروا قولَهما، وهو قول أهل المدينة.

[م] وَقَالَ بَعْضَهُم: يُطِيلُ التَّسْبيحاتَ.

[ش] ولا يزيد في العدد، كذا في الذخيرة. ووجهه غير ظاهر، وما يعُزّ هذا القائل منه من الزيادات في العدد يلزمه مثله في تطويلها. وقال أبو القاسم الصفّار: إن كان الجائي غنيّاً لا يجوز له الانتظار، وإن كان فقيراً جاز له الانتظار. وقال الفقيه أبو الليث: إن كان عرف الجائي لا ينتظره لأنه يشبه الميل إليه، وإن لم يعرفه فلا بأس بذلك؛ لأن في ذلك إعانة على الطاعة.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ويظهر أنَّ مراد هذين القائلين أنه إن قصد التودُّد إلى الداخل وتمييزه بذلك عن غيره لا يفعل، وإن قصد التقرُّب إلى الله تعالى فعل، فيرجعان إلى القول

ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَيَقُولُ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ.

وَإِنْ كَانَ مُقْتَدِياً يَأْتِي بِالتَّحْمِيدِ، وَلَا يَأْتِي بِالتَّسْمِيعِ.

وَإِنْ كَانَ مُنْفَرِداً يَأْتِي بِهِمَا.

الأوَّل بتفصيله، وحينئذٍ فالأَوْلى التعبير به كما لا يخفى.

[م] ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَيَقُولُ: سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ.

[ش] أي: ثم يرفع الإمام رأسه ويقول، هذا كما أفصح به غير ما حديث، منه ما تقدَّم من حديث أبي هريرة في الصحيحين، ولا خلاف فيه.

ومعنى: (سمع الله لمن حمده): قَبِلَ الله حَمْد مَنْ حمده. وقيل: أجاب، وقيل: غُفِر له.

[م] وَإِنْ كَانَ مُقْتَدِياً يَأْتِي بِالتَّحْمِيدِ.

[ش] لِما في الصحيحين من حديث أبي هريرة أيضاً أنهﷺ قال: «إذا قال الإمامُ: سَمِع الله لمن حَمِدَه، فقولوا: ربَّنا لك الحَمْدُ»، ولا خلاف فيه أيضاً.

[م] وَلَا يَأْتِي بِالتَّسْمِيعِ.

[ش] قال في الذَّخيرة وغيرها: بلا خلاف، يعني بين أصحابنا، وبه قال مالك، وأحمد، واختاره ابن المنذر. وقال أبو نصر البغدادي في شرح القدُّوري عن أبي حنيفة: يجمعُ بينهما الإمام والمأموم، وهو غريب بالنسبة إلى المأموم، وبه قال الشافعي وأصحابه، لحديث أبي هريرة السالف من الصحيحين في جمعهﷺ بينهما، وقد صحَّ عنهﷺ أنه قال: «صلُّوا كما رَأَيْتُموني أُصلِّي»، وحجّة الجمهور حديثه المذكور آنفاً من الصحيحين أيضاً في القسمة بين الإمام والمأموم في الذكر في هذا المحل، والقسمة تنافي الشركة. وحينئذٍ كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إنْ أَقَمْنَا ركن المعارضة كان هذا أرجح؛ لأن قوله مقدَّم على فعله عند التعارض بخلاف فعله، وإن جمعنا دفعاً للمعارضة كان يحمل الجمع على حالة الانفراد. وإن كان الظاهر أن ذلك في عموم صلاته.

[م] وَإِنْ كَانَ مُنْفَرِداً يَأْتِي بِهِمَا.

[ش] أي: بالتسميع والتحميد كما هو قوله، ورواية الحسن عن أبي حنيفة كما في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، والتحفة، والبدائع وغيرها وهو الصحيح من الجواب كما قال فخر الإسلام؛ لأنه قد صحَّ عنهﷺ أنه كان يجمع بينهما كما ذكرنا، ولا محمل له سوى حالة الانفراد، فلا جرم أنْ نصَّ غير واحد على أنه الأصح، منهم صاحب الهداية. وقال الصدر الشهيد: وعليه

الاعتماد، واختاره صاحب المجمع، وبه قالت الشافعية.

ثم قال الزاهدي: ثم في هذه الرواية يأتي بالتسميع حالةَ الارتفاع، وإذا استوى قال: ربَّنا لك الحمد، لما قدَّمناه من حديث أبي هريرة في الصحيحين، روى المعلّى عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة أنه يأتي بالتسميع دون التحميد، وإليه ذهب الشيخ أبو القاسم الصفّار، والشيخ أبو بكر الأعمش.

وذكر في بعض النوادر: أنه يأتي بالتحميد لا غير. قال في البدائع: وفي الجامع الصغير ما يدلُّ عليه، فإن أبا يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن الرجل يرفع رأسه من الركوع في الفريضة أيقول: اللهمَّ اغفر لي؟ قال: يقول: ربَّنا لك الحمد، ويسكت. ومَا أراد به الإمام لأنه لا يأتي بالتحميد عنده، فكان المراد منه المنفرد، انتهى. وقد يُمنع بأنَّ في كتاب الصلاة: ويُخفي الإمام قراءة التشهّد والتعوُّذ وآمين، واللهمَّ ربَّنا لك الحمدُ. قال: نعم، فقد أجاب أن الإمام يأتي بالتحميد فيهما، فيجعل هذا رجوعاً منه من القول بالاقتصار على التسميع إلى الجمع بينهما.

وأُجيب بأن هذا إنما يكون رجوعاً من القول إلى الجمع لو كان هذا السؤال من محمَّد إلى أبي حنيفة، وليس ذلك بمعلوم؛ بل كما يجوز أن يكون كذلك يجوز أن يكون سؤالاً منه لأبي يوسف، فإنَّ محمداً قرأ أكثر الكتب على أبي يوسف إلَّا ما كان فيه اسم الكبير، فإنه من تصنيف محمَّد؛ كالمضاربة الكبير، والمزارعة الكبير، والمأذون الكبير، والجامع الكبير، والسير الكبير؛ فلا يثبت الرجوع بالشكّ.

وقيل: يريد بقوله: يخفي التحميد؛ أي: على قياس قول من يقول: إن الإمام يأتي بالتحميد كما قال في كتاب المزارعة: هذا جائز على قول أبي حنيفة على قياس قول مَن أجاز المزارعة، فكذا هذا.

ثم في الكافي: والصحيح من مذهبه أنه يأتي بالتحميد لا غير، ذكره في المحيط؛ لأن التسميع حثٌّ لمن خلفه على التحميد، وليس معه أحد ليحثَّه عليه، فلا يأتي بالتسميع، انتهى.

ولا يخفى ما فيها، بل الجمعُ هو الأَوجه لما تقدَّم. وإن كان على التحميد لا غير شمسا الأئمة الحلواني والسرخسي، وشيخ الإسلام، ونقله في غاية البيان عن الطحاوي، وقاضي خان عن كثيرٍ من المشايخ، والله سبحانه أعلم.

[م] أَمَّا الإِمَامُ يَأْتي بِالتَّحْمِيدِ أَيْضاً عَلَى قَوْلِـهِمَا.

[ش] يعني: معَ التسميع، وقد تقدَّم أنه رواية عن أبي حنيفة أيضاً، وسمَّى في التحفة، ومحيط رضي الدين راويها الحسن، وبه قال مالك في رواية، والشافعي وأحمد وظاهر الرِّواية عن أبي

وَفِي رِوَايَةٍ يَقُولُ: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الحَمْدُ، ....

حنيفة، ومشهور مذهب مالك أنه يقتصر على التسميع، والوجه من الطرفين ما تقدَّم.

ثُمَّ اعلم أن محمَّداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر للتحميد لفظين، أحدهما: ربنا لك الحمد. وثانيهما: اللهم ربنا لك الحمد، وقصد المصنف التعرض لذكرهما، فاكتفى بالإشارة إلى الأوّل بالتحميد بناءً على انصراف إطلاقه إليه، فإنه الأشهر فيه، كما قاله صاحب البدائع، بل قال ابن هبيرة: أن أبا حنيفة يقول: ربنا لك الحمد ـ بلا واو ـ وأن مذهب الشافعي إسقاط الواو أيضاً، إلا أن كلّاً منهما غريب، فإنّ كُتُب المذهب غير ناطقين بتعيين ذلك عند أبي حنيفة. وقال الشافعي في الأُم: والإتيان بالواو في ربَّنا ولك الحمْد أحبُّ إليَّ. ثم هذا اللفظ ـ أعني ربَّنا لك الحمد ـ بلا واو تقدَّم تخريجه من رواية أبي هريرة في الصحيحين، وأشار المصنّف إلى اللفظ الآخر بقوله:

[م] وَفِي رِوَايَةٍ يَقُولُ: اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الحَمْدُ.

[ش] وهذا أيضاً في الصحيحين من روايةِ أبي هريرة بلفظ: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمَّ ربَّنا لك الحمد». وفي صحيح مسلم من روايةِ عبد الله بن أبي أَوْفى بلفظ: كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الرّكوع، قال: «سمع الله لمن حمده، اللَّهمّ ربنا لك الحمد مِلْءَ السَّموات والأرض».

وبقي هنا لفظان آخران وردا في السنّة أيضاً:

الأول: ربَّنا ولك الحمد، وهو في الصحيحين من روايةِ أنس. وفي صحيح البخاري من روايةِ عائشة وأبي هريرة أيضاً بلفظ: «وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربَّنا ولك الحمد»، ومن رواية عليّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بلفظ: «إذا رفع رأسه من الرَّكعة قال: سمع الله لمن حمده، ربَّنا ولك الحمد». ومِن رواية ابن عمرٍ بلفظ: أنَّ رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حِذْوَ منكبيه، وساقه إلى أن قال: وقال: «سمع الله لمن حمده، ربَّنا ولكَ الحمد».

الثاني: «اللهمَّ ربنا ولك الحمد»، وهو في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة بلفظ: كان النبيّ ﷺ إذا قال: «سمع الله لمن حمده»، قال: «اللهمَّ ربَّنا ولك الحمد». ثم في الذخيرة حُكي عن الفقيه أبي جعفر: أنه لا فرق بين قوله: ربنا لك الحمد، وبين قوله: ربّنا ولك الحمد، وكذا ذكر النووي في شرح مسلم أنه لا ترجيح لكل من ربّنا لك الحمد، ومن ربنا ولك الحمد على الآخر. ونقل القاضي عياض اختلافاً عن مالك وغيره في الأرجح منهما، قيل: والأظهر إثبات الواو لأنّ الكلام عليه جملتان تقديره: يا ربّنا استجب حمدنا ودعانا، ولك الحمْد على هدايتِنا لذلك. بخلاف ما إذا كان الواو ساقطاً، فإن الكلام يبقى جملةً واحدة، والإطناب في الدعاء مطلوب.

وَلَا يَزِيدُ عَلَى هَذَا.

وَيُرْسِلُ اليَدَيْنِ فِي القَوْمَةِ، كَذَا قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ في وَاقِعَاتِهِ. وَذَكَرَ السَّيِّدُ الإِمَامُ فِي المُلْتَقطِ: أَنَّهُ يَأْخُذُ اليَدَ اليُسْرَى بِاليُمْنَى، وَفي صَلَاةِ الجَنَازَةِ، وَوَقْتُ الثَّنَاءِ وَالقُنُوتِ يَأْخُذُ عَلى قَوْلِ أَكْثَرِ المَشَايِخِ، وَفي تَكْبِيرَاتِ العِيدَيْنِ يُرْسِلُ، فَإِذَا اطْمَأَنَّ قَائِماً كَبَّر بِخُرُورٍ ....

ثم في الذخيرة، ومحيط رضي الدين: الأفضل «اللهمَّ ربَّنا لك الحمد» لما فيه من زيادةِ كلمة، وجعله في شرح الطحاوي الأظهر. وفي الكافي: الأحسن.

قلت: وعلى هذا وعلى ما تقدَّم من ترجيح ربَّنا ولك الحمد يكون الأفضل والأرجح اللهمَّ ربَّنا ولك الحمد.

[م] وَلَا يَزِيدُ عَلَى هَذَا.

[ش]قلت: ولقائلٍ أن يقول: في هذا الإطلاق بحث، فإنه إن أراد الزيادة بما لم يَرِد في الخبر، ولم يؤثر فمسلم منفرداً كان أو إماماً أو مأموماً، ووجهه ظاهر، وقد سمعت جواب أبي حنيفة لأبي يوسف في ذلك، على أنه كما قال قاضي خان وغيره: أظرف أبو حنيفة في العبارة حيث لم نقل لا؛ لأن النهي عن الاستغفار قبيح، لكن بين ما يستحبّ له أن يقول، وإن أراد الزيادة بشيءٍ مما ورد في السنّة؛ كقوله: «ملء السماوات والأرض ومِلْءَ ما شئتَ من شيءٍ بعد أهل الثناء والمجْد، أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبْد، لا مانع لما أعطيتَ ولا مُعطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجدّ منك الجَدُّ» كما ثَبَتَ في صحيح مسلم، وسُنن أبي داود وغيرهما، فينبغي أن يكون هذا في حقّ الإمام إذا خاف التثقيل على القوم إذا لم يفعل الإمام ذلك.

أمّا المنفرد أو الإمام إذا كان لا يثقل على القوم إتيانه بذلك أو المقتدي إذا كان إمامه قد أتى به، فليسوا بممنوعين من زيادتهم به على ذلك، ولا سيما المنفرد في النوافل، ومَنِ ادَّعى ذلك فعليه البيان.

[م] **وَيُرْسِلُ اليَدَيْنِ فِي القَوْمَةِ، كَذَا قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ في وَاقِعَاتِهِ. وَذَكَرَ السَّيِّدُ الإِمَامُ فِي المُلْتَقطِ: أَنَّهُ يَأْخُذُ اليَدَ اليُسْرَى بِاليُمْنَى، وَفي صَلَاةِ الجَنَازَةِ، وَوَقْتُ الثَّنَاءِ وَالقُنُوتِ يَأْخُذُ عَلى قَوْلِ أَكْثَرِ المَشَايِخِ، وَفي تَكْبِيرَاتِ العِيدَيْنِ يُرْسِلُ.**

[ش]وقد قدَّمنا هذا مستوفًى بتوفيق الملك العلّام، فاستذكره بالمراجعة ليتقرر عندك ما فيه للأصحاب من الكلام، وما حرَّرناهُ من تحقيق المرام.

[م] **فَإِذَا اطْمَأَنَّ قَائِماً كَبَّرَ بِخُرُورٍ.**

[ش]أي: مع الخرور للسجود لما قدَّمناه من حديث أبي هريرة في الصحيحين.

وَسَجَدَ يَضَعُ رِكْبَتَيْهِ ثُمَّ يَدَيْهِ، ثُمَّ وَجْهَهُ بَيْنَ كَفَّيْهِ عَلى الأَرْضِ.

[م] **وَسَجَدَ يَضَعُ رِكْبَتَيْهِ ثُمَّ يَدَيْهِ.**

[ش] فإنه السنَّة عند أكثر أهل العلم، منهم أصحابنا والشافعي وأحمد، وذهب أحمد في المشهور عنه إلى أنَّ تقديم يديه قبل ركبتيه لما رَوى أبو داود، والترمذي، والنسائي عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا سَجَد أحدُكم فلا يَبْرُكْ كما يَبْرُك البعير، ولْيَضع يديه قَبْل ركبتيه»، وأُجيب بأنه منسوخ بما رواهُ ابن خزيمة في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص، قال: كنّا نضع اليدين قبل الركبتين، فأُمِرنا بوضع الركبتين قبل اليدين.

ويؤيّده ما عن وائل بن حجر، قال: رأيت النبيَّ ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه، أخرجه أصحاب السُّنن الأربع، وحسَّنه الترمذي، وصحَّحه ابن خزيمة وابن حبّان، وما ثبت عن عمر وعبد الله بن مسعود أنهما كانا يخرّان بعد ركوعهما على ركبتيهما قبل يديهما، كما أخرجه الطحاوي.

تَنْبِيهٌ:

نعم، هذا إذا كان غير متخفِّف، فإنه كان يمكنه ذلك، فإنْ كان متخففاً يضع يديه أولاً ويقدِّم اليمنى على اليسرى؛ لأنه لا يتيسّر له ذلك.

[م] **ثُمَّ وَجْهَهُ بَيْنَ كَفَّيْهِ عَلى الأَرْضِ.**

[ش] وقال الشافعي: حِذْوَ منكبيه، كما رواه البخاري وأبو داود، والترمذي وحسَّنه وصححه عن أبي حميد عنهﷺ هكذا، ولنا ما في صحيح مسلم عن وائل أنهﷺ لما سجد؛ سجد بين كفيه. وما في سنن أبي داود عنه أيضاً قال: فلما سجد وضع جبهته بين كفَّيْه.، وجافى عن إبطَيْه، ومن يصنع هكذا تكون يداه حِذاء أذنيه، وقد وقع هكذا مفسَّراً في مسند إسحاق بن راهويه، ومصنف ابن أبي شيبة من روايته.

وما عن أبي إسحاق، قال: قلت للبراء بن عازب: أين كان النبيُّﷺ يضع وجهه إذا سجد؟ فقال: بين كفَّيْه. أخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن غريب. وهو الذي اختاره أهل العلم أن يكون يداه قريباً من أذنيه.

وقال شيخنارَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولو قال قائل: إن السُّنّة أن يفعل أيهما تيسَّر جَمْعاً للمرويّات بناء على أنهﷺ، كان يفعل هذا أحياناً وهذا أحياناً، إلا أن بين الكفَّيْن أفضل؛ لأن فيه زيادة تخليص المجافاة المسنونة ما ليس في الآخر كان حسناً، انتهى.

وَيُبْدِي ضَبْعَيْه، وَيُجَافِي بَطْنَهُ عَنْ فَخْذَيْهِ.

تَنْبِيـهٌ:

ثم قد أفادوا أخذاً من حديث وائل الماضي في السُّنن الأربع ضابطاً في بيان ما تقدَّم في الوضع وفي الرفع، فقالوا: يضَع على الأرض أولاً ما كان أقرب إلى الأرض، ويرفع أولاً ما كان أبعد عن الأرض حتى فرعَ بعضهم في الموضع تقديم الأنف على الجبهة، بل ظاهر فيه. وفرَّعوا في الرفع تقديم الوجه على اليدين، وتقديم اليدين على الرُّكبتين فيه، ويتفرَّع على تقديم الأنف على الجبهة في الوضع تقديم الجبهة على الأنف في الرفع، ولم أقف على صريح فيه، بل كثير من المشايخ إنما أطلقوا وضع الجبهة ولم يذكروا تقديم الأنف منه على الجبهة، بل ظاهر البدائع أن من السُّنّة وضع الجبهة ثم الأنف، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَيُبْدِي ضَبْعَيْهِ.**

[ش] أي: يُظهرهما، والضَّبْعُ ـ بفتح الصاد المعجمة وسكون الباء الموحدة لا غير ـ على ما في الصِّحاح، وقيل: وبضمِّها أيضاً، واختاره القنبي: العضد، وقيل: وسطه وباطنه. وإنما يفعل هكذا لما في الصحيحين أن النبيَّ ﷺ كان إذا سجد فرَّج بين يديه حتى يبدو بياض إبطيه.

وفي صحيح مسلم عن البراء، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا سجدت فضع كفَّيك، وارفع مِرْفقيك».

[م] **وَيُجَافي بَطْنَهُ عَنْ فَخْذَيْهِ.**

[ش] أي: يُبْعِده عنهما، ففي صحيح مسلم، وسنن أبي داود، وابن ماجه وغيرها ـ واللفظ لأبي داود ـ عن ميمونة: أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا سجد جافى بين يديه، حتى لو أن بَهَيْمة أرادت أن تمرَّ تحتَ يديه مرَّت. وبهيمة ـ تصغير بهمة ـ: ولدُ الشاة بعد السخلة، فإنه أوّل ما تضعه أُمّه يكون سخلة، ثم يكون بهمة، وهي بصيغة المكبّر في صحيح مسلم، وسنن ابن ماجه. وذكر الحفَّاظ أن الصواب التصغير.

وفي سنن أبي داود عن أبي حُمَيْد في صفة رسول الله ﷺ: وإذا سجد فرَّج بين فخذيه غير حامل بطنه على شيءٍ من فخذيه.

قيل: والحِكمةُ فيه أن يُظهر كل عضوٍ بنفسه ولا يعتمد الأعضاء بعضها على بعض، وهذا ضدّ ماورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض؛ لأن المقصود هناك الاتحاد بين المُصلِّين حتى كأنهم جسدٌ واحد.

وَالمَرْأَةُ تَنْخَفِضُ وَتُلْزِقُ بَطْنَها بِفَخْذَيْهَا، وَيَقُولُ: سُبْحَانَ رَبِّي الأَعْلَى ثَلَاثاً، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ وَإِنْ زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ، وَيَتْرُكُ عَلى وِتْرٍ، ....

وقيل: والحكمة في هذا أنه أشبه بالتواضع، وأبلغ في تمكين الجبهة والأنف من الأرض، وأبعد من هيئات الكسالى، فإنّ المنبسط يشبه الكلب ويُشعر حاله بالتهاون بالصلاة وقلّة الاعتناء بها والإقبال عليها، والله سبحانه أعلم.

تَنْبِيهٌ:

ثم قد وقع في الهداية ثم الكافي، وقيل: إنْ كان في الصفِّ لا يجافي حذراً من إضرار الجار، انتهى. وفيه نظر؛ لأنه لا يحصل ذلك من مجرَّد المجافاة، وإنما يحصل من الإيذاء، فالوجه أن يقال: إذا كان في الصف لا يبدي لما فيه من أذى الجار.

تكميل:

ثم كل هذه الأمور من سنن السجود، ومنها أيضاً: أن يسجد على الأعضاء السبعة كما تقدَّم. ومنها: أن يجمع بين الجبهة والأنف، حيث لا عذر. ومنها: أن يوجِّه أصابعه نحو القبلة؛ لما في صحيح البخاري، وسنن أبي داود عن أبي حُميد في صفة صلاة رسول اللهﷺ: فإذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما، واستقبل بأطراف أصابع رجليه القبلة.

ثم الظاهر أن المراد بقوله: وَلَا قابضهما أنه ناشر أصابعه عن باطن كفَّيْه، بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل بن حجر أنهﷺ كان إذا سجد ضمَّ أصابعه، فينشر أصابعه عن الطيّ ضامّاً بعضها إلى بعض.

ومن هنا نصَّ مشايخنا على أنه يضمّ أصابعه في السجود كل الضمّ كما تقدَّم نقله عن الهندواني. قيل: والحكمة في ذلك أن الرَّحمة تنزل عليه في السجود، فبالضم ينال أكثر، والله تعالى أعلم.

[م] **وَالمَرْأَةُ تَنْخَفِضُ وَتُلْزِقُ بَطْنَها بِفَخْذَيْهَا.**

[ش] أي: ما تقدَّم كان في حق الرجل. أمَّا المرأة، فينبغي أن تفرش ذراعيها وتنخفض ولا تنتصب كانتصاب الرجل وتلصق بطنها بفخذيها؛ لأن ذلك أستر لها، وهي عورة مستورة.

ويشهد لهذا ما عن بريد بن حبيب أن رسول اللهﷺ مرَّ على امرأتين تصلِّيان، فقال: «إذا سجدتما فضُمَّا بعض اللحم إلى الأرض، فإنَّ المرأةَ ليست في ذلك كالرجل» رواه أبو داود في مراسيله. وقال البيهقي: هُو أحسن من موصولين فيه.

[م] **وَيَقُولُ: سُبْحَانَ رَبِّي الأَعْلَى ثَلَاثاً، وَذَلِكَ أَدْنَاهُ وَإِنْ زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ، وَيَتْرُكُ عَلى وِتْرٍ.**

ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَيَقْعُدْ، فَإِذَا اطْمَأَنَّ قَاعِداً كَبَّرَ وَسَجَدَ ثَانِياً.

وَإِنْ رَفَعَ رَأْسَهُ قَلِيلاً ثُمَّ سَجَدَ إِنْ كَانَ إِلَى السُّجُودِ أَقْرَب لَا يُجْزِئُهُ، وَذَكَرَ فِي المُلْتَقط: يُجْزِئُهُ.

[ش] وقد أسلف الكلام في كلٍّ مِن هذه الأمور في الركوع، فاستذكره بالمراجعة.

ثم قيل: والحكمة في تخصيص هذا التسبيح بالسجود، وذاك التسبيح بالركوع أن الأعلى أفعل التفضيل بخلاف العظيم، فإنه لا يدلّ على رجحان معناه على غيره، والسجود في غايةِ التواضع لما فيه من وضع الجبهة التي هي أشرف الأعضاء على مواطىء الأقدام، ولهذا كان أفضل من الركوع، فجعل الأبلغ مع الأبلغ، والمطلق مع المطلق.

ثم اعلم أنَّ في الصحيحين عن عائشة أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهمَّ وبحمدك، اللهمَّ اغفر لي»، فاستحبَّ بعض أهل العلم لهذا أن تزاد على هذه الألفاظ فيهما على تسبيحهما المعروف، وفيه بحث وحسن ذلك في النوافل، وخصوصاً في السجود.

[م] ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ وَيَقْعُدْ.

[ش] وهذه القعدة واجبٌ من واجبات الصلاة على الأصح كما تقدَّمت الإشارة إليه.

[م] فَإِذَا اطْمَأَنَّ قَاعِداً كَبَّرَ وَسَجَدَ ثَانِياً.

[ش] فإنَّ السجدة الثانية فرضٌ كالأُولى، وفعل فيها ما فعل في الأولى، وتقدَّم الكلام في أنَّ كون السجود مثنى هل هُو غير معقول المعنى، أو معقول المعنى؟ وما قيل فيه على هذا التقدير.

[م] وَإِنْ رَفَعَ رَأْسَهُ قَلِيلاً ثُمَّ سَجَدَ إِنْ كَانَ إِلَى السُّجُودِ أَقْرَب لَا يُجْزِئُهُ، وَذَكَرَ فِي المُلْتَقط: يُجْزِئُهُ.

[ش] اعلم أن علماءنا رحمهم الله تكلَّموا في مقدار الرفع الذي يكون فاصلاً بين السجدتين، ففي شرح الطحاوي عن أبي حنيفة أنّه إن كان إلى القعود أقرب يجوز سجوده، وإنْ كان إلى الأرض أقرب لا يجوز سجوده، وهو في محيط رضيّ الدين من رواية الحسن عنه. ونصَّ في الهداية على أنه الأصح معلّلاً بأنه على التقدير الأول يعدّ جالساً، وعلى التقدير الثاني يعدّ ساجداً.

وعلى هذا، فتُتَّخذ هذه الرواية بما رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة أيضاً أنه إذا رفع مقدار ما يسمّى رافعاً جارٍ على ما ذكره في البدائع، وشرح الزاهدي، ولعلّه مراد محمَّد بن سلمة بقوله: إذا رفع رأسه مقدار ما لا يشكل على الناظر أنه رفع رأسه جاز، وهذا هو المذكور في الملتقط لا غير. ثم في البدائع: وهو الصحيح؛ لأنه وجد الفصل بين الرُّكنين والانتقال، فأمَّا الاعتدال فمِن باب السنّة

....

والواجب على ما مرَّ فيها أيضاً.

وفي شرح الزاهدي: وروى الحسن عن أبي حنيفة فيمن رفع رأسه من السجدة مقدار ما تمرّ الريح بينه وبين الأرض أنه تجوز صلاته، وجعل هذا في النهاية، وغاية البيان عن الحسن بن زياد من غير ذِكر أبي حنيفة، وهذا يدخل فيه ما ذكره المصنّف في الكتاب عن الملتقط ولم نره فيه.

وفي القدُّوري: أنه يكفي بأدنى ما ينطلق عليه اسم الرفع. وجعله جواهر زاده، ورضي الدين في المحيط الأصح؛ لأن الواجب هو الرفع، فإذا وُجد أدنى ما يتناوله اسم الرفع كان مؤدِّياً لهذا الركن كما في السجود حيث يعتبر فيه، وأدنى ما يتناوله الاسم بخلاف الركوع؛ لأنّ الركوع هو الميل وانحناءِ الظهر، فإذا وجد بعض الانحناء ولم يوجد البعض ترجح الأكثر منهما إن كان إلى الرّكوع أقرب فقد وجد الأكثر، فيرجح جانب الكثرة، وصارت العبرة له. وإن كان إلى القيام أقرب فقد عدم الأكثر، وكانت العِبرة لجانب العدم. وإذا ترجح جانب العدم صار كأنه لم يركع بخلاف السجود، فإن السجود إنما حصل بوضع الجبهة على الأرض، والواجب وضع الجبهة على الأرض مرَّتين، وقد وجد حين رفع رأسه أدنى ما يكون من الرفع؛ كذا في النهاية.

ثم بعد هذا كله، إذا لم يستوصله في الجلسة فهو آثم لما تقدَّم كما جزم به شيخنا رحمه الله تعالى.

تَذْنِيبٌ:

بَقِي أنَّ في الفتاوى الظهيرية: وليس بين السجدتين ذِكر مسنون، وعن الحسن بن مطيع يقول: سبحان الله وبحمده أستغفر الله.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ويشكل بما عن ابن عباس، قال: كان النبيُّ ﷺ يقول بين السجدتين: «اللهمَّ اغفر لي وارحمني وعافني واهدني وارزقني» رواه أبو داود، وحسَّن النووي إسناده والحاكم، وقال: صحيح الإسناد. والترمذي، إلا أنه قال: «واجبرني» بدل «وعافني»، ثم قال: حديثٌ غريب.

ويمكن أن يجاب عنه بأنَّ هذا كان في النوافل، ويشهد له لفظ ابن ماجه: كان رسول الله ﷺ يقول بين السجدتين في صلاة الليل: «ربِّ اغفر لي، وراحمني، وعافني، واجبرني، وارزقني، وارفعني»، ولا بأس علينا بأن نقول باستحبابه في التطوُّع كما صرَّح مشايخنا بحمل ما في حديث عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ في صحيح مسلم؛ أن النبيَّ ﷺ كان إذا ركع قال: «اللهمَّ لك ركعت، وبك آمنت، ولك

فَإِذَا فَرَغَ مِنَ السَّجْدَةِ يَنْهَضُ وَلَا يَقْعُد، ....

أسلمت، خشع لك سمعي وبصري ومخِّي وعظمي وعصبي»، وإذا سجد قال: «اللهمَّ لك سجدتُ، وبك آمنتُ، ولك أسلمتُ، سجدَ وجهي للذي خلقَه وصوَّره وشقَّ سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين»، انتهى على النوافل.

على أنه إن تثبت في المكتوبة، فليكن في حالة الانفراد. وفي حالة كونه إماماً، والمأمومون محصورون لا يتنفلون بذلك كما نصَّت عليه الشافعية، ولا ضَيْرَ في التِزامه وإنْ لم يصرِّح به مشايخنا كما قدَّمنا نظيره في الذكر المرويّ في القومة التي بين الركوع والسجود، فإنّ القواعد الشرعية لا ينبو عنه، وكيف ذلك والصَّلاة التسبيح والتكبير وقراءة القرآن كما ثبت في السُّنّة؟! والله سبحانه أعلم.

[م] **فَإِذَا فَرَغَ مِنَ السَّجْدَةِ يَنْهَضُ وَلَا يَقْعُد.**

[**ش**] كما هو قول الجمهور، منهم أصحابنا ومالك وأحمد. وقال الشافعي: يسنّ جلوسه جلسة حقيقة لما في صحيح البخاري وغيره عن مالك بن الحُويرث؛ أنه رأى النبيّ ﷺ إذا كان في وِتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعداً.

وللجمهور ما أخرج الترمذي عن أبي هريرة، قال: كان النبيُّ ﷺ ينهض في الصّلاة على صدور قدميه، ثم قال: حديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل العلم يختارون أن ينهض الرجل في الصّلاة على صدور قدميه، انتهى.

فاندفع القدح فيه بما في سنده من ضعف بعض رواته حسبما ذكره هو أيضاً، ويشدّه نقل ذلك عن أكابر الصحابة، بل عامَّتهم، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي، قال: كان ابن عمر، وعليّ، وأصحاب النبيّ ﷺ ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم.

وعن النعمان بن أبي عياش: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ، فكان إذا رفع أحدهم رأسه من السَّجدة الثانية في الرّكعة الأولى والثالثة نهض كما هو، ولم يجلس.

وعن ابن مسعود: أنه كان ينهض في الصَّلاة على صدور قدميه، ولم يجلس. وأخرجه عبد الرزاق والبيهقي بنحوه، وقال: هذا حديث صحيح عن ابن مسعود.

فلا جرم إذا طلب التوفيق أن يحمل ما رواه الشافعي حالةَ الكبير كما في الهداية جمعاً بينه وبين ما روينا بقدر الإمكان، ولو قيل: على حالة العذر لكان أحسن، غير أنه يطرقه ما قيل هذا الحمل يحتاج إلى دليل، فقد قال النبيُّ ﷺ لمالك بن الحويرث لما أراد أن يفارقه: «وصلُّوا كما رأيْتُموني أُصلِّي» ولم يفصل، فالحديث حجّة بالاقتداء به في ذلك، انتهى.

وَلَا يَعْتَمِدُ بِيَدَيْهِ عَلى الأَرْضِ، إِلَّا مِنْ عُذْرٍ. وَيَفْعَلُ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الأُولَى،

قلت: ولنا أن نحمله على تعليم الجواز، بدليل ما ذكرناه من فِعل الصحابة.

ومِنَ المعلوم أن النبيَّ ﷺ قد كان يفعل الجائز المفضول لبيان الجواز أو غيره من المقاصد الجميلة كما تقدَّم، فلا يطرقه ما ذُكِر؛ إذ كما قال الإمام حميد الدين نقلاً عن شمس الأئمّة الحلواني: أن الخلاف في الأفضلية حتى إذا جلس لا بأس به عندنا، وإذا لم يجلس لا بأس به عند الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

[م] وَلَا يَعْتَمِدُ بِيَدَيْهِ عَلى الأَرْضِ.

[ش]لِما عن ابن عمر: نهى النبيُّ ﷺ أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة. وفي حديث وائل بن حجر في صفة صلاة رسول الله ﷺ: وإذا نهض؛ نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه؛ رواهما أبو داود.

[م] إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

[ش]يجوز أن يكون استثناءً من كلٍّ مِن قوله: (ولا يقعد)، ومن قوله: (ولا يعتمد)، وأنّ الظاهر اختصاصه بالجملة الأخيرة، ولا سيما على قول مشايخنا رحمهم الله، على ما هو معروف في علم الأصول.

ثم ترك هذا الاعتماد عند عدم العذر مستحبٌّ عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة، ويوافقه ما في الروضة للزندوستي، فإنْ كان شيخاً كبيراً أو رجلاً بديناً لا يقدر على النهوض، فلا بأس بأن يعتمد براحتَيْه على الأرض عند النهوض من غير فصلٍ. ونقل المسألة رضي الدين في المحيط عن الطحاوي، وفي شرح الزاهدي، وفي الطحاوي: لا بأس بأن يعتمد بيديه على الأرض شيخاً كان أو شابّاً، وهو قول عامَّةِ العلماء.

وما رُوي عن عليٍّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ شيء كأن يتفرد به؛ يعني ما قدَّمه قبل ذلك من قول عليٍّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: من السنَّة أن ينهض الرجل على صدور قدميه، ولا يعتمد بيديه على الأرض إلَّا أن يكون شيخاً كبيراً، انتهى.

والأشبه أنه سنّة أو مستحبّ عند عدم العذر ونحوه، فيُكره فعله تنزيهاً لمن ليس به ذلك.

[م] وَيَفْعَلُ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الأُولَى.

[ش]من التسمية، والقراءة، والتأمين، والركوع، والتسبيح، والتسميع، والتحميد، والسجود، وتسبيحه، والتكبير عند الركوع والسجود والرفع منه.

إِلَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَفْتِحُ، وَلَا يَتَعَوَّذُ، وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَّا فِي التَّكْبِيرَةِ الأُولَى.

[م] **إِلَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَفْتِحُ.**

[ش] أي: إلَّا أنه لا يُستحبُّ له أن يقول في افتتاح الثانية: سبحانك اللهمَّ... إلى آخره؛ لأن الصلاةَ كفعل واحدٍ حكماً، ولهذا يفسد أوَّلها بفساد آخرها إذا كان عمداً أو في حكمه، فاختصَّ الاستفتاح بافتتاحها.

ومن ثمة لم يُنقل ذكره فيما سوى افتتاح الأولى منها، وسمِّي دعاء الاستفتاح.

[م] **وَلَا يَتَعَوَّذُ.**

[ش] أي: ولا يُستحبُّ له أن يتعوَّذ عند الشروع في القراءة فيها، والمذهب عند الشافعية استحبابه في كل ركعة.

ولقائلٍ أن يقول: ينبغي أن يكون هو كذلك على قول أبي حنيفة ومحمَّد أيضاً، فإنه تابع للقراءة عندهما، والقراءة تتَّخذ في كل ركعة، وكوْن الصلاة كفعلٍ واحد حكماً لا ينفيه كاتخاذ المجلس في حق القراءة المتعددة فيه المتخلل بينهما فاصل من سجدةِ تلاوةٍ أو ردِّ سلامٍ ونحوه.

[م] **وَلَا يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِلَّا فِي التَّكْبِيرَةِ الأُولَى.**

[ش] هذه جملةٌ ابتدائيَّةٌ غيرُ داخلةٍ في خبر الاستثناء، والمراد: لا يُسَنُّ رفع اليدين في صلاة غير الوتر إلَّا في افتتاحها، فإنّه سنّة كما سلف؛ هذا قول أصحابنا، ورواه عن مالك وهو المشهور من مذهبه. وقال الشافعي وأحمد: يسنّ رفعهما أيضاً في تكبيرة الركوع والرفع منه.

واعلم أنه ـ كما قال شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ أنَّ الآثار عن الصحابة والطرق عن النبيِّ ﷺ كثيرةٌ جداً، والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره، والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الأمرين: الرَّفع عند الركوع وعدمه عنه ﷺ، فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض، ويترجح ما صرنا إليه بأنه قد عُلم بأنه كانت أقوال مباحةٌ في الصَّلاة وأفعال من جنس هذا الرفع، وقد عُلم نسخها، فلا يبعد أن يكون هو أيضاً مشمولاً بالنسخ خصوصاً. وقد ثبت ما يعارضه ثبوتاً لا مردَّ له بخلاف عدمه، فإنه لا يتطرَّق إليه احتمال عدم الشرعية؛ لأنه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك، بل من جنس السكون الذي هو طريق ما أجمع على طلبه في الصلاة ـ أعني الخشوع ـ وكذا بأفضل الرَّواة عن رسول الله ﷺ، كما قال أبو حنيفة للأوزاعي، انتهى.

يريد به ما هو مذكور في القصَّة المشهورة في مناظرة الأوزاعي للإمامِ أبي حنيفة في هذه المسألة، وهي حسبما ذكره الإمام الحافظ أبو محمَّدٍ عبد الله الحارثي في تخريج مسند الإمام أبي

وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ افْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَجَلَسَ عَلَيْهَا، وَيَنْصبُ الْيُمْنَى نَصْباً، وَيُوَجِّهُ أَصَابِعَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ، ....

حنيفة عن سفيان بن عُيَيْنة؛ أنه اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخيّاطين بمكّة، فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم في الصلاة عند الركوع وعند الرفع؟! فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصحّ عن رسول الله ﷺ فيه شيء، فقال الأوزاعي: كيف لم يصح وقد حدَّثني الزهري عن سالم، عن أبيه، عن رسولِ الله ﷺ أنَّه كان يرفعُ يديه إذا افتتحَ الصلاة، وعندَ الركوعِ، وعند الرَّفع منه؟! فقال أبو حنيفة: حدَّثنا حمادٌ، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود عن عبد اللهِ بن مسعود؛ أنَّ النبيَّ ﷺ كان لا يرفَعْ يديه إلَّا عند افتتاح الصَّلاةِ، ثم لا يعودُ بشيءٍ مِن ذلك. فقال الأوزاعي: أُحدِّثك عن الزهري، عن سالم، عن أبيه وتقول: حدَّثني حمادٌ عن إبراهيم!! فقال أبو حنيفة: كان حمّاد أفْقَهَ من الزُّهري، وكان إبراهيمُ أفقه من سالم، وعلقمةُ ليس بدون ابن عمر في الفقه، وإن كانت لابن عمر صُحبة وله فضل صحبة، والأسود له فضل كثير؛ فسكت الأوزاعي، انتهى. فرجَّح الإمام بفقه الراوي لما رجَّح الأوزاعي بعلوِّ الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ افْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَجَلَسَ عَلَيْهَا، وَيَنْصبُ الْيُمْنَى نَصْباً، وَيُوَجِّهُ أَصَابِعَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ.**

[ش] سواءٌ كان بعد هذه القعدةِ قعدةٌ أخرى بأن كانت الصلاة ثلاثية أو رباعيّة، أو لم تكن بعدها قعدة أخرى، هذا هو السُّنّة عندنا. وقال مالك: يجلس متورِّكاً في القعدتين، وهو أن يجعل الورك الأيسر على الأرض، ويُخرج رجليه من الجانب الأيمن ناصباً قدمه اليمنى وباطن إبهامها على الأرض. وقال ابن زيدٍ: وإن ثنَيْتَ أَحْنَيْت اليمنى في انتصابها فجعلت جنب إبهامها إلى الأرض، فواسع.

وقال الشافعي بقولنا في كل جلسة لا يعقبها السلام، وبقوله في الجلسة التي يعقبها السلام. والحجّة لنا فيما ذهبنا إليه ما عن عائشة، وكان رسول الله ﷺ يقول في ركعتين التحيّة، وكان يفرش رجلَهُ اليسرى وينصب رجله اليمنى، رواه مسلم.

وما عن ابن عمر، أنه قال: مِنْ سنّة الصَّلاة أن تنصبَ القدم اليمنى واستقبالك بأصابعها القبلة، والجلوس على اليسرى، رواه النسائي.

وما عن وائل بن حجر، قال: قدمتُ المدينة فقلت: لأنظرنَّ إلى صلاة رسول الله ﷺ، فلما **جلس** ـ يعني للتشهد ـ افترش رجلَه اليسرى ووضعَ يدَهُ اليُسرى ـ يعني على فخذه اليسرى ـ ونصب رجله اليمنى. أخرجه الترمذي وقال: حديثٌ حسنٌ صحيح. والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، وهو

قول سفيانَ الثوري، وأهل الكوفة وابن المبارك، انتهى.

ثُمَّ في صلاة الجلائي: هذا في الفرض، وفي النفل يقعد كيف يشاء كالمريض، انتهى.

والذي يظهر أنه سنّة في الفرض والنفل عند عدم العذر، ثم الخلاف في الفرض والنفل إنما هو في الأفضليّة لا في الجواز، واللهُ سبحانه أعلم.

[م] وَيَضَعُ يَدَيْهِ عَلى فَخْذَيْهِ.

[ش] يده اليمنى على فخذه اليمنى، ويده اليسرى على فخذه اليسرى؛ كذا رُوي عن محمَّد في النوادر. وذكر الطحاوي أنه يضع يديه على ركبتيه ويفرِّق بين أصابعه. وفي السُّنّةِ ما يشهَدُ لكلٍّ منهما، فللأوَّل ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر، قال: كان ـ يعني رسول الله ﷺ ـ إذا جلسَ في الصَّلاة وضعَ كفَّه اليُمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلَّها. وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام، ووضعَ كفَّه اليسرى على فخذه اليسرى.

وللثاني ما في صحيح مسلم أيضاً عن ابن عمر؛ أنَّ رسولَ الله ﷺ كان إذا قعدَ في التشهُّد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضعَ يده اليمنى على ركبته اليمنى، وعقَدَ ثلاثةً وخمسين، وأشار بالسَّبابة. وما فيه أيضاً وفي سنن ابن ماجَه عنهُ ﷺ: كان إذا جلس في الصَّلاة وضعَ يديه على ركبتيه، ورفع أصبعه التي تلي الإبهام فدعى بها، ويده اليُسرى على ركبته باسطة عليها، وهنا كيفيَّة ثالثة وهي ما في صحيح مسلم أيضاً عن عبد الله بن الزُّبَيْر، قال: كان رسول الله ﷺ إذا قعدَ في الصَّلاة... فساقه إلى أن قال: ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضعَ يده اليمنى على فخذِهِ اليمنى، وأشار بأصبعه. وفي روايةٍ أخرى: ويَلْقِمُ كفَّه اليسرى ركبته، هذا كما ترى تعارضٌ ظاهر.

وقد نقل النووي في شرح مسلم إجماع العلماء على استحباب وضع اليد اليسرى عند الركبة، أو على الركبة. ثم قال بعضهم يقول: ويعطف أصابعها على الركبة، وهي معنى قوله: ويلقم كفَّه اليسرى ركبته. والحكمة في وضعها عند الركبة منعها من العبث.

وأمّا قوله: ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، فمجمعٌ على استحبابه، انتهى. فيؤخذ من هذا أنّ الإجماع منعقدٌ على استحبابِ كلٍّ واحدةٍ من هذه الكيفيَّات على السواء؛ أعني وضع اليسرى على الفخذ بالقُرْب من الركبة، أو على نفس الركبة مع بَسْط الأصابع عليها أو عطفها عليها، ووضع اليمنى على الفخذ لا غير.

وحينئذٍ فيكون وضع اليمنى على الركبة محمولاً على الجواز لا على الاستحباب، ويكونُ ما في الخلاصة: وفي القعدة يضعُ يده اليمنى على فخذه اليمنى، واليسرى على فخذه اليسرى،

وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ لَا كُلَّ التَّفْرِيجِ، ....

ولا يأخذُ الركبة هو الأصح اختياراً لإحدى هذه الكيفيَّات في اليد اليسرى، ويحتاج حينئذٍ إلى بيانِ ترجيح هذه على غيرها، وقد أفادَهُ في البدائع، فإنَّ فيها: والأوَّل أفضل؛ يعني: وضع اليمنى على فخذه اليمنى، واليسرى على فخذه اليسرى؛ لمَا رُوي أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا قعدَ وضع مرفقه اليمنى على فخذه اليسرى، وكذا اليسرى على فخذه اليسرى؛ لأن في هذا توجيه أصابعه إلى القبلة، وفيما قاله الطحاوي وتوجيهها إلى الأرض، انتهى.

لكن غيرُ خافٍ بقليلٍ تأمُّلٍ أن الحديثَ المذكور وقد رواه البيهقي عن وائل بن حجر بلفظ: أنه ﷺ وضع في التشهد يدَهُ اليسرى على فخذه اليسرى، ومرفقَه اليمنى على فخذه اليمنى، ورواهُ أبو داود عنه بلفظ: ووضعَ يده اليسرى على فخذه اليسرى، وحدّ مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، انتهى. لا يفيد ترجيح هذه الكيفيَّة على غيرها:

أمَّا أولاً: فقد لا يكاد يتحقق معَ وضع المرفق أو حَدّه وهو طرفه ومنتهاهُ على الفخذ وضع باطن الكفّ على الفخذ أيضاً.

وأمّا ثانياً: فإنَّ هذا معارض بما وَرَدَ من الصَّريح الصحيح في وضعهما على الركبة، فكما أن مجرَّد أنه روي أنَّ وضعَهما على الركبتين لا يقتضي ترجيحه على مجرَّد أنه روى أنَّ وضعهما على الفخذين، فكذا بالعكس. ثم يمكن أن يكون ما ذكره فيها من ذلك ذلك التوجيه المعنوي مفيداً لذلك، لكن النسبة إلى الكيفيَّة المشتملة على وضع اليد على الركبة باسطاً أصابعه عليها من غير عطفها عليها، فبقي حينئذٍ هاتان الكيفيَّتان في الاستحباب على حدٍّ سواء، وحينئذٍ يظهر أنه لم ينفرد بالأصحِيَّة والأفضليَّة تلك الكيفيَّة المذكورة. ثم على اعتبارها ما في جمع التفاريق عن محمَّد أنه يكون أطراف الأصابع عند الركبة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَيُفَرِّجُ أَصَابِعَهُ لَا كُلَّ التَّفْرِيجِ.**

[ش] ولم أقف على ما يفيد هذا من السنّة.

نعم، يمكن أن يكون فيما تقدَّم من صحيح مسلم في رواية لابن الزُّبير: ويلقم كفَّه اليسرى ركبته، إشارة في الجملة إلى تفريج الأصابع منها، وعلى تقدير إفادته لذلك خاص باليسرى، وإنما أكثر ما تدلُّ عليه السُّنّة بالنسبة إلى هذا المطلوب أنه ﷺ وضعَ راحتَه على فخذه مبسوطة الأصابع.

ثم لما جاء أوان الإشارة قبض أصابعه اليمنى، وأشار بالسبابة جمعاً بين قوله: وقبض أصابعه كلها، وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام كما تقدَّم في صحيح مسلم في روايةٍ لابن عمر، وذلك لأنّ وضع الكفِّ مع قبضِ الأصابع لا يتحقق حقيقةً.

ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَيَقُولُ: (التَّحِيَّاتُ لله وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ) إِلَى قَوْلِهِ: (عَبْده وَرَسُوله)، ....

وكان الظاهر أن المراد ـ والله أعلم ـ وضع الكفّ ثم قَبْض أصابع اليد بعد ذلك عند إرادة الإشارة، وليس ذلك ببدعيّ، وبَسْط الأصابع لا يستلزم تفريجها البتّة، بل ربما ترجَّح الضمّ لأن فيه توجيه الأصابع إلى القبلة من غير انحرافٍ، بخلاف التفريج فإنه يزيل الإبهام عن القبلة ويدخل في توجيه بعض الأصابع الأخرى انحرافاً عنها.

فلا جرم أن في عدِّ سنن القعدتين في الحاوي القدسي: وبسط الأصابع لا التفريج، والله سبحانه أعلم.

[م] ثُمَّ يَتَشَهَّدُ وَيَقُولُ: (التَّحِيَّاتُ لله وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ) إِلَى قَوْلِهِ: (عَبْده وَرَسُوله).

[ش] يعني: (التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أَشْهَد أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمَّداً عبده ورسوله)، وإنما اقتصر للعلم بباقيه مما ذُكِر.

واعلم أن التشهد اسمٌ لمجموع هذه الكلمات المذكورة، وكذا لما ورد من نظائرها سُمِّيَ به لاشتماله على الشهادتين، وهما أشرف أذكاره كما سُمِّيت الصلاة سبحة أو ركوعاً أو سجوداً تسميةً لها بأشرف ما فيها، وهو التسبيح والركوع والسجود، فهو من باب تسمية الكل باسم الجزء مجازاً لإفادة أن ذلك الجزء أشرف الأجزاء، أو من أشرفها، فعطف يقول على تشهد عطف تفسيري.

ثم التشهد ورد بألفاظ مختلفة في رواية متعددة، منها: ما رواه مالك في الموطإ عن عبد الرحمٰن بن عبد القارىء؛ أنه سمع عمر بن الخطّاب، وهو على المنبر يُعلِّم الناس التشهد، يقول: قولوا: التحيَّات للهِ، الزاكيات لله، الطيِّبات لله، السَّلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السَّلام علينا وعلى عبادِ الله الصالحين، أشهدُ أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. قال غير واحد: وبهذا أخذ مالك، وقال: إنه أكمل التشهد.

لكن المذكور في كتب المالكية، كرِسالة ابن أبي زيد، والتفريع، ومختصر ابن الحاجب زيادة: وحدَه لا شريك له، بعد قوله: إلا الله، وهي ليست في تشهُّد عمر، وإنما رواها مالك في الموطإ في تشهُّد عائشة، وذكرها أبو داود عن ابن عمر، من زياداته.

وقد ذكروا أن التشهد هكذا اختيار مالك، فإذن ليس مختارة مجرد ما ذكره عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بل مضافاً إليه هذه الزيادة، فليتنبه لذلك.

ومنها ما رواه مسلم وأصحاب السُّنن الأربع، عن ابن عباس، قال: كان رسول الله ﷺ يعلِّمنا التشهد كما يعلِّمنا السورة من القرآن، وكان يقول: التحيَّات المباركات الصَّلوات الطيِّبات لله، السَّلام عليك أَيُّها النبيُّ ورحمة الله وبركاته، السَّلام علينا وعلى عباد الله الصَّالحين، أشهد أن لا إلٰه

. . . .

إلا الله وأشهد أنَّ محمَّداً رسول الله. إلا أنَّ في رواية الترمذي، والنسائي: سلامٌ عليك، وبهذا أخذ الشافعي وقال: إنه أكمل التشهّد.

ومنها ما رواه الحفاظ الستّة وغيرهم عن ابن مسعود، قال: علَّمني رسول الله ﷺ التشهّد، كفِّي بين كفيه كما يعلِّمني السورة من القرآن، فقال: «إذا قعد أحدكم في الصلاة فليقل: التحيَّات لله، والصَّلوات والطيّبات، السلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمَّداً عبده ورسوله. ثم ليتخيَّر أحدكم من الدّعاء أعجبه إليه، فيدعوا به»، وهذا راجح على ما سواه، من وجوه:

منها: اتفاق الحفاظ المذكورين عليه لفظاً ومعنًى ـ وهو نادرٌ ـ واعتراف الكثير من العلماء بأنه أصحّ حديث في الباب، فقد قال الترمذي مشيراً إليه: وهذا أصح حديث رُوي عن النبيِّ ﷺ في التشهد، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبيِّ ﷺ ومَنْ بعدهم مِنَ التابعين.

وروى بإسناده أيضاً إلى معمر بن خصيف، قال: رأيت النبيَّ ﷺ في المنام، فقلت: يا رسول الله! إنَّ الناس قد اختلفوا في التشهد، فقال: عليك بتشهُّد ابن مسعود.

وذكر ابن عبد البر بإسناده إلى البزار أنه سُئِل عن أصح حديث في التشهّد؟ فقال: هو عندي ـ والله ـ حديث ابن مسعود، رُوي من عشرين طريقاً، ثم عدَّدهم. قال: ولا أعلم يُروى عن النبيِّ ﷺ في التشهد أثبت من حديث عبد الله، ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجالاً ولا أشدَّ تظافراً بكثرة الأسانيد واختلاف طرقها، وإليه أذهب. بل قال الحافظ أبو الفضل محمَّد بن طاهر المقدسي: اعلم أن كلَّ مَن جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، وقنت في الصُّبح، وتشهَّد بتشهد ابن عباس وما أشبه ذلك من المسائل التي صحَّ النقل بخلافها، وقد عُرف ذلك فإنه متبع هوى مخالف للسنّة.

ومنها: اشتماله على تأكيد التعليم: يأخذ بيده، فإنَّ ذلك يفيد زيادة التأكيد.

ومنها: الأمر، وأقلّه الاستحباب.

ومنها: زيادة واو العطف، فإنها تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، فتكون كل جملة ثناءً مستقلاً بخلاف إسقاطها، فإنَّ ما عدا اللفظ الأوّل يكون صفةً للأوّل، والأوَّل أبلغ.

وممّا يؤيِّد هذا، أنه لو قال: والله والرحمن والرحيم، كان أيماناً متعدِّدة تتعدَّد بها الكفّارة، بخلاف ما إذا أنه أسقطها.

وفيه حكاية لطيفة، وهي ما ذكره غيرُ واحدٍ من مشايخنا أن أعرابياً دخل على أبي حنيفة وهو جالس مع أصحابه، فقال: أبواوٍ أو بواوين؟ فقال أبو حنيفة: بواوين، فقال: بارك الله فيك كما بارك في لا ولا. فلم يعلم أحد من أصحابه السؤال والجواب، فسألوه عن ذلك، فقال: سألني عن التشهُّد

....

بواوٍ واحدة كتشهد أبي موسى الأشعري، أم بواوين كتشهّد ابن مسعود؟ فقلت له: بواوين، فقال لي: بارك الله فيك كما بارك في شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقيةٍ ولا غربيَّةٍ.

فلا جرم أنْ أخذ به أصحابنا ومَن وافقهم؛ كالإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه.

ثم لا بأس بالكلام على ألفاظه زيادةً في عمومِ الفائدة، فالتحيات جمع تحيَّة على وزن تفعلة، قيل: هي المُلك الحقيقي التامّ، وقيل: العظمة الكاملة، وقيل: البقاء الدائم. وقيل: السَّلام من الآفات، وجميع النقائص. وقيل: ما يُحَيَّى به الملوك، وذُكرت بلفظ الجمع لأنه كان في الأرض ملوك يحيَّوْن بتحيات مختلفة، فقيل لنا: قولوا: التحيَّات لله؛ أي: الألفاظ التي تدلّ على المُلك، ويُكنى بها عنه مستحقَّة لله عَزَّوَجَلَّ.

والصَّلوات، قيل: كلها مخلصة لله تعالى. وقيل: الخمس مخلصة له، أو واجبة له. وقيل: المراد بها الرحمة، أي: الرحمة التامّة ثابتة لله تعالى لا لغيره؛ لأن كل من رَحِم أحداً فرحمته له بسبب ما حصل له من الرقّة عليه، وهو برحمته دافع لألم الرقبة عن نفسه، بخلاف رحمة الله، فإنَّها لمجرد إيصال النفع. وقيل: العبادات مستحقّة له.

والطيِّبات، قيل: المراد بها الكلمات الطيبات وهي ذكر الله تعالى، وما والاه؛ كما قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: 10]. وقيل: الأعمال الصالحات، وهو أعمّ من الأول لشموله الأقوال والأفعال والأوصاف، والطيّب إذا وُصف به الكلام فالحسن أو العمل أو الوصف، فالكامل الخالص من شوائب النقص.

وذكر غير واحد من مشايخنا رحمهم الله تعالى: التحيات؛ أي: العبادات القولية لله تعالى. والصَّلوات؛ أي: العبادات البدنية لله تعالى. والطيّبات؛ أي: العبادات المالية لله تعالى. وفي هذا صرفٌ لكلِّ لفظٍ منها إلى نوعٍ من العبادات له به مناسبة غير النوع الذي صُرف إليه اللفظ الآخر على وجه يتلخص منه أن جميعَ أنواع العبادات لله تعالى لا يستحقه غيره، ولا يتقرَّب بشيءٍ منه إلى ما سواه. ثمَّ هو على مثال من يدخل على الملوك فيقدِّم السلام والثناء أولاً، ثم يقوم في الخدمة ثانياً، ثم يبذل المال ثالثاً، وهو حسن.

ثم قيل: قوله: السلام عليك أيُّها النبي ورحمة الله وبركاته، حكاية السلام الذي سلَّمه الله تعالى على النبيِّ ﷺ، فالنبيُّ ﷺ لما أثنى على الله بثلاثةِ أشياءٍ ردَّ الله تعالى عليه في مقابلتها بثلاثةِ أشياء: السلام بمقابلة التحيات، والرحمة بمقابلة الصَّلوات، والبركة بمقابلة الطيِّبات؛ فالسلام من سلم الله تعالى عليه أو من تسليمه من سائر الآفات، والرحمة الأظهر أن المراد بها هنا نفس الإحسان لإرادته؛ لأن المراد الدعاء بها، والدعاء إنما يتعلق بالممكن والإرادة قديمة بخلاف نفس الإحسان، والبركة النَّماء والزيادة من الخير، ويقال: البركة جماع كل خير. وكان في جواب هذا التشريف

....

الجسيم من الربِّ العظيم قول النبيِّ الكريم: السَّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فأعطى بهما من هذه الكرامة لإخوانه الأنبياء وللملائكة وصالحي الإنس والجنّ؛ لأنه يعمَّهم كما أفصحت به السنّة الصحيحة، حيث قال ﷺ مردِّداً هذه الكلمات: «فإنكم إذا قلتموها أصابت كلّ عبدٌ صالح في السَّماء والأرض»، ولقد أحسن الترمذي الحكيم، حيث قال: من أراد أن يحظى من هذا السلام الذي يسلم الخلق في صلاتهم قلبك عبداً صالحاً، انتهى.

والعباد: جمع عبد، ودلَّ قوله ﷺ: «أصابت كل عبدٍ صالح لله في السماء والأرض» أن المراد به كل مربوب لباريه تعالى إنساناً كان أو غيره. ثم قال أبو علي الدقاق: ليس أشرف شيء من العبودية ولا إسم أتمّ للمؤمن من الوصف به، والصَّالح هو القائم بحقوق الله وحقوق العباد، قاله الزجاج وغيره.

واشهد؛ أي: أعلم وأتيقن وحدانية الله تعالى في الأُلوهية عبوديّة محمَّدٍ ﷺ، وكونه رسولاً له تعالى. وإنما أتى بلفظ الشهادة دون لفظ العلم واليقين، لأنه أبلغ في معناها وأظهر من حيث إنه شهود وهو مستعمل في ظواهر الأشياء وباطنها، بخلاف العلم واليقين، فإنهما يستعملان في البواطن غالباً دون الظواهر، ولهذا قال الفقهاء: لا يصح آداء الشهادة عند الحاكم إلَّا بلفظ الشهادة، فلو قال: أعلم أو تيقّن لم يصح، ثم إنما قدَّم الشهادة له بالعبودية على الشهادة له بالرسالة لإنصافه بالعبودية لله سبحانه أشرف الاتصافات، كما ذكرنا آنفاً.

ومن ثمة وقع ذكره بلفظ عبده في بدايَةِ أعلى مقاماته ونهاية في الدنيا وهو الإسراء، فقال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾ [الإسراء: 1]، وقال: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 9 ـ 10] مع ما في ذلك من الاهتمام بإظهار مجانبة قول اليهود: عزيز ابن اللهِ، وقول النصارى: المسيح ابن الله، تعالى الله عمّا يقول الظالمون والجاهلون علواً كبيراً.

ثم كما قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام: بدأ المصلِّي أولاً بالثناء على اللهِ؛ لأنه الأهم المقدَّم، ثم بالسلام على النبيِّ لأنه الأهم بعد الثناء على الله، ثم ثلَّث بنفسه لقوله عليه الصَّلاة والسلام: «ابدأ بنفسك»، ثم ختم بعباده الصالحين، وهذا كقول نوح على نبيِّنا وعليه أفضل الصلاة والسلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: 28]، ثم اعترف بأنه لا معبود إلا الله تحقيقاً للإيمان، ثم بالرسالة تحقيقاً للإسلام.

تَنْبِيهٌ:

وهذا يفيد أن المصلِّي يقصد بهذه الألفاظ معانيها على أنها مرادة له إنشاءً كما صرَّح به بعض مشايخنا وغيرهم، ففي شرح الزاهدي نقلاً من البحر المحيط: ولا بدَّ من أن يقصد بألفاظ التشهد

وَلَا يَزِيدُ عَلى هَذَا في القَعْدَةِ الأُولى.

فَإِنْ زَادَ قَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: إِنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ سَاهِياً يَجِبُ سَجْدَتَا السَّهْوِ. وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِنْ زَادَ حَرْفاً فَعَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ، وَأَكْثَرُ المَشَايِخِ عَلَى هَذَا.

معناها التي وُضعت له من عنده؛ لأنه يجيء الله تعالى ويسلم على النبيِّ ﷺ، وعلى نفسه وأولياء الله تعالى، انتهى.

ونقل صاحب الغاية عن النووي أنه قال: لم أرَ لأحدٍ كلاماً على الضمير في علينا، وفاوضت فيه كباراً، فحصل أن المراد به الحاضرون من الإمام والمأموم والملائكة وغيرهم. ثم قال صاحب الغاية: وهو ظاهر، انتهى.

وقال غيره من العلماء من غير أهل المذهب: ينبغي أن يكون المصلي عند سلامه على النبيِّ ﷺ كأنه مشاهد له حاضر بين يديه، وأن يحضر عند ذكر السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين عباد الله من الأنبياء والملائكة وجميع المؤمنين.

قلت: والأوْلى أن يقول بدل وجميع المؤمنين وصالحي الثِّقلين كما هو غيرُ خافٍ ممَّا قدمناه، ومن ثمَّة قال الزاهدي: وكفى الفسقة معرَّةً وشيناً وحسبهم حزناً وحيناً أنهم ليس لهم في الدنيا من سلام المصلين نصيب، ولا ينفعهم في العقبى وليٌّ ولا قريب، أعاذنا الله تعالى من ذلك بمحمَّدٍ وآله زاده الله شرفاً وجلالة إلى شرفه وجلالِهِ.

[م] **وَلَا يَزِيدُ عَلى هَذَا في القَعْدَةِ الأُولى.**

[ش] حتى ولا بالصَّلاة على النبيِّ ﷺ، هذا قول أصحابنا ومالك وأحمد والشافعي في القديم، وصحَّحه كثير من أصحابه. وقال في الجديد: الصَّلاة عليه فيها مستحبّ.

ومن الحجّة للجمهور ما في حديث ابن مسعود عند أحمد، وابن خزيمة: ثم إن كان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ في وسط الصَّلاة نهض حين يفرغ من تشهّده، بل قال الطحاوي: مَنْ زاد على هذا فقد خالفَ الإجماع.

[م] **فَإِنْ زَادَ قَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: إِنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ سَاهِياً يَجِبُ سَجْدَتَا السَّهْوِ. وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِنْ زَادَ حَرْفاً فَعَلَيْهِ سَجْدَتَا السَّهْوِ، وَأَكْثَرُ المَشَايِخِ عَلَى هَذَا.**

[ش] أي: فإن زاد على التشهد الصلاة على النبيِّ ﷺ، فقالوا: إن كان عامداً يُكره، وإن كان ساهياً ففيه اختلاف الروايةِ عن الأصحاب واختلاف المشايخ، ففي البدائع والتتمّة ذكر ما في أمالي الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه عليه سجود السهود. وعندهما: لا يجب، وكذا نقل الخلاف في

....

البحر المحيط. وفي خزانة الفتاوى: والمصنّف في فضل سجود السهو. ثم في البدائع لهما أنه لو وجب لوجب لخبر النقصان؛ لأنه شرع له ولا يعقل تمكن النقصان في الصلاة، والصلاة على النبيِّ ﷺ، وأبو حنيفة يقول: لا يجب عليه بالصَّلاة على النبيِّ ﷺ، بل بتأخير الفرض وهو القيام إلا أن التأخير حصل بالصَّلاة، فيجب عليه من حيث إنها تأخير لا من حيث إنها صلاة على النبيِّ ﷺ.

قلت: وقد أخرج أبو داود، والترمذي عن أبي عُبيدة بن عبد الله، عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا جلس في الرّكعتين الأوّليتين كأنه على الرضف. ثم قال الترمذي: هذا حديث حسن، إلا أبا عبيدة لم يسمع من أبيه، والعمل على هذا عند أهل العلم يختارون أن لا يطيل الرجل القعود في الركعتين الأوّلتين، ولا يزيد على التشهد شيئاً، وقالوا: إن زاد على التشهد فعليه سجدتا السهو، وهكذا رُوي عن الشعبي وغيره، انتهى.

ومن هنا ـ والله أعلم ـ قال الفقيه أبو جعفر الهندواني: القياس لا يلزمه، والاستحسان يلزمه. ثم ما ذكره المصنف من تقدير الزيادة على التشهد عند أبي حنيفة بحرف مصرَّح به في واقعات الناطفي وغيرها. وأمّا أن عليه أكثر المشايخ، والله أعلم.

ثم أكثر ما يظهر في وجهه أنه يشمله إطلاق تأخير الواجب عن وقته، وذلك موجب السهو، إلا أن عليه أن يقال: ينبغي أن لا يُناطَ وجوب السجود بزيادة حرفٍ بل ولا كلمة، وإن كان يوجد نسبة تأخير ما للواجب عن وقته في الجملة، لأن الظاهر استثناء مثله من تعلق وجوب السجود به من ذلك لقلّته في نفسه، وقصر أنه مع لزوم الحرج البيِّن في تعلق ذلك به لكثرة البلوى يجريان مثله على اللسان؛ فلا جرم أنّ في مجموع النوازل: إذا شرع في الصَّلاة على النبيِّ ﷺ بعد الفراغ من التشهد في الركعة الثانية بأساً، ثم تذكر فقام إلى الثالثة. قال السيد الإمام أبو شجاع، والقاضي الإمام الماتريدي: عليه سجود السهو، كما هُو جواب مشايخنا؛ غير أن السيد الإمام قال: إذا قال: اللَّهمّ صلِّ على محمَّدٍ، وجب.

قلت: وعليه مشى قاضي خان، ونصَّ في الخلاصة على أنه المختار، وكان وجهه أن هذا يصلح أن يؤدَّى به فرض الصَّلاة على النبيِّ ﷺ أو سنَّتها، فدلّ على أن له في نفسه اعتباراً شرعياً إلا أنه لمّا لم يكن مشروعاً هنا بأحد الوصفين المذكورين، بل اتصف الاشتغال به بالكراهة تحقق به كونه مؤخراً للركن في أوانه عن وقته، فوجب سجود السهو.

وقال القاضي الإمام: لا يجب ما لم يقل: وعلى آل محمَّد، ولا يعرى تكليف وجهه عن نظر.

وفي روضة الزندويستي: قعد المصلي في ذوات الأربع أو الثلاث من الفرائض أو النوافل في القعدة الأولى وتشهد ثم صلَّى على النبيِّ ﷺ على حسبان أنه قعد في الرابعة أو الثالثة، قال الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل: عليه السّهو؛ لأنه أخَّر القيام الواجب عليه عند فراغه من التشهد، كما لو



فَإِذَا قَامَ إِلَى الثَّالِثَةِ لَا يَعْتَمِدُ بِيَدَيْهِ عَلَى الأَرْضِ، فَإِنِ اعْتَمَدَ فَلَا بَأْسَ.

وَإِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ فَرِيضَةً فَهُوَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَنْ يَقْرَأَ، وَبَيْنَ أَنْ يُسَبِّحَ، وَبَيْنَ أَنْ يَسْكُتَ؛ وَالقِرَاءَةُ أَفْضَلُ.

قرأ الفاتحة ثم الفاتحة ثم السورة. قال في غريب الرواية عن أصحابنا: لأنه أخَّر السورة الواجبة عليه بعد الفاتحة، فكذا هذا، انتهى ملخصاً.

ولا يخفى ما في هذا التعليل المذكور لعبد الله، وقال الإمام عبد الله بن الفضل: لا سهو عليه. وكذا يفتي بعض علماء زماننا لأنه أخَّر القيام بشيء موجود في الصَّلاة، فصار كما لو كرَّر التشهد أو مكث طويلاً بغير اشتغال من الدعوات لا سهو عليه، كذا هذا. انتهى ملخصاً.

ولا يخفى ما في هذا التعليل المذكور لعبد الله بن الفضل، على أن فيما ذكره من الحكم للنظائر المذكورة خلافاً، والأوجه فيها خلاف هذا الإطلاق، كما سنذكره في فصل السَّهو إن شاء الله تعالى.

ثم لا يعدّ في أن يكون محمَّد بن الفضل على ما عليه السيد أبو شجاع هذا، وفي الذخيرة والتتمّة: وكان الشيخ الإمام ظهير الدين الميرغيناني يقول: لا يجب سجود السهو بقوله: اللهمَّ صلِّ على محمَّد ونحوه، إنما المعتبر مقدار ما يؤدي ركناً فيه، انتهى. ووافقه صاحب الملتقط على ذلك، وقد مشوا على هذا في غير ما في فرع، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **فَإِذَا قَامَ إِلَى الثَّالِثَةِ لَا يَعْتَمِدُ بِيَدَيْهِ عَلَى الأَرْضِ.**

[ش] بل يقوم على صدور قدميه كما يقوم من السجدة الثانية في الركعة الأُولى لما قدَّمناه ثمة من حديث ابن عمر، وحديث وائل بن حجر، فراجعهما.

[م] **فَإِنِ اعْتَمَدَ فَلَا بَأْسَ.**

[ش] كذا قاله الطحاوي، بل في شرح الزاهدي وفي مختصره: ينهض مكبّراً معتمداً بيديه على الأرض. وفيه إشارة إلى أن الأَوْلى هذا، انتهى.

وهو كما قال، إلا أنه خلاف ظاهر ما ذكره غيره أن ترك الاعتماد مستحبّ، ولا يفعله إلَّا مِن عذر، وهو الأشبه كما قدَّمنا مثله في القيام مِن السجود.

[م] **وَإِنْ كَانَتْ الصَّلَاةُ فَرِيضَةً فَهُوَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ أَنْ يَقْرَأَ، وَبَيْنَ أَنْ يُسَبِّحَ، وَبَيْنَ أَنْ يَسْكُتَ؛ وَالقِرَاءَةُ أَفْضَلُ.**

[ش] كذا في غير موضع منه الهداية، وقد تقدَّم ذكره والكلام عليه في الفريضةِ الثالثة التي هي القراءة، وأن في المحيط وغيره أن القراءة في الآخرتين سنّة في ظاهر الرواية، واجبةٌ في رواية

....

الحسن. والاختلاف في كونه مسيئاً بتركها فيهما غير واحد.

جواب ظاهر الرواية: لا يكون مسيئاً بالتسبيح فيهما، ويكون مسيئاً بالسكوت، وأن غير المحيط ناطقٌ بأنه في ظاهر الرواية لا يكون مسيئاً بكلٍّ منهما، وبالنظر إلى ما تقدَّم من أثر عليٍّ وابن مسعود يظهر أنه الأشبه.

ثم صرَّح الكل بأن القراءة على ظاهر الرِّواية أفضل، وعلَّله في الهداية بأنهﷺ داوم عليها، فقيل: عليه ثلاثة أشياء:

أحدها: أنهم حدّوا السنّة بالمواظبة مع الترك مرَّة أو مرَّتن تعليماً للجواز، حتى لا يعتقد فيه الوجوب.

الثاني: كيف يقال في السنّة فعلها أفضل، والحال أن تارك السنّة مسيء؟!

الثالث: كيف يُخيَّر بين الإتيان بالسنّة وبين تركها، والتخيير إنما يقع بين المتساويَيْن؟!

قلت: ويُجاب عن الأول كما تنبه له في النهاية أن مطلق المواظبة دليل على السنّة والأفضلية، كما صرَّح به في الهدايةِ في باب إدراك الفريضة، حيث قال: ولا سنّة دون المواظبة، وإنما تكون المواظبة دليلُ الوجوب إذا كانت من غير ترك، إلا ما ترى أن صاحب الهدايةِ لما احتاج إلى إثبات واجبية الفاتحة والقنوت والتشهد كيف أكَّد مواظبة النبيِّﷺ عليها بغير ترك؟ فقال في باب سجود السَّهود: فإنهﷺ واظب عليها من غير تركها. وصاحب الهداية لم يقل هنا من غير ترك، ولم أقف لهم على جواب عن الثاني والثالث.

فإن قلت: يُجاب عن الثاني بأنّ كون تارك السنّة مسيئاً لا يلزم منه عدم صحّة أن يقال: الإتيان بها أفضل.

قلت: بل يلزم؛ لأن أفعل التفضيل الخالي من التهكم لا بدَّ فيه من مشاركة الفصل للفاصل في معنى أفعل حقيقة أو تقديراً بوجهٍ ما، وهي منتفية هنا.

نعم، هذا إنما يشكل على ما في المحيط من أن بالسكوت يكون مسيئاً، أما على ما في غيره من أنه لا يكون مسيئاً، فلا؛ لأنه يمكن أن يقال: لا نسلم أن القراءة سنّة على التعيين، بل السنّة أحد الأمور الثلاثة من القراءة والتسبيح والسكوت. ثم القراءة أفضلها، لكون المعلوم منهﷺ المواظبة عليها. وأيضاً لفضل كلام الله تعالى على سائر الكلام، وأيضاً ليكون مؤدياً للصَّلاة الجائزة بيقين من الخروج عن الخلاف كما تقدَّم.

وعلى هذا، فيكون قول الهدايةِ للمداومة عليها خرج مخرج البيان لاختيارهﷺ إحدى

فَإِنْ قَرَأَ في الأُخْرَيَيْنِ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ فَحَسْب، وَلَا يَزِيدُ عَلَيْهَا شَيْئاً.

فَإِنْ ضَمَّ السُّورَةَ سَاهِياً يَجِبُ سَجْدَتَا السَّهْوِ فِي قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ، وَفِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ: لَا يَجِبُ.

الجائزات الثابتة فيهما بلا كراهةٍ لشيءٍ منها، وهل القراءة؛ لا لتعين استنانِ القراءة عيناً مع الإشارة إلى نفي استنان ما سواها، وهو حسن دقيق فتنبَّه له.

ويُجاب عن الثالث بأنه لا يدع في التخيير بين الفاصل، والأفضل فإن الحلق للرجل المتحلل من إحرام الحجّ أفضل من التقصير بالإجماع، مع ثبوت التخيير بينه وبين التقصير قطعاً بالنصّ والإجماع إلى غير ذلك، والحمد لله على التيسير.

[م] **فَإِنْ قَرَأَ في الأُخْرَيَيْنِ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ فَحَسْب، وَلَا يَزِيدُ عَلَيْهَا شَيْئاً.**

[ش] لما تقدَّم من حديث أبي قتادة في الصحيحين، إلا أنّ ظاهر قول المصنف: (ولا يزيد عليها شيئاً) لا يشير إلى عدم إباحةِ الزيادة عليها، وحديث أبي قتادة ساكتٌ عن الإباحة وعدمها لا يصلح أن يكون حجَّة لعدمها إلا بطريق المفهوم المخالف وهو مردودٌ عندنا.

ثم الظاهر إباحتها، وكيف لا؟ وقد تقدَّم من حديث أبي سعيد الخدري في صحيح مُسلم وغيره أنهﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الرَّكعتين الأوّليتين قدر ثلاثين آية، وفي الآخرتين قدر خمسة عشر آية، أو قال: نصف ذلك.

فلا جرم أنْ قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير: وأمّا السورة، فإنّها مشروعة نفلاً في الآخرتين، حتى قلنا في مَن قرأها في الآخرتين لم يلزمه سجدة السهو، انتهى.

ثم يمكن أن يقال: الأَوْلى عدم الزيادة، ويحمل على الخروج مخرج البيان لذلك حديث أبي قتادة، وقول المصنف المذكور، وقول غير واحد من المشايخ، كما في الكافي وغيره، ويقرأ فيما بعد الأولتين الفاتحة فقط، ويُحمل على بيان مجرد الجواز حديث أبي سعيد، وقول فخر الإسلام، فإنَّ النبيَّ ﷺ يفعل الجائز فقط في بعض الأحيان تعليماً للجواز أو غيره مِنْ غير كراهة في حقّهﷺ، كما يفعل الجائز الأَوْلى في غالب الأحوال.

والنفل لا ينافي عدم الأولوية، فيندفع بهذا ما عساه يحال من المخالفة بين الحديثين المذكورين وبين أقوال المشايخ، والله سبحانه أعلم.

[م] **فَإِنْ ضَمَّ السُّورَةَ سَاهِياً يَجِبُ سَجْدَتَا السَّهْوِ فِي قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ، وَفِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ: لَا يَجِبُ.**

وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ سُنَّةً أَوْ نَفْلاً يَبْتَدِيءُ كَمَا ابْتَدَأَ في الرَّكْعَةِ الأُولَى؛ يَعْني يَأْتِي بِالثَّنَاءِ وَالتَّعَوُّذِ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَفْعٍ صَلَاةٌ عَلى حِدَةٍ، ....

[ش] واعلم أن الذي في الذَّخيرة: وإذا قرأ في الآخرتين من الظهر أو العصر الفاتحة والسورة ساهياً، فلا سهو عليه هو المختار، فإنَّ محمَّداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول في الكتاب: إن شاء قرأ في الآخرتين، وإن شاء سكت. ذكر القراءة مطلقاً، وصرَّح بنقل هذا في تجنيس الملتقط، فقال: وعن محمَّد فيمن قرأ الفاتحة مرتين أو الفاتحة مع السورة لا سهو عليه إن كان في الآخرتين. ثم في محيط رضي الدين وغيره قيَّد عدم لزوم السَّهو بقوله: هو الأصح؛ لأن قراءة الفاتحة وحدها في الآخرتين سنّة، وليسَتْ بواجبة، وهو متجه ظاهر وعليه مشى قاضي خان، وصاحب الخلاصة من غير تقييد بشيء يفيد خلافاً في ذلك. وكذا مِن قبلهما فخر الإسلام كما رأيت، ولم أقف على ما يصرِّح بالوجوب في قول أبي يوسف، لكن تقييد المحيط عدم الوجوب بالأصح. وتقييده بالمختار كما في الذخيرة، وكذا في الفتاوى الكبرى، والنصاب فيه إشارة إلى وجوب خلاف في الجملة، فلا يبعد أن يكون خلاف المذكور وهو الوجوب قائلاً به أبو يوسف في رواية مرجوحة لما ذكرنا، ويؤنسه تخصيص محمَّد بنسبة الحكم المذكور إليه خاصّة كما في تجنيس الملتقط، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ سُنَّةً أَوْ نَفْلاً يَبْتَدِيءُ كَمَا ابْتَدَأَ في الرَّكْعَةِ الأُولَى؛ يَعْني يَأْتِي بِالثَّنَاءِ وَالتَّعَوُّذِ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَفْعٍ صَلَاةٌ عَلى حِدَةٍ.**

[ش] أمّا إذا كانت الصَّلاة الرباعيّة التي يصلِّيها نافلةً سنَّةً كانت أو غير سنة، فعطف: (أو نفلاً) على (سنَّةٍ) من باب عطف العام على الخاص، فقام من القعدة الأُولى إلى الرّكعة الثانية، فإنه يستحبّ له أن يبتدىء الثالثة بالاستفتاح والتعوّذ كما يستحب له ذلك في افتتاح الركعة الأولى من الشفع الأول لما قدَّمنا في الكلام على القراءة من أن كل شفعٍ صلاة على حِدَة، وأنّ القيام إلى الشفع الثاني بمنزلة تحريمة مبتدأة.

قلت: وفي شرح الزاهدي: وفي الأربع قبل الظهر والجمعة، وبعد هذا لا يصلي على النبيِّ ﷺ في القعدة الأولى، ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة بخلاف سائر ذوات الأربع من النوافل، انتهى.

وهذا متجهٌ في الأربع التي قبل الظهر على قول كثيرٍ من المشايخ بناءً على أنها صلاة واحدة كالظهر عندهم، حتى لا يبطل شفعه الشفيع بالانتقال إلى الشفع الثاني منها إذا علم في الشفع الأول بالبيع، ولو أفسدها قضاها أربعاً إلى غير ذلك من الأحكام التي تفيد كونها بمنزلة صلاةٍ واحدةٍ، ولا يبعد أن ينزل الأربع التي قبل الجمعة في ذلك منزلها.

وأما الأربع التي بعدها، ففي إلحاقها بالأربع التي قبل الظهر في هذا نظر، فإنهم لم يثبتوا لها

وَيَقْعُدُ فِي القَعْدَةِ الأَخيرَةِ مِثْلَ مَا قَعَدَ في الأُولَى.

وَالمَرْأَةُ تَقْعُدُ عَلَى إِلْيَتِهَا اليُسْرَى في القَعْدَتَيْنِ، وَتُخْرِجُ رِجْلَيْهَا مِنَ الأُخْرَى، وَيَتَشَهَّدُ.

من الأحكام ما للأربع قبل الظهر، فلا يلحق بها في هذا الحكم أيضاً.

ثم ما قدَّمناه من الروضة يخالف هذا الذي ذكره الزاهدي فيما عدا الأربع قبل الظهر، والجمعة وبعدها من النوافل في أن بالزيادة على التشهد في القعدة الأولى بالصلاة على النبيِّ ﷺ يرد فيه من الاختلاف في وجوب سجود السهو ما هو وارد في الفريضة الرباعية والثلاثية بسبب ذلك، اللهمَّ إلا أن يكون قوله بخلاف سائر ذوات الأربع من النوافل متصلاً بقوله: ولا يستفتح إذا قام إلى الثالثة لا غير، وهو خلاف ظاهر السوق.

ثم قد ظهر أنه على ما ذكره الزاهدي كان ينبغي للمصنف أن يستثني الأربع المذكورة، إلا أنك قد عرفت في استثناء الأربع بعد الجمعة من النظر، ولعلَّ المصنف جنح إلى تعميم الإطلاق في ذلك كما هو ظاهر كلام كثير من المشايخ، ولم يروا أن تلك الأحكام الأربع المذكورة بعد تسليم جملتها مخرجة لها عن كون كل شفع منها صلاة على حِدَة، بالنسبة إلى هذا الحكم والترجيح موضع تأمّل.

[م] **وَيَقْعُدُ فِي القَعْدَةِ الأَخيرَةِ مِثْلَ مَا قَعَدَ في الأُولَى.**

[ش] يعني: يفترش رجله اليسرى، فيجلس عليها وينصبُ اليمنى لما قدَّمناه. وفيه احتراز عن قول مالك، والشافعي أنه يتورَّك فيها كما بينَّاه.

[م] **وَالمَرْأَةُ تَقْعُدُ عَلَى إِلْيَتِهَا اليُسْرَى في القَعْدَتَيْنِ، وَتُخْرِجُ رِجْلَيْهَا مِنَ الأُخْرَى.**

[ش] أي: من الجهة الأخرى وهي اليمنى، وهذا تفسير التورّك كما أوضحناه فيما سبق، وإنما تجلس هكذا لأنه أستر لها، أو مراعاة فرض الستر أوْلى من مراعاة سنّة القعدة. وقد حكى بعضهم على هذا الإجماع، وروى أبو حنيفة عن نافع عن ابن عمر أنه سُئل كيف كنَّ النساء يصلِّين على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: كنَّ يتربعن، ثم أُمرن أن يحتفزن. وفي الصحاح: وفي الحديث عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إذا صلَّت المرأة، فلتحتفز؛ أي: تنضام إذا جَلَسَتْ وإذا سجدت فلا تحوي كما يحوي الرجل.

وفي القاموس: احتفز تضامَّ في سجوده وجلوسه واستوى جالساً على وركيه.

[م] **وَيَتَشَهَّدُ.**

[ش] لأنه واجبٌ من واجبات الصَّلاة عندنا كما تقدَّم بيانه وبيان الخلاف فيه.

فَإِذَا أَتَمَّ التَّشَهُّدَ يُصَلِّي عَلى النَّبِيِّ ﷺ.

[م] فَإِذَا أَتَمَّ التَّشَهُّدَ يُصَلِّي عَلى النَّبِيِّ ﷺ.

[ش] كما عليه الإجماع العملي سلفاً وخلفاً. وأما الكلام في أنها في هذه الحالة سنّة أو فرض، فقال عامّة السلف والخلف: سنّة لا يقدح تركها في جواز الصّلاة، وإنما يقدح في فعلها على الوجه الأكمل المسنون حتى يعدّ تاركها بتعمد تركها مسيئاً. وقال الشافعي: فرض يوجب تركها مطلقاً بطلان الصلاة. ووافقه أحمد على هذا في الرواية المشهورة عنه، وقيل: إنه آخر أقواله. وذكر ابن هبيرة اختيارها عن أكثر أصحابه، وقد نسب قوم من الأعيان الإمام الشافعي في هذا إلى الشذوذ ومخالفة الإجماع، منهم أبو جعفر الطحاوي، وأبو بكر الرازي، والخطابي، والبغوي، وابن جرير الطبري وهذه عبارته. أجمع جميع المتقدِّمين والمتأخرين من علماء الأُمة على أن الصَّلاة عليه غير واجبةٍ في التشهد، ولا سلف للشافعي في هذا القول ولا سنّة تتبعها، انتهى.

فإن تمَّ هذا، فلا يضرّ في المطلوب ما عسى يُذكر من دليل سمعي لنفي الوجوب فيه للنظر مجال وللباحث مقال، فإنه لا يلزم أن يكون ذلك مستند الإجماع. ثم بعد تحقق الإجماع يسقط البحث عن الدليل وكيفية دلالته كما هو مقرَّر في علم الأصول، لكن تعقب غير واحد دعوى الإجماع بعد التَّمام لأن عن بعض الصحابة وبعض التابعين ما يوافق قول الشافعي، غير أن في ثبوت بعض ذلك ثم في موافقة ذلك لقوله نظر يظهر بالتأمّل، ولولا مخافة الإطالة لأتينا بما فيها وببيان ما فيها.

وأمّا موجب الأمر في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: 56] فإنّما افتراض الصلاة عليه في العمر مرّة واحدة في الصلاة أو خارجها؛ لأن الأمر لا يقتضي التكرار. ونحن نقول بذلك، ثم قيل: يجب أن يصلي عليه كلما سمع ذكره من غيره أو ذكره بنفسه، وهو قول الطحاوي من مشايخنا، والحليمي، وأبي حامد الإسفراييني من الشافعية، واختاره طائفة من الفريقين على خلافٍ بينهم في أنه لو تكرر في مجلس هل يتداخل الواجب فتكفي صلاة واحدة أو يتكرر الوجوب من غير تداخل؟ وقيل: يستحبّ أن يصلي عليه كلما ذكره بنفسه أو سمع ذكره من غيره، وهذا عزاه شمس الأئمّة السرخسي إلى عامَّة العلماء. واختلفوا في الترجيح للأحاديث الوارد فيها الدعاء بالرغم والإبعاد والشقاء والوصف بالبخل والجفاء لمن لم يصلِّ إذا ذُكر عنده، فإنَّ الوعيد بمثل هذه الأمور على الترك من علامات الوجوب.

وذكر الزاهدي: والصحيح أنه يتكرَّر الوجوب، يعني في المجلس الواحد. وفي شرح المجمع لمصنفه: وعامّة العلماء على الفتوى بالاستحباب، ما عدا الأمر المقتضي للفرضية، انتهى. وقدح شمس الأئمة السرخسي في قول الطحاوي بأنه قول مخالف للإجماع، فإن تمّ القول بالاستحباب

....

وإلا فالوجه متجه لما قاله الطحاوي، والله تعالى أعلم.

ثم في كيفيَّة الصلاة على النبيِّ ﷺ في التشهد وغيره أصناف شتّى ما بين مرويّ ثابت وغير ثابت، وما بين مخترع أدَّى اجتهاد مستنبطه إلى أنه أكمل من غيره. وقد رأينا أن نقتصر على ما عن محمَّد، وذلك مع بيان ما تيسَّر من طرقه، والكلام على ألفاظه بطريق الاختصار زيادةً في الإسعاف على العادة؛ لأن استقصاء تفاصيله ممّا يطول.

ففي الذخيرة: بقي الكلام في كيفيَّة الصلاة على النبيِّ ﷺ، ذكر عيسى بن أبان في كتاب الحجج على أهل المدينة أن محمَّداً رَحِمَهُ ٱللَّهُ سُئِل عن الصَّلاة على النبيِّ ﷺ، فقال: اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وعلى آل محمَّد، كما صلَّيْت على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم، إنَّك حميدٌ مجيد. وأنَّه خرج موافقاً لحديث كعب بن عجرة، أنه قال: يا رسول الله! عرفنا السَّلام عليك، فكيف الصَّلاة عليك. فقال: «قولوا: اللَّهمَّ صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد...» إلى آخر ما ذكرنا، انتهى. وهذا اللفظ أتمّ ما ذُكر من حديثه، وهو رواية للبخاري عنه، والمذكور في صحاح المصابيح عنه أيضاً، وأخرجه البيهقي من طريق الشافعي عنه بلفظ: عنِ النبيِّ ﷺ كان يقول في الصَّلاة: «اللَّهمَّ صلِّ على مُحَمَّدٍ وآلِ محمَّد كما صلَّيْت على إبراهيم وآل إبراهيم، وبارك على محمَّدٍ وآل محمَّد كما باركت على إبراهيم وآلِ إبراهيم إنَّك حميدٌ مجيد»، وإلا فقد أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عنه بلفظ: «اللَّهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وعلى آل محمَّدٍ كما صلَّيْتَ على إبراهيم إنَّكَ حميدٌ مجيد. اللَّهمّ بارك على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّدٍ كما باركتَ على آلِ إبراهيم إنَّك حميدٌ مجيد». وفي رواية ابنِ ماجه، ورواية لأبي داودٍ عنه بلفظ إبراهيم في الموضعين بدل إبراهيم وقد جاء الجمع بينهما في الموضعين، في غير حديث كعبٍ أيضاً، فعن طلحة بن عبد الله قلنا: يا رسول الله! كيفَ الصَّلاة عليك؟ قال: «قولوا: اللَّهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّدٍ كما صلَّيْتَ على إبراهيم وآلِ إبراهيم إنَّك حميدٌ مجيد، وبارك على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّدٍ كما باركت على إبراهيم وآلِ إبراهيم إنَّك حميدٌ مجيد» أخرجه النسائي.

وعن أبي مسعودٍ عقبة بن عمرو الأنصاري، قال: أقبل رجلٌ حتى جلس بين يدي رسول الله ﷺ ونحن عنده، فقال: يا رسول الله! أمّا السَّلام عليك فقد عرفناه، فكيف نصلِّي عليك إذا نحن صلَّينا في صلاتنا صلَّى الله عليك؟ قال: فصمت رسول الله ﷺ حتى أحببنا أن الرجل لم يسأله، فقال: «إذا صلَّيْتم فقولوا: اللَّهمَّ صلِّ على محمَّد النبيِّ الأُمِّي وعلى آلِ محمَّدٍ كما باركت على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم إنك حميدٌ مجيد»، أخرجه أحمد وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط مسلم، والدارقطني وقال: حسن متصل الإسناد، والبيهقي وقال: إسناده صحيح إلى غير ذلك، فانتفى ما قبله أنه لم يجيء ذكر إبراهيم وآل إبراهيم معاً في الموضعين في حديث صحيح.

....

هذا وفي إفصاح ابن هبيرة حكاية الصلاة المذكورة عن محمَّد في كتاب الحجج بزيادة: «في العالمين» بعد قوله: «كما باركتَ على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم»، ولم أقف عليه في رواية كعب.

نعم، هو في رواية أبي مسعود الأنصاري عند مالك، ومسلم، وأبي داود وغيرهم. وفي رواية أبي حميد السَّاعدي عند ابن ماجه، وفي روايةِ أبي هريرة عن محمَّد بن إسحاق السرَّاج بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين. وفي نسخة بالإفصاح زيادة: «في العالمين» بعد قوله: «كما صلَّيت على إبراهيم وآلِ إبراهيم» أيضاً، وهي مذكورة في بعض أحاديث هذا الباب، لكن لا يحضرني الآن مَن رواها مِنَ الصحابة ولا من خرَّجها من الحفّاظ ولا ثبوتها في نفس الأمر.

ويكفي في ذلك لفظ الرواية المشار إليها آنفاً عن أبي هريرة، فإنّ سياقه أنهم سألوا رسول الله ﷺ: كيف نصلِّي عليك؟ قال: «قولوا: اللَّهمّ صلِّ على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّدٍ وبارك على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّد كما باركتَ على إبراهيم وآل إبراهيم في العالمين إنَّك حميدٌ مجيد. والسلام كما قد علمتم»، انتهى.

فإنَّ من المعلوم أنّ قوله في العالمين مما تنازع فيه، صلَّيت وباركت. وأن مذهب البصريين إعمال باركت وحذف مثل هذا المعمول لصليت للعلم به مع كونه فضله، والمحذوف في مثله كالمذكور. وأن مذهب الكوفيين بالعكس، وحينئذٍ فهو نصٌّ في المطلوب، والله سبحانه أعلم.

ثم تقدَّم الكلام في تفسير «اللَّهمَّ» في شرح قول المصنف: ولو افتتح باللهمَّ أو قال: يا الله يصحّ، وفي تفسير الصلاة على محمَّد في الكلام في خطبة الكتاب.

وأمّا الكلام على آلِ محمَّد، فاختُلف أولاً في أصل آل، فذهب سيبويه والبصريون إلى أن أصله: أهل، فأبدل من الهاء همزة ثم سُهِّلت الهمزة فصارت ألفاً، ومشى عليه الزمخشري وابن مالك، وذهب الكسائي ويونس في آخرين إلى أن أصله أول، فتحرَّكت الواو وانفتح ما قبلها فقُلِبت ألفاً، وعليه مشى الجوهري. وقال أبو حيان: وهو الصحيح، ولا يُضاف إلّا إلى معظّم، وأورد آل فرعون فإنه ردّ، بل وأُجيب بأنه جاء على ما عهدوا من تعظيمه أو على طريق التهكّم والأكثر فيه أن يكون اسماً ظاهراً، وقد جاء قليلاً اسماً مضمراً، والأكثرون على أنهم قرابته الذين حُرِّمت الصدقة عليهم على اختلافهم فيهم. وقيل: ذريته وأزواجه خاصّة. وقيل: هم جميع الأُمة. وذكر النووي أنه أظهرها، وهو اختيار الأزهري وغيره من المحققين، وذكر غيره أنه ضعيف، وأن الصحيح القول الأول، ويليه في الصحّة القول الثاني.

وإبراهيم هو النبيُّ الكريم خليل الرحمٰن، قالوا: وإبراهيم بالسريانية: أبٌ رحيم. وآل إبراهيم:

....

إسماعيل وإسحاق وأولادهما، كما في الكشاف وغيره. ولا شك أن المراد بمن كان من أولادهما مَن كان مسلماً كما هو ظاهر من القواعد الشرعية. وتقدَّم معنى البركة في شرح ألفاظ التشهد.

فإن قيل: المشهور أنَّ المشبّه به يكون أعلى من المشبه، ونبيّنا محمَّدﷺ أفضل الأنبياء والمرسلين إجماعاً، فكيف تكون الصلاة عليه والتبرّك عليه مشبَّهين بالصَّلاة والتبرّك على إبراهيم؟

أُجيب: بوجوهٍ، رأينا الاقتصار على بعضها بعد تحقيقه كافياً، وهو أن المشبَّه به كما يكون أعلى من المشبَّه قد يكون مثله، وقد يكون دونه؛ كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾ [النور: 35] الآية، فإنه أين يقع نور المشكاة من نوره تعالى؟ وقد يكون السبب في وقوع هذا التشبيه كون المشبَّه به مشهوراً واضحاً للسامع، فيقع به تقرير حال المشبّه في النفس وتفويته أتمّ موقع؛ لأن الفكر بالحسِّيات أتمّ منه بالعقليات لتقدّم الحسِّيات وفرط ألف النفس بها والتشبيه في الآية الشريفة، وهذا الحديث الشريف من هذا القبيل، والله تعالى أعلم.

فإنَّ كون المشبَّه به في الآية الشريفة واضحاً عند الحسّ ومشهوراً لديه بالإضاءة التي ينكشف بها ما يتعلق به، وهو المعنى الذي وقعت المشاركة في الجملة بين المشبّه والمشبه به ظاهرٌ جداً، وكذا إبراهيم وآله وما لهم من التعظيم والكرامة، وهو المعنى الذي وقعت فيه المشاركة في الجملة بين المشبَّه والمشبه به واضح مشهور عند جميع الطوائف، فحسن أن يُطلب لمحمَّدٍ وآله بالصَّلاة عليهم مثل ما حصل لإبراهيم وآله من ذلك.

ويؤيّده ختم هذا الطلب بقوله: في العالمين كما تقدَّم في بعض الروايات، أي أظهر الصّلاة والبركة على محمَّدٍ وآله في أصناف الخلق كما أظهر بهما لإبراهيم وآله فيهم.

والحاصل أن هذا التشبيه ليس من باب إلحاق الناقص بالكامل، بل من إلحاق ما لم يشتهر بما اشتهر لما قدَّمناه من النكتة في ذلك.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا لا يخفى أنه لا يلزم أن يكون القدر الحاصل من الصلاة والبركة لمحمَّد وآله مساوياً للقدر الحاصل لإبراهيم وآله، بل يجوز أن يكون أُريد منه. والظاهر أن هذا الجائز هو الثابت في نفس الأمر بدلالة ما في صحيح مسلم وغيره أنّ رسول اللهﷺ قال: «مَنْ صلَّى عليَّ واحدة صلَّى الله عليهِ بها عشر صلوات، وحُطَّت عنه عشر سيّئات، ورُفعت له عشر درجات».

وروى الإمام أحمد بإسنادٍ حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: مَنْ صلَّى على النبيِّﷺ واحدة صلَّى الله تعالى عليه وملائكته بها سبعين صلاة، فليقل عبدٌ من ذلك أو ليكثر. وحكم هذا الموقوف حكم المرفوع، لأنه لا مجال للرأي فيه إلى غير ذلك، فإنه لم يَرِد في حق

....

الصلاة على إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولا على غيره شيء من هذا.

ثم يظهر من هذا التقرير أيضاً الجواب عن السؤال القائل: لِمَ خصَّ التشبيه بإبراهيم دون غيره؟ على أنه قد قيل في الجواب عن هذا السؤال أن نبيَّنا ﷺ لما كان دعوة إبراهيم في قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا ﴾ [البقرة: 129] الآية، خصَّ به. وقيل: لأنه سمَّانا المسلمين وسمّاهُ الله أباً للمسلمين، وهذا لا يوجد في غيره.

ثم وقع الختم بحميد مجيد صيغة مبالغة من محمود، وصيغة مبالغة من ماجد، والمتّصف بهما مَنْ كَمُل في الصفات المحمودة والشرف والعظمة كما وقع في قوله تعالى: ﴿ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ۚ إِنَّهُۥ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ﴾ [هود: 73]، لأن الداعي يشرع له أن يختم دعاءه باسم من الأسماء الحسنى مناسب لمطلوبه كما هو الأسلوب النبوي في ذلك، فقد قال إبراهيم الخليل، وابنه إسماعيل عليهما الصَّلاة والسلام: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [البقرة: 128]، وقال سليمان: ﴿ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴾ [ص: 35].

وفي الصحيحين: أن أبا بكرٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: يا رسول الله! علِّمني دعاءً أدعو به في صلاتي، قال: «قل: اللهمَّ إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم» إلى غير ذلك.

والصَّلاة على النبيِّ ﷺ والتبريك عليه يشتمل على الحمد والمجد لاشتمالهما على ثناء الله تعالى وتكريمه ورفع الذكر له وزيادة حبه وتقريبه، فكان المصلي في المعنى يطلب من الله أن يزيده في حمده ومجده، فناسب أن يختم بهذين الإسمين المناسبين لهذا المطلوب.

ثم بقي بعد هذا أن يقال: ما الحكمة في أن الله سبحانه وتعالى ثم رسوله ﷺ أمرانا نصلي عليه ﷺ، ثم أفادت السنّة الشريفة أداء ذلك بسؤال الله تعالى أن نصلِّي عليه بنحو قولنا: اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ، لا بنحو: صلَّيْت على محمد؟

والجواب: أن الحكمة في ذلك ـ والله سبحانه وتعالى أعلم ـ أن العبد لمَّا كان في حدِّ ذاته قاصراً عن القيام بنفسه بهذا الحق كما ينبغي لهذا النبيّ الكريم لا عن سؤال ذلك من الله ذي الفضل العظيم أُريد منه بصلاته عليه على الوجه الأكمل سؤالها من الله القادر على معاملته إياه بما يليق به من الإكرام والإجلال الذي هو معنى الصلاة عليه، وكان ذلك من العبد نازلاً منزلة القيام بنفسه بأمرٍ قادر عليه على أعلى درجات الإمكان تعلق الأمر به.

وَيَسْتَغْفِرُ لِنَفْسِهِ وَلِوَالِدَيْهِ إِنْ كَانَا مُؤْمِنَيْنِ وَلِجَمِيعِ المُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ.

والحاصل أن المصلِّي في الحقيقة هو الله عَزَّوَجَلَّ، ونسبة الصلاة عليه إلى العبد نسبة مجازية بمعنى سؤالها من الله له، وهو المعنى المراد من العبد لما لهذا الجَناب الشريف من الشرف والجلال. وليس ذلك ببدعيٍّ في المقال، فليكن ذلك منك بالبال.

[م] وَيَسْتَغْفِرُ لِنَفْسِهِ وَلِوَالِدَيْهِ إِنْ كَانَا مُؤْمِنَيْنِ وَلِجَمِيعِ المُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ.

[ش] أي: يطلب المغفرة من الله لنفسه ولهم، أي: يسأل إياها، ففيما تقدَّم من حديث ابن مسعود: ثم ليتخيَّر أحدكم من الدعاء أعجبه إليه، فيدعو به. ولفظ مسلم: ثم يتخيَّر من المسألة ما شاء. وفي حديثه أيضاً عند أحمد: وإنْ كان في آخرها دعاء ـ يعني النبيَّ ﷺ ـ بعد التشهد بما شاء الله أن يدعو، ثم يسلّم.

وعن أبي أُمامة قال: قيل: يا رسول الله! أيُّ الدعاء أسمع؟ قال: «جوف الليل الأخير، ودُبُر الصلوات المكتوبات» رواه الترمذي وقال: حديث حسن.

ثم هذا بناءً على كل شيء منه ومتصل به، ويشهد له أيضاً حديث ابن مسعود المشار إليه آنفاً، وقد يراد أيضاً بدبر الشيء وراءه وعقبه كما نصُّوا عليه أيضاً، فيكون حينئذ المراد بِدُبُرِها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها، وحينئذٍ فلا ينمّ الاستشهاد بهذا الحديث، ولعلَّ الأول أشبه مع أنه لا يعدّ أن يكون في كلٍّ من هذين الوقتين أوفق لاستماع الدعاء فيه وأوْلى بالاستجابة بأن بسط الله سبحانه القرب لعبده في حالة الصلاة إلى ما بعدها تفضُّلاً منه تعالى.

وجاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾ [الشرح: 7] أن المراد منه الدعاء في آخر الصَّلاة، أي: فانصب للدعاء. ولا شكَّ أن أهم ما يهم العاقل ومن أعجبه إليه وأحبه لديه الدعاء بحصول المغفرة التي هي وقاية شرّ الذنوب بالكلِّية، ولا سيما في مظانّ الإجابات، وقد أمر الله تعالى باستغفاره ومدح المستغفرين ووعدهم بحصول المغفرة، فقال عزّ من قائل: ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 199]، و﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ﴾ [آل عمران: 17] و﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 110].

والسُّنّة طافحة بالحثّ على الاستغفار، ويكفي من ذلك حاضّاً للعبد على الاستكثار منه في الليل والنهار ما في صحيح البخاري، عن النبيِّ ﷺ، قال: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرّة».

وما في السُّنن الأربع عن ابن عمر، قال: إن كنا لنعدُّ لرسول الله ﷺ في المجلس الواحد مائة مرة: «ربِّ اغفر لي وتبْ عليَّ إنك أنت التوّاب الغفور».

....

ثم في كتاب اليوم والليلة للنسائي عن خباب بن الأرتّ، قال: قلت: يا رسول الله! كيف نستغفر الله؟ قال: «قل: اللهمَّ اغفر لنا وارحمنا وتُبْ علينا إنك أنت التوّاب الرحيم».

ثم في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: 19]، وقوله تعالى حكايةً عن نوح عليه الصّلاة والسلام: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: 28] شهادة ظاهرة لإصدار الاستغفار عن النظم المذكور في الكتاب على النبيِّ ﷺ، أنه قال: «مَن صلَّى صلاة لم يَدْعُ فيها للمؤمنين والمؤمنات، فهي خِداج».

وعن أنس بن مالك: «من استغفر للمؤمنين والمؤمنات ردَّ عليه من وُلد مِن ذرِّيَّة آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إلى أن يموت».

وعن ثابت البناني، قال: ذكر لنا أن الرجل ليدعو للمؤمنين بدعوة خير، قال: فيشفعون لذلك العبد إلى ربِّهم عَزَّوَجَلَّ فيشفّعهم فيه، فيدخلونه الجنّة. روى الثلاثة: أبو الشيخ الأصبهاني.

ثم من ظاهر هذه النصوص القرآنية السالفة أيضاً، وظاهر قول المُتشهّد: السَّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثم مما ثبت في السنّة أنه ﷺ كان إذا دعاء بدأ بنفسه كما في سنن أبي داود، وجامع الترمذي، وصحيح ابن حبان. قال العلماء: من آداب الدعاء أن يبدأ الداعي بنفسه.

ويؤيّده ما عن سعيد بن يسار قال: جلست إلى ابن عمر، فذكرت رجلاً فترحّمت عليه، فضرب صدري وقال: ابدأ بنفسك، رواه ابن أبي شيبة. ثم أبوي نوح عليه الصَّلاة والسلام كانا مُؤْمِنَيْن كما ذكره المفسِّرون. وقد دلَّ الكتاب والسنّة على مراعاة هذا الوصف في المدعو له بالمغفرة، فقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓا۟ أُو۟لِى قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة: 113]، وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلَّا عن موعدة وعدها إيَّاه، فلما تبيَّن له أنه عدوّ لله تبرَّأ منه. وثبت في الصحيحين أن سبب نزول الآية الأولى قوله ﷺ لأبي طالب: «لأستغفرنّ لك ما لم أُنْهَ عنك».

وروى الترمذي، والنسائي، والحاكم وغيرهم عن عليٍّ، قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت له: أتستغفر لأبويك وهما مشركان؟ فقال: قد استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك، فذكرت ذلك للنبيِّ ﷺ، فنزلت: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِىِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن يَسْتَغْفِرُوا۟ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 113]، قال الترمذي: حديثٌ حسن. وقال الحاكم: صحيحُ الإسناد، ولم يخرجاه.

وكيف لا يتعيَّن مراعاة هذا الوصف في المدعوّ له بالاستغفار؟ وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: 48]، فلا جرم أنْ صرَّح الشيخ شهاب الدين القرافي المالكي بأنَّ

....

الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لطلبه تكذيب الله تعالى فيما أخبر به.

ولهذا قال المصنف وغيره: إن كانا مؤمنين، وما عن أبي أُسَيْد مالك بن ربيعة الساعدي، قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاء رجل من بني سلمة، فقال: يا رسول الله! هل بقي من برِّ أبويَّ شيءٌ أبرّهما به بعد موتهما؟ فقال: «نعم، الصَّلاة عليهما والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما مِنْ بعدِهما، وصِلة الرَّحم التي لا تُوصل إلا بهما، وإكرام صديقهما» رواه أبو داود، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، وزاد في آخره: قال الرَّجل: ما أكثر هذا يا رسول الله وأطيبه! قال: «فاعمل به». يجب حمله على أن النبيَّ ﷺ عَلِم كون أبوي السائل مؤمنين.

ثم في هذا ما يفيد الترغيب في الاستغفار للأبوين المؤمنين زيادة على ما تقدَّم. ثم هنا شيء يهم الدّاعي بالمغفرة له وللمسلمين التنبيه له رأينا أن نورده زيادةً في الإسعاف لعموم البلوى به، وإنْ طال الكلام بذكره، فنقول:

اعلم أن الشيخ شهاب الدين القرافي رحمه الله تعالى ذكر أن من الدعاء المحرَّم الذي ليس بكفر أن يطلب الداعي من الله تعالى نفي ما دلَّ السمع بطريق الآحاد على ثبوته، وذكر من أمثلة ذلك أن يقال: اللهمَّ اغفر للمسلمين جميع ذنوبهم، فإنه قد دلَّت الأحاديث الصحيحة على أنه لا بدَّ من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها بشفاعة وبغير شفاعة، ودخولهم النار إنما هو بذنوبهم، فلو غفر للمسلمين كلهم ذنوبهم كلها لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأحاديث الصحيحة، فتكون معصية ولا تكون كفراً؛ لأنها أخبار آحاد، والتكفير إنما يكون بجحد ما عُلِم ثبوته بالضرورة أو التواتر.

فإن قلت: فمِنْ آداب الدّعاء إذا قال الإنسان: اللهمَّ اغفر لي، أن يقول: ولجميع المسلمين، وهذا خلاف ما قرَّرته، وقد أخبر الله تعالى عن الملائكة صلوات الله عليهم أنهم يقولون: ربَّنا وسعت كُلَّ شيءٍ رحمة وعلماً، فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقِهِم عذاب الجحيم؛ أي: تابوا من الكفر واتبعوا الإسلام. ولفظ الدين عامّ في التائبين عن الكفر، وهم المؤمنون، فيكون عامّاً في المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: 5] عامّ في جميع مَنْ في الأرض، وهو خلاف ما قرَّرته.

قلت: الجواب عن الأول: أن الإنسان إذا قال: اللهمَّ اغفر لي، فإنْ أراد المغفرة من حيث الجملة لا على وَجْهِ العموم صحّ أن يشرك معه كافَّة المؤمنين فيما طلبه لنفسه؛ لأنه لا منافاة بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض آخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة. وإن أراد مغفرة

....

جميع ذنوبه صحَّ ذلك في حقّه لأنه لم يتعيَّن أن يكونَ من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة.

وأمّا في حقّ المؤمنين، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة ولم يُشركهم في جملة ما طلبه لنفسه صحَّ أيضاً؛ إذ لا منافاة، فلا ردَّ على النبوّة. وإن أراد إشراكهم معه في جملة ما طلبه لنفسه وهو مغفرة جميع الذنوب، فلذلك هو محرم فضلاً عن كونه من آداب الدعاء.

وعن الثاني: إنّ طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين بقولهم: فاغفر للذين تابوا، وبقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: 5]، ولا عموم في هذه الألفاظ لكونها أفعالاً في سياق الثبوت، فلا يعم إجماعاً. ولو كانت للعموم لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا الخصوص وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالّة على ذلك، وإن أطلق الداعي قولهم: اللهمَّ اغفر لي ولجميع المسلمين، مِن غير نيّة جاز؛ لأن لفظة فعل في سياق الثبوت فيغفر كما أطلقته الملائكة، إلى هنا كلامه.

وتعقبه الفاضل الكرماني شارح صحيح البخاري بأنَّ فيه منعاً ومعارضة. أمّا المنع، فلا تسلم المنافاة؛ إذ المنافي هو الدخول المخلّد كالكفار، إذ الإخراج من النار بالشفاعة ونحوها أيضاً غفران. وأمّا المعارضة، فبقوله تعالى حكايةً عن نوح: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: 28]، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والحقّ أن المغفرة لجميع الذنوب منافية لتعذيب صاحبها المغفور له ذلك شرعاً، فإنّ المغفرة كما تقدَّم وقاية شرّ الذنوب بالكلية ووقاية شرها مانعة من تعذيبه بالنّار، فإنَّ الله سبحانه من فضله وكرمه لا يعذّب أحداً إلا بذنب.

ومن ثمّة وقع التقابل بين المغفرة والتعذيب، فقال تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [البقرة: 284]. وأمّا المعارضة بالآية الشريفة، فإنما يتمّ إذا كانت جارية على صرافة عمومها، بحيث تشمل المؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات، ومَنْ هُو منهم آت، كما هو حكم ظاهر اللفظ. ثم يكون المراد: اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين والمؤمنات جميع الذنوب، ونحو ذلك. وهذا يتوقف على أن يكون اغفر هنا نزل منزلة اللازم، أعني: طلب المغفرة من غير تعلق بمفعول مخصوص. ثم جعل عن تعلقه بمفعوله المتعدي هو إليه بنفسه على الوجه المذكور بادعاء الملازمة بين مطلق الغفران، وغفران جميع الذنوب دلالة على الذنوب قد بلغت من الاهتمام بها إلى حيث إن المغفرة إذا طُلبت فإنما تُطلب لها برمتها، فذكر الملزوم وأراد اللازم على ما هو طريق الكناية، كما قيل مثله في قول البحتري في المعتز بالله معرضاً بالمستعين بالله:

شَـجْـوُ حُـسَّـادِهِ وغَـيْـظُ عِـداهُ أنْ يـرى مُبْصِرٌ ويسمَعَ واعِـي

....

كما هُو مقرَّرٌ في علم المعاني، أو على أن يكون اغفر هنا لم تنزل منزلة اللازم، بل قصد تعلقه بالمفعول على الوجه الذي ذكرناه؛ غير أنه حذف لإرادة التعميم مع الاختصار وساغ لدعوة دلالة القرينة عليه؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يونس: 25]؛ أي: كل واحد وفي كلٍّ منها تأمّل.

ثم على تقدير أحدهما، فإنما تسلم إذا لم يقم دليل التخصيص، لكنه قد قام كما كلام القرافي ماشٍ عليه بناءً على ما ذكره مِن أنه يستلزم تكذيب النصوص النبوية الصحيحة المصرَّحة بأن مِن المؤمنين مَنْ لا بدّ أن يدخل النار، ويُعذَّب على ما اقترفه من الذنوب. ثم يخرج منها على أنها وإن كانت تفاصيلها آحاداً كما ذكره، فالقدر المشترك منها متواتر المعنى، فيجوز تخصيص عموم الكتاب بها.

نعم، يمكن أن يقال: غاية هذا أن الدعاء المذكور يستلزم أنه يجوز الخلف في الوعيد، وظاهر المواقف والمقاصد أن الأشاعرة قائلة به؛ لأنه لا يعدّ نقصاً، بل جوداً وكرماً. قالوا: ولهذا مدح به كعب بن زهير رسول الله ﷺ، حيث قال:

نُبِّئْتُ أَنَّ رسـولَ اللهِ أَوْعَـدنـي ... وَالعَفْوُ عند رسـولِ اللهِ مأْمُولُ

وقد تناظر في هذه المسألة أبو عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد، فقال له أبو عمرو: ما الذي يبلغني عنك في الوعيد؟ فقال: إن الله وَعَدَ وعداً وأَوْعَدَ إيعاداً فهو سخَّر وَعْده ووَعِيده. فقال له أبو عمرو: ويحك يا عمرو! من العجمة؟ أثبت أن العرب لا تعدّ إخلاف الوعيد ذمّاً، بل جوداً وكرماً، أمَا سمعت قول الشاعر:

ولا يرهبُ ابنُ العمِّ ما عِشتُ صَوْلتي ... ولا تختشي من صولة المتهدِّدِ
وإنــي وإن أوْعـدتــه أو وَعـدتُـه ... لمخلِفُ إِيعادي ومُنْجِزُ مَوْعِدي

وحينئذ لا يكون الدعاء محرَّماً. وأمّا على القول بأنه لا يجوز الخلف في الوعيد أيضاً كما عزاه المحقِّق التفتازاني في شرح العقائد إلى المحقِّقين مطلقاً، ويظهر منه الجنوح إليه، وصرَّح بعزوه إلى المحقِّقين من أصحابنا قبله الإمام تاج المتكلمين الصابوني، والشيخ حافظ الدين النسفي ناصّاً على أنه الصحيح؛ لأن جوازه عليه مستحيل، فقد قال تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [ق: 24] إلى أن قال: ﴿لَا تَخْتَصِمُواْ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ ﴿٢٨﴾ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: 28 ـ 29]، وقال عزّ شأنه: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الحج: 47]؛ أي: وعيده، قالوا: ومن هذا

....

يظهر أن التمدح به إنما هو في حقّ العباد خاصّة، فلا يجوز الدعاء بمغفرة جميع الذنوب لجميع المؤمنين على سبيل العموم فيهم.

وفيها ـ كما ذكره القرافي ـ غير أن قوله: لا عموم في هذه الألفاظ؛ يعني قوله تعالى: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [غافر: 7]، وقوله: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الشورى: 5]، وقول الداعي: اغفر لي ولجميع المسلمين من غير نيّة لكونها أفعالاً في سياق الثبوت غلط، فإنَّ العموم في هذه الأفعال باعتبار تعلقها بالاسم الموصول، فإنه من ألفاظ العموم عند المحققين كما عُرف في أصول الفقه.

وصرَّح به هو أيضاً، ولا يقدح كونها في سياق الثبوت في ذلك كما في: اغفر لكل مؤمن، ويستغفرون لكل موجود في الأرض من ذوي العلم بحسب أنهم أرادوا الخصوص وهو المغفرة، من حيث الجملة؛ يعني: لجميع المؤمنين أو المغفرة لبعضٍ منهم دون بعض فحسن، ولا سيما في قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إذا أُريد به الدعاء بالمغفرة لشمول مَنْ في الأرض المؤمن والكافر.

ومِنَ المعلوم أن الملائكة لا يدعون للكافر بالمغفرة لما تقدَّم أنه كفر، وهم معصومون من ذلك. ومن ثمة قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾: للذين علمت منهم التوبة واتباع سبيل الحق. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ بالسعي فيما تستدعي مغفرتهم من الشفاعة والإلهام وإعداد الأسباب المقربة إلى الطاعة، وذلك في الجملة.

نعم، المؤمن والكافر بل لو فسّر بالسعي فيما يدفع الخلل المتوقع عمَّ الحيوان، بل الجماد، وحيث خصَّ بالمؤمنين فالمراد به الشفاعة، انتهى.

وفي تفسير القرطبي: وفي استغفاره لهم قولان:

أحدهما: من الذنوب والخطايا، وهو ظاهر قول مقاتل.

الثاني: طلب الرزق لهم والسعة عليهم، قاله الكلبي.

ثم قال القرطبي: وهو الأظهر؛ لأن مَن في الأرض يعمّ الكافر وغيره.

وعلى قول مقاتل لا يدخل فيه الكافر، وقد رُوي في هذا الباب خبر رواه عاصم الأحول عن أبي عثمان، عن سلمان، قال: إن العبد إذا كان يذكر الله في السرَّاء فنزلت به الضرّاء، فيستغفرون له،

....

فإذا كان لا يذكر الله في السرّاء فنزلت به الضراء فلا يستغفرون له. وهذا يدلّ على أن الآية في الذاكر لله تعالى في السرّاء والضراء، فهي خاصَّة ببعض مَن في الأرض مِنَ المؤمنين، والله أعلم.

ويحتمل أن يقصدوا بالاستغفار طلب الحلم والغفران، قال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾ إلى أن قال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [فاطر: 41]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ ﴾ [الرعد: 6]، والمراد: الحلم عنهم وأن لا يعاجلهم بالانتقام، فيكون عامّاً، قاله الزمخشري.

ثم بعد إحاطة العلم بهذا كله، فلقائلٍ أن يقول: الأشبه ترجح القول بجواز الحلف في الوعيد في حقّ المسلمين خاصّة دون الكفار، حملاً لما استدلَّ به المانعون لجوازه مطلقاً بظاهر الآيتين الشريفتين، على أن ذلك في حق الكفار لا غير بدلالة سياقهما جمعاً بينهما وبين سائر النصوص القرآنية المفيدة لجوازه في حق المؤمنين وعدم جوازه في حق المشركين التي أنصَّها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: 48]. ثم وقع العمل من الأنبياء على مقتضاه كما هو ظاهر قول نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ كما تقدّم، وقول إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ ﴾ [إبراهيم: 41].

وغايته أنه إن لم يكن المراد بوالديه آدم وحواء كما قيل، بل المراد بهما والده الأدنيان، فقد قام الدليل على عدم جواز الدعاء بها لأبيه الأدنى وعذره الله تعالى في ذلك كما تقدم. وأيضاً أمر به نبيّنا محمَّد ﷺ، حيث قال: «واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات»، وفعله نبينا محمَّد ﷺ وندب إليه.

أما الثاني، فروى الطبراني بإسنادٍ جيد عن أبي الدرداء، عن رسولِ الله ﷺ: «من استغفر للمؤمنين والمؤْمِنات كلَّ يوم سبعاً وعشرين مرة، أو خمساً وعشرين مرّةً ـ أحدُ العددين ـ كان من الذين يُستجاب لهم، ويرزق بهم أهل الأرض».

وأما الأوّل، فكما يفيده ظاهره ما في صحيح ابن حبان، عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس، فقلت: يا رسول الله! ادْعُ الله لي، قال: «اللهمَّ اغفر لعائشة ما تقدَّم من ذنبها وما تأخَّر، وما أسرَّت وما أعلنت»، فضحكت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حتى سقط رأسُها في حجره من الضحك، فقال لها رسول الله ﷺ: «أيسرُّك دعائي لك»، فقالت: وما لي لا يسرني دعاؤك؟! فقال رسول الله ﷺ: «واللهِ إنها لدعائي لأُمتي في كل صلاة»، فإن ظاهر هذا أنه ﷺ كان يدعو لأُمَّته مطلقاً في صلواته بأن يغفر لهم ما تقدَّم من ذنبهم وما تأخّر، وما أسرّوا وما أعلنوا.

ويبعد أن يقال: إن المراد من هذا قومٌ مخصوصون من الأُمة، وهم الذين في زمانه؛ لأنه خلاف الظاهر من غير موجب للعدول.

....

فإن قلت: بل هنا موجب لذلك، فقد أخرج الإمام أبو بكر الإسماعيلي في معجمه عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى قال: جاء الصدِّيق وأُم رومان حتى دخلا على النبيِّ ﷺ، فقال: «ما جاء بكما»؟ قالا: يا رسول الله! تستغفر لعائشة ونحن شهود! قال: «اللهمَّ اغفر لعائشة بنت أبي بكر مغفرةً ظاهرة وباطنةً لا يغادر ذنباً»، فلما رأى سرورهما بذلك، قال: «ما زالت هذه دعوتي لن أسلم من أُمتي من لدنّ بعثني الله عَزَّوَجَلَّ إلى يومي».

قلت: ليس هذا بموجب، فإنّ هذه الواقعة غير تلك كما سياقهما شاهد بذلك، ولا يلزم من التنصيص على الدعاء بمغفرة جميع الذنوب للموجود في زمانه من أُمة الإجابة في هذه الواقعة تخصيص عموم ما في تلك الواقعة من الدعاء بالمغفرة لجميع أُمّة الإجابة الذين هم المتنادرون من إطلاق الأُمة بسبب ذلك التنصيص الخاص لما عُرف من مذهب الجمهور أن إفراد فرد من العام يحكم العام لا يخص العام، فتأمّله.

فإن قلت: هنا موجب غير هذا، وهو أن الدعاء بالمغفرة إنما يكون لمن وجد، ووُجد منه الذنب وجميع الأُمة لم يكن موجوداً فضلاً عن أنه وجد ووجد منه الذنب.

قلت: ممنوع، بل يجوز أن يدعي لمن سيوجد من المسلمين بأن يفاض عليه الخير ويُرفع عنه الضير إذا صار بالوجود الخارجي موجوداً بعد أن كان فيه قبل مفقوداً، وهذا من الظهور بحيث على من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وحسبك في ذلك ما أخبر الله تعالى عن إبراهيم وإسماعيل أنهما قالا: ﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ ﴾ [البقرة: 128]، ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡ ﴾ [البقرة: 129].

فإن قلت: هذا موجب غير هذين، وهو النصوص النبوية المصرّحة بأنّ من المؤمنين مَن يدخل النار ويعاقَب فيها على ذنوبه كما تقدّم.

قلت: ليس ذلك بموجب؛ لأن الفرض جواز مغفرة جميع ذنوب الجميع لا الجزم بوقوعها للجميع، وجواز الدعاء بهذا القول مبنيٌّ على جواز وقوعها لا على الجزم بوقوعها.

والحاصل أن غاية ما يلزم من القول بجواز الدعاء بها القول بجواز أن لا يقع ما دلَّ السمع بطريق الآحاد، وطريق الآحاد على جواز عدم وقوعه أصلاً، ولا ضير في ذلك لأنه في الحقيقة ليس بمعارض لجواز وقوع العذاب لبعض الأُمة، ولا لوقوعه البتّة. أمّا الأوّل، فظاهر. وأمّا الثاني، فكذلك؛ إذ ليس كل جائز يلزم وقوعه.

فإن قلت: يبقى على هذا التقدير هنا شيء وهو أنّ الأنبياء، ولا سيما نبيِّنا ﷺ عليهم أجمعين،

....

يكونون غير قاطعين بإجابة هذه الدَّعوة على صرافة عمومها في إفراد الأُمّة وإفراد ذنوبهم، وحينئذٍ فكيف أقدموا عليها؟

قلت: لا عجب في ذلك، فإن عدم القطع بالإجابة في مثله لا يكون مانعاً من الدعاء به، فإنّ ليس كل دعوة للنبيّ مستجابة كما يدلّ عليه حديث أبي نصرة الغفاري السابق في كون الإجماع حجّة في أوائل الكتاب، فراجعه.

وما في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ: «لكل نبيٍّ دعوة مستجابة، وإني اختبأت دعوتي شفاعةً لأُمتي» إلى غير ذلك. فلا يلزم النبيّ أن يتأخر من الدعاء ما يقطع بإجابته إليه، بل إنما يتأخر منه ما يجوز أن يجاب إليه لداعٍ دعاه إليه والقبض أن المغفرة لجميع المسلمين جميع ذنوبهم أمرٌ جائز الوقوع.

ولعلَّ داعيهم إلى الدعاء به فرط الشفعة على خلق الله تعالى من المؤمنين والمؤمنات، مع ما يلزم ذلك من التخلق بأخلاقه تعالى من حبِّ إيصال آثار الرحمة والإحسان إلى العباد إلى غير ذلك من مواجبات، رفعة الدرجات، وإجزال الصِّلات، من ربِّ الأرضين والسماوات.

وأيضاً لو ادَّعى مدَّعٍ الإجماع العملي عليه في سائر الأعصار لم يكن بعيداً، فإنَّ من المتوارث الدعاء بذلك من غير نقلٍ تفصيل فيه ولا إنكار لشيءٍ منه من غير القرافي، والشيخ عزّ الدين بن عبد السلام من قبله، ومَنْ عساه وافقهما مِنَ المتأخرين، ولو كان ذلك محرَّماً لوقع الإنكار من علماء كل عصر من السلف والخلف على ذلك، ولو وقع لتوفرت الدواعي على نقله وحكايته أنه لم ينقل عنهم ذلك، فثبت أنه ليس بمحرَّم؛ بل أدنى الأحوال أنه جائز مباح في نفسه، والله أعلم بالصواب.

ثم يتلخص من هذه الجملة أن المراد في جواز الدعاء المذكور جواز التخصيص لما دلَّ عليه اللفظ بوضعه اللغوي من العموم في نصوص الوعيد، ولا بِدَع في ذلك.

فإن قيل: فيقال مثله في الوعد.

قلنا: لا ضير في المراء به لعدم الموجب للفرق بينهما في ذلك، وانتفاء المانع من التبرك به، فإنه كما دخل التخصيص في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 8] بمن عفى عنه تفضلاً أو غير ذلك، فلم ير شراً مع عمله له منكراً دخل في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7] بمن حبط عمله بردّه، فلم ير شراً مع عمله له، وحاشا الله أن يراد بجواز الخلف في الوعيد أن لا يقع عذاب من أراد الله الإخبار عنه بعذابه، فإنه محال على الله قطعاً كما له عدم وقوع نعيم من أراد الله الإخبار عنه بالنعيم محال عليه قطعاً، وكيف لا؟ وقد

وَيَدْعُو بِالدَّعَوَاتِ المَأْثُورَةِ، أَوْ بِمَا يُشْبِهُ أَلْفَاظَ القُرْآنِ، ....

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: 122]، ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: 87]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: 115].

وحينئذٍ فليُحمل قول ابن دينار: الحمد لله الذي إذا وعد وفا، وإذا وعد تجاوز وعفى. على أن المراد بالوعيد صورة العموم، وبالوعد من أريد بالخطاب.

ثم حيث كان المراد هذا، فالأوجه ترك إطلاق جواز الحلف في الوعد والوعيد دفعاً لإيهام أن يكون المراد منه هذا المحال، وإنما وافقناهم على الإطلاق لشهرة المسألة بينهم بهذه الترجمة.

ونستغفر الله العظيم من كل ما ليس فيه رضاه، فتأمَّل هذه الجمل المسطورة وما فتح الله تعالى علينا من النظر في هذه المسألة بعين البصيرة، ولا يتجاوز من ذلك ما هو الأحوط في الدين تكن إن شاء الله تعالى من الفائزين من العمل بعلم اليقين، منحنا الله تعالى ذلك بفضله وحَوْله ومنِّه وطَوْله، آمين.

[م] وَيَدْعُو بِالدَّعَوَاتِ المَأْثُورَةِ.

[ش] أي: المرويّة عن رسول الله ﷺ، أو أحد من أصحابه، وهي كثيرة منها ما علَّمه رسول الله ﷺ أبا بكرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقدَّمناه من الصحيحين قريباً، ومنها ما في الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا فرغ أحدكم من التشهّد الأخير، فليتعوّذ بالله من أربع: من عذاب جهنّم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شرّ فتنة المسيح الدجال».

ومنها ما في صحيح مسلم عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن النبيَّ ﷺ كان يقول بين التشهد والتسليم: «اللهمَّ اغفر لي ما قدَّمت وما أخَّرت، وما أسررت وما أعْلَنت، وما أسرفت وما أنت أعلم به منِّي، أنت المقدِّم وأنت المُؤخِّر، لا إلٰه إلا أنت» إلى غير ذلك.

[م] **أَوْ بِمَا يُشْبِهُ أَلْفَاظَ القُرْآنِ.**

[ش] كذا ذكره بعض المشايخ، منهم القدُّوري. ومعلوم أن ليس المراد بالمشابهة حقيقتها؛ لأن نظم القرآن معجز لا يشابه شيء من كلام الناس، فقيل: أرادوا به كون ألفاظ الدعاء موجودة في القرآن، لا على النظم الذي في الدعاء.

قلت: وبعض تفريعاتهم تأبى ذلك، فإنهم نصُّوا على أنه لو قال: اللهمَّ ارزقني دابّة تفسد كما سيذكره المصنف في مفسدات الصلاة مع كون ألفاظه مذكورة في القرآن، لا على ما هو عليه من هذا النظم.

....

وفي الذخيرة: ولو قال: اللهمَّ ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته؛ لأن عينه في القرآن، إلى غير ذلك. وقيل: أرادوا به ما يستحيل سؤاله من العباد؛ كقوله: اللهمَّ اغفر لي.

قلت: وفي هذه الإرادة من الإطلاق المذكور نظرٌ ظاهر. قيل: أرادوا به الدعوات المذكورة في القرآن، وأطلقوا اسم المشابهة عليها لإرادتهم بها نفس الدعاء لا قراءة القرآن، مثل قوله: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 201]، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: 8]، ولا يعرى هذا أيضاً عن نظر.

ولفظ الجامع الصغير: محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة قال: أدعو في صلاتي بكلِّ شيءٍ من القرآن وما يشبه الدعاء، ولا يشبه الحديث، انتهى.

ولا يخفى أن هذه العبارة أوْلى، ثم فسَّر الجمّ الغفير من مشايخنا ـ ولا سيما شارحي الجامع ـ ما لايشبه الحديث ـ يعني كلام الناس ـ بما يستحيل سؤاله من غير الله تعالى؛ كسؤال العافية والمغفرة وما يشبه كلام الناس بما يستحيل سؤاله من غير لله تعالى؛ كزوِّجني امرأة، وعزاه فخر الإسلام إلى كتاب الصلاة؛ يعني من الأصل. ثم قال في وجهه: لأن ما لا يُمتنع سؤاله عن العباد من كلام الناس وضعاً لأن ما يخلص دعاءه لا يجوز سؤاله من العباد، ويكون شركاً، فلمّا صحَّ هذا ثبت أنه من كلام الناس، وذلك مثل إنشاد الشعر الذي هو تسبيح.

ثم في الفتاوى الخانية: والحاصل أنه إذا دعا في الصَّلاة بما جاء في الصَّلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلاته، وإن لم يكن في القرآن ولا في المأثور ولا يستحيل سؤاله من العباد تفسد. وإن كان يستحيل سؤاله من العباد لا تفسد، انتهى.

قلت: ولا يخفى أنه يلزم على هذا أنه لو قال: اللّهمّ اغفر لعمرو مثلاً، لا تفسد صلاته لأنه وإن لم يكن جاء في الصلاة ولا في القرآن ولا في المأثور يستحيل سؤاله من العباد، لكن تصريحهم بأنه لو قال: اللهمَّ اغفر لعمي، تفسد كما ذكره المصنف فيما يفسد الصلاة تصريح منهم بفساد الصلاة بطريق أوْلى في مثل هذا الفرع، كما أشار إليه في النهاية وصرَّح به في الذخيرة، فقال: ولو قال: اغفر لزيد أو لعمر تفسد صلاته؛ لأنه ليس في القرآن، وحينئذٍ يشكل به الضابط المذكور.

ثم في البدائع: ثم لم يذكر في الأصل أنه يقدّم الصَّلاة على رسول اللهﷺ. وذكر الطحاوي في مختصره أنه بعد التشهد يصلِّي على النبيِّﷺ، ثم يدعو بحاجته ويستغفر لنفسه ولوالديه إن كانا

وَلَا يَدْعُو بِمَا يُشْبِهُ كَلَامَ النَّاسَ، نَحْوَ قَوْلِهِ: اللَّهُمَّ اكْسِنِي، اللَّهُمَّ زَوِّجْنِي فُلانَة حَتَّى لَوْ قَالَ فِي وَسَطِ الصَّلَاةِ: تَفْسُد.

وَرُوِيَ عَنْ بَعْضِ المَشَايِخِ أَنَّهُ قَالَ: وَلَا يَقُولُ: وَارْحَمْ مُحَمَّداً.

مؤمنين وللمؤمنين والمؤمنات، وهذا هو الصحيح ليكون أقرب إلى الإجابة لما رُوي عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «إذا صلَّى أحدكم فليبدأ بالحمد والثناء على الله تعالى، ثم بالصلاة عليَّ، ثم بالدعاء» انتهى. وهو كذلك، وإنما لم ينبّه عليه في الأصل ـ والله تعالى أعلم ـ للعلم به كما هُو السُّنّة المتواترة بربِّه علماً وعملاً.

والحديث المذكور أخرجه بنحوه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. والحاكم وقال: على شرط الشيخين، ولا أعرف له علّة. وابن خزيمة، وابن حبان في صحيحيهما وغيرهم.

[م] **وَلَا يَدْعُو بِمَا يُشْبِهُ كَلَامَ النَّاسَ، نَحْوَ قَوْلِهِ: اللَّهُمَّ اكْسِنِي، اللَّهُمَّ زَوِّجْنِي فُلانَة حَتَّى لَوْ قَالَ فِي وَسَطِ الصَّلَاةِ: تَفْسُد.**

[ش] وبه قال أحمد وبعض أصحاب الشافعي، وقال مالك والشافعي: يدعو بما شاء من أمر الدنيا والآخرة؛ لما تقدَّم في حديث ابن مسعود من قوله ﷺ: «ثم ليتخيَّر من الدعاء أعجبه إليه، فيدعو به كما هو» رواية البخاري عنه، وقوله: «فليتخيَّر من المسألة ما شاء كما هو» رواية مسلم عنه، ولأصحابنا ما ثبت في صحيح مسلم وغيره عنه ﷺ، أنه قال: «إنَّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيءٌ من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير، وقراءة القرآن». وللبيهقي بسندٍ صحيح: «إنما هي»، فيعارض هذا ذاك فيما هو محل النزاع، ويقدَّم هذا على ذاك فيه لأن هذا مانع وذلك مبيح، وإنما وضع المسألة فيما إذا قال ذلك في أثناء الصَّلاة لأنه لو قال ذلك بعد أن قعد قدر التشهد، وعليهم ليس سجدة صلبة لم تفسد صلاته بل يفسد الجر الملاقي لذلك ويصير به خارجاً من الصلاة على غير وجه السُّنّة لإتيانه بفعل منافٍ للصلاة بعد الفراغ من فرائضها قد واظب النبيّ ﷺ على الخروج منها بغيره.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ بَعْضِ المَشَايِخِ أَنَّهُ قَالَ: وَلَا يَقُولُ: وَارْحَمْ مُحَمَّداً.**

[ش] ففي الذخيرة: وحُكي عن محمَّد بن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: يُكره قول المصلِّي: وارحم محمَّداً وآلِ محمَّداً، وكان يقول: هذا نوعُ ظنٍّ بتقصير الأنبياء، فإنّ أحداً ما يستحق الرحمة إلا بإتيان ما يُلام عليه، ونحن أُمرنا بتعظيم الأنبياء وتوقيرهم. ولهذا إذا ذُكر النبيّ لا يقال: رحمهم الله، ولكن يقال: رضي الله عنهم، هكذا ذكر شيخ الإسلام جواهر زاده. وذكر الزاهدي أنه مال هو وأبو بكر الأعمش إليه.

وَأَكْثَرُ المَشَايِخِ عَلَى أَنَّهُ يَقُولُ لِلتَّوَارُثِ، ....

قلت: وكذا القاضي أبو بكر بن العربي من المالكية، وبالَغَ في الإنكار علي بن أبي زيد منهم في ذكره له، وقال: إنه قريب من البدعة. وقال النووي: بدعة لا أصل لها. وعبارة الصيدلاني من الشافعية: ومن الناس من يريد: وارحم محمَّد وآل محمَّد كما رحمت على إبراهيم وترحمت، وهذا لم يَرِد في الخبر وهو غير صحيح، فإنه لا يقال: رحمت عليه، وإنما يقال: رحمته.

وأما الترحم، ففيه معنى التكلف والتصنع، فلا يحسن إطلاقه، انتهت. فكذا قال الغزالي: لا يجوز ترحم فيمكن أن يكون للحظه لهذا أيضاً أو لوقوفه على ما قاله بعض أئمة اللغة المتقدمين: إنّ قول الناس ترحمت عليه لحن وخطأ، وإنما الصواب: رحمت عليه ـ بتشديد الحاء ـ ترحيماً، انتهى. وانضمَّ إلى ذلك عدم اطِّلاعه عليه في الرواية، وسيأتي الجواب عن هذا كله، بتوفيق الله تعالى.

[م] وَأَكْثَرُ المَشَايِخِ عَلَى أَنَّهُ يَقُولُ لِلتَّوَارُثِ.

[ش] وهذا التعليل منقول عن الفقيه أبي جعفر الهندواني، والإمام الرستغفني، فقد ذكروا عن كلٍّ منهما أنه قال: أما أنا فأقول: وارحم محمَّداً وآل محمدٍ، واعتمادي على التوارث الذي وجدته في بلدي وسائر بلاد المسلمين.

وقال شمس الأئمّة السرخسي: لا بأس به، لأن الأثر ورد به من طريق أبي هريرة وابن عباس، ولأن أحداً وإن جلّ قدره لا يستغني عن رحمة الله تعالى. وقد ثبت عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «لن يُدخل أحدكم الجنّة عمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمَّدني الله برحمته» رواه مسلم، وأنه قال: «اللهمَّ إني أستغفرك لذنبي، وأسألك من رحمتك» رواه أبو داود، وأنه قال: «اللهمَّ إني أسألك رحمة من عندك» رواه الترمذي. وأن أعرابيّاً قال: اللهمَّ ارحمني ومحمَّداً، كما في الصحيحين وغيرهما، ولم ينكر ﷺ ذِكره معه في ذلك، وتقريره لمثله في ذلك دليل على الجواز من غير كراهة إلى غير ذلك.

وقد وردت الزيادة المذكورة مرفوعة في حديث عليٍّ، وابن عباس، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، لكن في الأسانيد إليهم مقال في بعض الرُّواة لا يسقط به الحديث عن درجة الاعتبار بالكلية، وسيأتي ذكرها أيضاً في حديث يصلح أن يكون حجّة في ذلك. وذكر الشيخ سراج الدين ابن الملقن أنها وردت في حديث صحيح ذكره في تخريج أحاديث الرافعي، فليُراجع ليُنظر أهو ما نذكره أم غيره.

ثم ممَّا يكفي في الحكم بالجواز من غير كراهة ما ثبت عنه ﷺ ثبوتاً لا مردَّ له قطعاً من القول في التشهّد: «السلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته»، وانعقاد الإجماع عليه وقد خرج الجواب

وَيَقُولُ: وَرَحِمْتَ، وَلَوْ قَالَ: وَتَرَحَّمْتَ ـ بِالتَّشْدِيدِ ـ يَجُوزُ. ....

عن شبهة المانعين مِن غير حاجة إلى ما قال الرُّسْتُغْفَنِي من أن معنى قوله: وارحم محمَّداً راجع إلى أُمَّته بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، أو بطريق الاستعطاف بواسطة كشخص جَنَى وأبوه شيخ كبير، فأراد معاقب عقابه فيقال للمعاقب: ارحم هذا الشيخ الكبير، والرَّحمة في الحقيقة راجعة إلى الابن، فكذا هنا. على أن محل الخلاف في الجواز وعدمه إنما هو فيما يقال مضموماً إلى الصَّلاة والسلام كما أفاده شيخنا الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فخرج الجواب أيضاً عن قولهم: ولهذا إذا ذُكر النبيّ ﷺ لا يقال: رحمه الله.

[م] وَيَقُولُ: وَرَحِمْتَ.

[ش] أي: وإذا قال: وارحم محمَّد وآل محمَّد يقول: كما رحمت إبراهيم وآل إبراهيم، بفتح الراء وكسر الحاء المهملة كما هو مذكور، هكذا في رواية ابن أبي عاصم من طريق مضعَّفة، وكما هو اللغة الشهيرة، وهل يقول: كما رحمت على إبراهيم؟ فقد تقدَّم إنكاره، ويؤيِّده قول صاحب القاموس أنه لم يقله أحد من أئمّة اللغة المشاهير، وأنَّه وإن صحَّ نقله فهو في غاية الشذوذ والضعف لكن فيه نظر، فإنَّ الجوهري نقل أنه يقال.

وورد أيضاً في حديث ابن عباس عند ابن جرير الطبري وغيره، إلا أن في سنده ضعفاً بسبب بعض رواته، كما أشرنا إليه سالفاً، فيحمل على تضمين الرحمة معنى الصلاة والتضمين باب واسع في اللغة.

[م] وَلَوْ قَالَ: وَتَرَحَّمْتَ ـ بِالتَّشْدِيدِ ـ يَجُوزُ.

[ش] أي: ولو قال: وترحَّم على محمَّدٍ وعلى آلِ مُحمَّدٍ كما ترحَّمت على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم، بتشديد الحاء يجوز أيضاً لوقوعه في الرواية كذا. ففي الأدب المفرد للبخاري والتهذيب لأبي جعفر الطبري وغيرهما: مَنْ قال: اللهمَّ صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد كما صلَّيْت على إبراهيم وعلى آلِ إبراهيم وترحَّم على محمَّدٍ وعلى آلِ محمَّد كما ترحَّمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم؛ شهدتُ له يوم القيامة بشهادة، وشفعت له بشفاعة. وهو حديث حسن ورجاله رجال الصحيح، إلا سعيد بن عبد الرحمٰن مولى آل سعيد بن العاص، وقد ذكره ابن حبان في الثقات وغيره لم يُعرف فيه حرجاً ولا تعديلاً ولا مانع من جوازه دراية.

وما قيل من امتناعه لأنّ التفعل فيه معنى التكليف كما تقدَّم ليس بمانع؛ لأن التفعل كتهددته، وإن كان قد جاء بهذا المعنى فقد جاء بمعانٍ أُخر، منها أن يكون بمعنى التفعيل كتهددته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ﴾ [الأنبياء: 93] على أحد الوجوه ومنه كونه دالاً على حصول

وَإِنْ قَالَ: وَتَرَحمتَ فَهُوَ خَطأٌ.

وَلَا يَقُولُ: فِي العَالَمِينَ رَبَّنَا إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ؛ بِخِلَافِ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ. وَلَوْ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، وَيُشِيرُ بِالسَّبَابَةِ إِذَا انْتَهى إِلَى الشَّهَادَتَيْنِ.

أصل الفعل مرة بعد مرة، نحو: تجرَّعت الماء إذا شربته جرعة بعد جرعة، ومنها: أن يكون أصلاً بنفسه من غير أن يوجد فيه معنى من المعاني المعروفة له، نحو: تبسّم وتهلل، ومنه المتكبّر في أسماء الله تعالى لأنه يحلّ عن تكلف الكبر، بل الكبرياء رداؤه سبحانه، وكلٌّ من هذه الأمور غير ممتنع في هذه المادة على هذه الصيغة، فليكن المراد بها أحد هذه الأمور.

ثم لا يضرّ بعد ذلك في صحّة نسبها إلى الله تعالى كون التكلف له مدخل في الجملة في التفعل أو في هذه المادة حالةَ كونها على هذه الصيغة في بعض الاستعمالات، وهو ظاهر فليُتأمَّل.

[م] وَإِنْ قَالَ: وَتَرَحمتَ فَهُوَ خَطأٌ.

[ش] يعني: سواء قاله بفتح التاء الأولى والراء والحاء المخففة وسكون الميم كما أشار إليه في نسخة أخرى بزيادة قوله بالتخفيف أو بفتحها وسكون الراء وفتح الحاء كما أشار إليه في نسخة أخرى بزيادة قوله: بالسكون، لأن هذه الصورة إنما يسوغ فيها من الاحتمالات الممكنة كونه فعلاً ماضياً من باب التفعل، وحينئذٍ يجب فتح الراء والحاء مع تشديدها قطعاً وترك الواجب من غير مسوغ له خطأ، وهذا من الوضوح بحيث لا يكاد يخفى أصلاً، وكأن المصنّف إنما تعرَّض له لاتفاق علمه بوقوعه من لافظٍ ما.

[م] وَلَا يَقُولُ: فِي العَالَمِينَ رَبَّنَا إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ؛ بِخِلَافِ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

[ش] فإنه يقول: لكن أما إنه لا يقول في العالمين فليس بصحيح؛ لأنه قد ثبت ذكره في روايات متعددة كما قدَّمناه، وأشرنا إلى فائدة ذكره في شرح ألفاظ التشهد.

وأما أنه لا يقول: ربنا فإنه مُتَّجهٌ من حيث الوقوف عند الرواية، فإنه لم يُسمع ذكره في شيءٍ من روايات أحاديث هذا الباب، والذي ينبغي في مثله الوقوف عند ما جاءت به الرواية من غير زيادة على ذلك سلوكاً لسبيل الاتباع، ومجانبةً لطريق الابتداع، ولئلّا يتوهم كون تلك الزيادة من جملة الثابت في خصوص ذلك المرويّ، وإن كان ذكرها لا يؤثّر خللاً في الصلاة.

ومن ثمّة قال:

[م] وَلَوْ قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ، وَيُشِيرُ بِالسَّبَابَةِ إِذَا انْتَهى إِلَى الشَّهَادَتَيْنِ.

[ش] والأَوْلى أن يقول: ويشير بسبابة اليد اليمنى إذا انتهى إلى قول: أشهد أن لا إله إلا الله،

وَقَالَ فِي الوَاقِعَاتِ: لَا يُشِيرُ، فَإِنْ أَشَارَ يَعْقِدُ الخنْصرَ وَالبِنْصَرَ وَيُحَلِّقُ الوُسْطَى وَالإِبْهَامَ وَيُقِيمُ السَّبَابَةَ.

كما ذكره غيره. على أن في هذا إجمالاً أيضاً سَنُبيِّن المراد منه مع وجهه عن قريب إن شاء الله تعالى.

[م] **وَقَالَ فِي الوَاقِعَاتِ: لَا يُشِيرُ.**

[ش] ونصَّ في الخلاصة على أنه المختار، وفي الفتاوى الكبرى: على أن عليه الفتوى. وعلَّلوه بأن ما في الإشارة زيادة رفع لا يحتاج إليها، فيكون الترك أَوْلى؛ لأن مبنى الصلاة على السكينة والوقار.

قلت: والأَوَّل هو الصحيح، فقد ذكر محمَّد في كتاب[1] حديثاً عن رسول الله ﷺ أنه كان يشير بأصبعه، فيفعل ما فعل النبيُّ ﷺ من صحيح مسلم.

وأخرج ابن السَّكَن في صحاحه عن ابن عمر أيضاً، قال: قال رسول الله ﷺ: «الإشارة بالأصبع أشدّ على الشيطان من الحديد».

وعنه أيضاً، عن النبيِّ ﷺ قال: «هي مذعرة للشيطان»، فيقال ما ذكروه من العلة.

ولا جرم أنْ قال الزاهدي: لما اتَّفقت الروايات عن أصحابنا جميعاً في كونها سنّة. وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الأخبار والآثار كان العمل بها أَوْلى.

[م] **فَإِنْ أَشَارَ يَعْقِدُ الخنْصرَ وَالبِنْصَرَ وَيُحَلِّقُ الوُسْطَى وَالإِبْهَامَ وَيُقِيمُ السَّبَابَةَ.**

[ش] وهو المرويُّ عن أبي يوسف في الإملاء عن الفقيه أبي جعفر الهندواني. وفي البدائع: وقال إن النبيَّ ﷺ هكذا كان يفعل.

قلت: وهو كذلك، فقد أخرج أبو داود والبيهقي وغيرهما عن وائل بن حجر؛ أنَّ النبيَّ ﷺ عقد في جلوسه للتشهد الخنصر والبنصر ثم حلق الوسطى بالإبهام، وأشار بالسبابة، وفي رواية لابن حبان في صحيحه: وقبض خنصره والتي تليها، وجمع بين الإبهام والوسطى، ورفع التي تليهما ولا يدعو بها.

ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد بما تقدَّم من رواية عمر في صحيح مسلم: وضع كفَّه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها، وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام.

ونقل في البدائع وغيرها عن أهل المدينة أنه يعقد ثلاثة وخمسين، وأشار بالسبابة. ولعلَّ هذا

(1) غير مقروءة بالمخطوط.

....

كان منهﷺ في وقت، وما تقدَّم كان منه في وقتٍ آخر، فكلٌّ منهما جائز حسن. وفسَّر عقد ثلاثة وخمسين مع الإشارة بالمسبحة بأن يضع إبهامه على حرف راحته أسفل من المسبحة.

وفي شرح مسلم للنووي: واعلم أن قوله: عقد ثلاثة وخمسين شرطة عند أهل الحساب أن يضع طرف الخنصر على البنصر، وليس ذلك مراداً هنا، بل المراد أن يضع الخنصر على الراحة، ويكون على الصورة التي يسمِّيها أهل الحساب تسعة وخمسين، انتهى.

ومنهم من قال: لعلَّ الحساب كان في الزَّمن الأوّل كذلك. ومنهم من قال: إن المشهور عند أهل الحساب ما ذكره النووي، ومن أهل الحساب من لا يشترط ذلك، والله تعالى أعلم.

تكميل:

ثم عند الشافعية: يرفعها إذا بلغ الهمزة من قوله: إلا الله، ويكون قصده بها التوحيد والإخلاص عند كلمة الإثبات، وفيه حديث خفاف أنهﷺ كان يشير بها للتوحيد، ذكره البيهقي.

وقال شمس الأئمة الحلواني: يقيم أصبعه عند قوله: لا إله، ويضعها عند قوله: إلا الله، ليكون النصب كالنفي، والوضع كالإثبات.

قلت: وهو حسن، والجواب عن الحديث المذكور أن في سنده رجلاً مجهولاً، على أنه غير ظاهر الدّلالة على ما ذكروه، بل هو ظاهر فيما ذكره الحلواني، فإن التوحيد مركَّب من نحو نفي وإثبات، فيكون رفعها إشارة إلى أحد شقي التوحيد، وهو نفي الألوهية عن غير الله تعالى، ووضعها إشارة إلى الشقّ الآخر وهو إثبات الألوهية لله وحده، فتقع بها الإشارة إلى مجموع التوحيد بخلاف قولهم: فإنه إنما يقع بها الإشارة إلى الشق الثاني منه فقط، ويخلو وضعها من الفائدة، وهو خلاف ظاهر إطلاق كان يشير بها للتوحيد، وحمل اللفظ على ظاهره متعيِّن ما لم يوجد موجب لحمله على غير ظاهره، ولم يوجد هنا، بل وُجد هنا ما يؤيِّد الظاهر أيضاً، فإنَّ المعروف المتداول الدلالة بطريق الإشارة بالأصبع على النفي رفع الأصبع عن الطيّ، وعلى الإثبات وضعها من الرفع، والله سبحانه أعلم.

ثم قالت الشافعية: يسنُّ أن تكون إشارته بالمسبحة إلى جهة القبلة، وروى البيهقي فيه: حدَّثنا عن ابن عمر موقوفاً عليه: وأن لا يُجاوز بصره إشارته كما ثبت ذلك عن النبيِّﷺ في صحيح ابن حبان وغيره.

قلت: وكلٌّ منهما حسن، ولعلَّ مشايخنا لم يذكروا الأوَّل لظهوره ولم يصرِّحوا بالثاني لدخوله في قولهم: يكون بصره في القعدة إلى حِجْره، والله تعالى أعلم.

فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الأَدْعِيَةِ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَيَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ. ....

وقال المحاملي من الشافعية: ويسنُّ أن يجعل السبَّابة في حال الإشارة مُنْحَنيةً. قال بعضهم: لما عن مالك بن نُمَيْر الخزاعي، عن أبيه، قال: رأيتُ النبيَّ ﷺ واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى، رافعاً أصبعه السبّابة قد حناها شيئاً، أخرجه أبو داود، وصحَّحه ابن حبان.

قلت: وليس هذا بصريح في المطلوب، فإنه يُحتمل أن يكون رؤيته إياها كانت في حال إمالتها للوضع بعد تمام رفعها، بل الظاهر ذلك، والله تعالى أعلم.

ثم تقدَّم في شرح الطهارة الصغرى أن الخنصر ـ بكسر الخاء والصاد ـ الأصبع الصغرى. والبنصر ـ بكسر الباء والنون ـ الأصبع التي تليها. والإبهام معروفة أيضاً، غير أن الجوهري لم يَحْكِ فيها غير التأنيث. وحكى بعضهم فيها التذكير أيضاً. والسبّابة معروفة، وهي التي تلي الإبهام، وسُمِّيت سبابة لأنها يشار بها في السبّ، وتسمَّى مسبحة لأنها يشار بها في التوحيد، وخصت بذلك لأنّ لها اتصالاً بنياط القلب، فإنها سبب لحضوره.

ثم في تظافر الأحاديث الماضية وغيرها على التعبير عنها بالسبّابة نفي لقول من قال بكراهته.

[م] **فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الأَدْعِيَةِ يُسَلِّمُ عَنْ يَمِينِهِ وَيَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ.**

[ش] وعن يَساره كذلك، وقد عرفتَ فيما تقدَّم أن الخروج من الصَّلاة بالتسليم واجبٌ عندنا، فرضٌ عند الأئمة الثلاثة.

ثم الخروج يتعلق بأولى التسليمتين عند عامَّة العلماء، وقد رُوي عن محمَّد أنه قال: التسليمة الأولى للخروج والتحية، والثانية للتحية خاصَّة. وقال بعضهم: لا يخرج ما لم توجد التسليمتان جميعاً، وهو خلاف إجماع السَّلف، ولأن التسليم تكليم القوم لأنه خطاب لهم، فكان منافياً للصلاة. ألا ترى أنه لو وُجد في وسط الصلاة تخرجه عن الصَّلاة؟ ثم بقولنا: أنه يسلِّم تسليمتين كما ذكرنا.

قال جمهور العلماء منهم الشافعي في الجديد، وأحمد: وقال مالك في المشهور: يسلِّم تسليمة واحدة: السلام عليكم تلقاء وجهه، ويُميل برأسه إلى يمينه قليلاً، إماماً كان أو منفرداً. وأمّا المأموم، فيسلم واحدة يتيامن بها ويردّ أخرى على الإمام قبالته يشير إليه، ويردّ أخرى على من كان سلَّم عليه عن يساره، فإن لم يكن سلَّم عليه أحد لم يرد على يساره شيئاً، وقد ذكروا في وجه قوله: حدَّثتني عائشة، وسهل بن سعد الساعدي أن النبيَّ ﷺ كان يسلِّم واحدة تلقاء وجهه، رواهُما الترمذي وغيره.

ثم السلام من أركان الصلاة، فينبغي أن يتوجَّه القبلة إلا أنه يخرج من الصلاة بآخره، فكان من سننه أن ينحرف فيه عن القبلة ليكون الانحراف دليلاً على انقضاء الصلاة التي بحث فيها الاستقبال،

وَلَا يَقُولُ فِي هَذَا السَّلَامِ: وَبَرَكَاتُهُ، هَكَذَا ذَكَرَ فِي المُحِيطِ.

واختصَّ بهذا الإمام والمنفرد لأن سلامهما ورد في الصَّلاة بكل اعتبار، فاستقبل في أوَّله القبلة كسائر أفعال الصلاة.

وأمَّا المأموم، فقد سلَّم إمامه، وهو تَبَعٌ له، فهو في معنى مَنِ انقضت صلاته فلا حاجة إلى استقباله. ثم إنما لا يسلّم المأموم ثالثة إذا لم يكن عن يساره أحد، فلا حاجة إلى تسليمة ثالثة، وللجمهور أحاديث كثيرة منها ما في صحيح مُسلم عن سعد بن أبي وقاص، قال: كنت أرى النبيَّ ﷺ يسلم عن يميه وعن يساره حتى يُرى بياض خدِّه. ثم قال: هذا إسناد صحيح، وله ولابن حبان في صحيحه عن ابن مسعود، قال: ما نسيت من الأشياء؟ فلم أنس تسليم رسول الله ﷺ في الصَّلاة عن يمينه وعن شِماله: «السلام عليكم ورحمة اللهِ، السلام عليكم ورحمةُ اللهِ»، ثم قال: كأني أنظر إلى بياض خدَّيْه ﷺ.

وأجابوا عمّا ورد من الاقتصار على التسليمة الواحدة بأجوبةٍ، منها: أنه ضعيف، واستدركوا على الحاكم تصحيح بعض طرقه، حتى قال النووي: وليس في الاقتصار على تسليمة واحدة شيء ثابت. وقال الباجي من المالكية: وأحاديث التسليمة الواحدة غيرُ ثابتةٍ.

ومنها: لو صحَّ ذلك فهو نافٍ، وأحاديث مثبتة، والمثبت مقدَّم على النافي.

ومنها: جملة على الاقتصار على الواجب بياناً للجواز، وما ذكرناه لبيان السنّة والكمال، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على كون الثانية سنّة.

ثم قد ظهر بهذه الأحاديث وغيرها تضاءل ما ذُكر في وجه التفرقة بين غير المأموم والمأموم على ما فيه من التفصيل المذكور؛ لأن مخالفة النصّ بنقص أو زيادة بمجرَّد الرأي مردودة. ثم عند الجمهور أكمل السلام اللفظ المذكور، أعني: السلام عليكم ورحمة الله، وأقلّه: السلام عليكم؛ غير أن عندنا نخرج من الصلاة لفظ بمجرَّد السلام ولا يتوقف على قوله: عليكم.

[م] **وَلَا يَقُولُ فِي هَذَا السَّلَامِ: وَبَرَكَاتُهُ، هَكَذَا ذَكَرَ فِي المُحِيطِ.**

[ش] أي: لا يُسنُّ ذكر هذه الزيادة في هذا السلام، قال النووي: وإن كان قد جاء فيها حديث ضعيف. وأشار إليها بعض العلماء، لكنها بدعة ولم يصح فيها حديث، بل صحَّ في تركها غير ما حديث، انتهى. لكنه متعقب في هذا، فإنها قد جاءت في سنن أبي داود من حديث وائل بن حجر بإسنادٍ صحيح. وفي صحيح ابن حبان من حديث عبد الله بن مسعود، فيتَّجه ما في الحاوي القدسي: وزاد بعضهم: وبركاته، وهو حسن، انتهى. اللهمَّ إلا أن يُجاب بشذوذها، وإن صحَّ مخرجها كما مشى عليه النووي في كتاب الأذكار، وفيه تأمُّل.

وَيَنْوِي بِالتَّسْلِيمَةِ الأُولَى مَنْ عَنْ يَمِينِهِ مِنَ المَلَائِكَةِ، فَالمُؤْمِنِينَ؛ وَعَنْ يَسَارِهِ مِثْلُ ذَلِكَ.

[م] وَيَنْوِي بِالتَّسْلِيمَةِ الأُولَى مَنْ عَنْ يَمِينِهِ مِنَ المَلَائِكَةِ، فَالمُؤْمِنِينَ؛ وَعَنْ يَسَارِهِ مِثْلُ ذَلِكَ.

[ش] أي: وينوي بالتسليمة الثانية مَنْ عن يساره مِنَ الملائكة والمؤمنين أيضاً، يعني: ينوي الإمام بكلِّ تسليمةٍ مَنْ في تلك الجهة من الحاضرين مِنَ الملائكة والرِّجال المشاركين له في تلك الصَّلاة، وممَّا عساه يدلُّ على هذا بالنسبة إلى خصوص الحاضرين المشارك له في الصّلاة من بني آدم، ما في صحيح مسلم وغيره عنهﷺ: «أما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذه ثم يسلِّم على أخيه عن يمينه وعن شماله»، انتهى.

قال النووي في شرحه: المراد بالأخ الجنس من إخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال، انتهى. ويزاد على هذا القول: من المصلِّين معه، ومَنْ كان منهم أمامه أو وراءه أيضاً بطريق الدلالة لرجحان عقلية أن المقصود من ذلك مزيد التودُّد والتحابب الناشيء من الاجتماع على هذه العبادة والاشتراك في فعلها، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وأمَّا قولهم في وجه هذا القول: لأنه لما اشتغل بمناجاة ربّه صار بمنزلة الغائب عن الخلق، وعند التحلل يصير حاضراً فيسلّم على حاضريه؛ كمسافرٍ قَدِم من سفره، فلا يخفى أنه لا يفيد الاقتصار على المشاركين المذكورين بل يعمّهم ويعمُّ الحاضرين الذين لم يكونوا معه في الصَّلاة، وهذا يصلح لهذا القول، وقد ذهب بعضهم إليه كما سنحكيه ونذكر ما عليه.

وإنما احتيج إلى النيّة لأنه يُحيِي سنّة، فليكن بالنيَّة قياساً على سائر السنن، وهكذا يقول خارج الصلاة: إذا سلَّم ينوي السنّة؛ كذا ذكره شيخ الإسلام. وقال صدر الإسلام: يجب أن لا ينوي لأنه يجهر بالسلام، ويشير إليهم وهو فوق النيّة، فلا حاجة إليها. وأُجيب بأن الجهر للإعلام بالخروج من الصَّلاة، والاحتياج إلى النيّة لما ذكرنا.

ثم ذكر محمَّد في الأصل: أن الإمام ينوي بالتسليمة الأولى مَنْ عن يمينه مِنَ الحَفَظة والرجال والنساء، وفي التسليمة الثانية مَنْ عن يساره منهم.

وفي كثير من كتب المذهب: ولا ينوي النساء في زماننا، لأنهنَّ لا يحضرن الجماعات، فما في الأصل بناءً على أنهنَّ كنَّ يحضرن، ولا خلاف في المعنى، وصار المدار في النيّة وعدمها حضور المنويّ معه في الصلاة وعدم حضوره، حتى إذا كان من المقتدين خُناثاً أو صبيان أيضاً نواهم، وإنما خصَّ الحاضرون لأنه لا يصح الخطاب للغائبين.

ثم كونه ينوي مَن ذكرنا في التسليمتين هو الصحيح على ما في الهداية، والأصح ـ كما ذكره قاضي خان ـ وقيل: ينوي في التسليمة الأولى فقط ولا مُوجب لهذا الاقتصار، ثم الجمهورُ على

....

أنه لا ينوي مَنْ لا شركة له في الصّلاة، كما أشرنا إليه. وقيل: ينوي من كان معه في المسجد. وفي الخلاصة: وهو الصحيح، ووجهُه ما تقدَّم. وعليه أن يقال: هو معارض لما تقدم.

ثم يترجح ما تقدَّم على هذا بأن في السنّة ما يشير إليه، فعن سَمُرة بن جندبٍ قال: أَمَرَنا النبيُّ ﷺ أن نردَّ على الإمام، وأن نتحاب، وأن يسلِّم بعضنا على بعض، لفظ أبي داود. ورواه ابن ماجه بلفظ: أن نسلِّم على أئمَّتنا، وأن يردَّ بعضنا على بعض. ورواه البزار، وزاد: في الصَّلاة، وإسناده حسن.

وقيل: ينوي جميع المُؤْمنين والمُؤمنات من رجالِ العالم ونسائهم، لأنه بالتحريم حَرُمَ عليه الكلام مع جميع الناس، فالتحليل بالسلام ينبغي أن يكون كذلك، وهو قول الحاكم الشهيد، ومشى عليه في الجامع الأصغر. قال الإمام شمس الدين السروجي، فعلى هذا ينبغي أن ينوي المؤمنين من الجنِّ أيضاً، وقد نصَّت الشافعية على هذا في كتبهم، ومذهب أهلِ السُّنّة اعتقادُ وجودهم. لكن قال شمس الأئمة السرخسي: هذا عندنا في سلام التشهد، قالﷺ: «إذا قال العبد: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أصابت كل عبدٍ لله صالحٍ في السماء والأرض».

أما سلام التحلُّل، فيخصّ الحاضرين لأجل الخطاب، فيخصهم بالنيّة.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والصوابُ أن سلام التشهد يعمّ الملائكة وصالحي الثِّقلين، حاضرين كانوا أو غائبين، كما أشرنا إليه فيما سلف؛ لأنه نصّ الحديث. وأمّا كون سلام التحلل يخصُّ الحاضرين فقط لاقتضاء ما اشتمل عليه من الخطاب ذلك أصالة فحسنٌ، وهو صالح لإرادة الحاضرين من مؤمني الجنّ، فينبغي على هذا أن لا يلاحظوا أيضاً بهذا السلام، والله تعالى أعلم.

ثم كما قال صدر الإسلام: هذا شيء تركه جميع الناس، لأنه قلَّ ما ينوي أحد شيئاً. قال في غاية البيان: وهذا حقّ؛ لأن النية في السلام صارت كالشريعة المنسوخة، ولهذا لو سألت ألوف ألوفٍ من الناس: أيش نويت بسلامك؟ لا يكاد يجيب أحدٌ منهم بما فيه طائل إلا الفقهاء، وفيهم نظر، انتهى.

تتميم:

ثم في الأصل قدَّم ذكر الحَفَظة على بني آدم كما رأيت، وعكس ذلك في الجامع الصغير، فمِنْ مشايخنا مَن قال: في المسألة روايتان: في رواية كتاب الصَّلاة تقدُّم الحَفَظة في النية؛ لأن السلام خطاب، فيبدأ النية بالأقرب فالأقرب، وهم الحفظة، ثم الرجال، ثم النساء.

....

وفي رواية الجامع الصغير تقدُّم البشر في النية استدلالاً بالسلام في التشهد، وهو قوله: السَّلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. قدَّم ذِكر البشر على الملائكة، فكذا في السلام آخر الصَّلاة.

ومِن مشايخنا مَن قال: إن أبا حنيفة كان يرى تفضيل الملائكة على البشر، ثم رجع فرأى تفضيل البشر على الملائكة. وفي البدائع وغيرها: وهذا كله غير شديد؛ لأن الكلام معطوف بعضه على بعض بحرف الواو، وهو لا يوجب الترتيب؛ ولأن النيّة عمل القلب، وهو ينتظم الكل جملة بلا ترتيب. ألا ترى أن مَن سلَّم على جماعة لا يمكنه أن يرتب في النية، فيقدِّم الرجال على الصِّبيان؟

قال فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير: لكن للبداية أثر في الاهتمام. قال أصحابنا: في الوصايا بالنوافل أنه يبدأ بما بدأ به الميت، فدلَّ ما ذُكِر هنا وهو آخِرُ التصنيفين أن مؤمني البشر أفضل من الملائكة، وهو مذهب أهل السنّة والجماعة خلافاً للمعتزلة، وذلك أنَّ عندهم صاحب الكبيرة خارج من الإيمان، وقلَّ ما يسلم مُؤمن من الكبائر، وعندنا هو كامل الإيمان، ثم هو مُبتلى بالإيمان بالغيب، فكان أحقّ من الملائكة. ألا ترى أن الله تعالى جعل الملائكة منزلة خدم المؤمنين في الدُّنيا والآخرة؟ وغيرُ واحد ـ كرضيِّ الدِّين صاحب المحيط ـ ذكر هذا الذي عزاه إلى أهل السنّة أنه مذهب بعض أهل السُّنة، وما عزاه إلى المعتزلة قول الباقلاني، والحليمي من الشافعية.

ثم في محيط رضي الدين: والمختار عندنا أن خواصّ بني آدم، وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوامِّ الملائكة، وخواص الملائكة أفضل مِن عوامِّ بني آدم. ونصَّ قاضي خان على أن هذا أيضاً هو المذهب المرضي، وربنا تعالى أعلم بكل جلي وخفيٍّ.

ثم هل ينوي من الملائكة عدداً معيناً؟ فقيل: ينوي الكِرام الكاتبين، وهم اثنان كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 17 ـ 18]، وإنما الخلاف في أنهما يتبدلان عليه باختلاف الليل والنهار. فقيل: اثنان بالنهار، واثنان بالليل؛ كما مشى عليه غيرُ واحدٍ من المفسرين، كالفقيه أبي الليث، والثعلبي. ونقله غير واحدٍ منهم الحسن ومجاهد، وربما يشهد له ما في الصحيحين وغيرهما عن رسول الله ﷺ: «يتعاقبون فيكم ملائكة بالنهار وملائكة بالليل، ويجتمعون في صلاة الصبح وصلاة العصر، فيعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: أتيناهم وهم يصلُّون، وتركناهم وهُم يصلُّون»، فقد نقل القاضي عياض وغيره عن الجمهور: إنهم الحفظة. لكن قال القرطبي شارح مسلم: الأظهر عندي أنهم غيرهم، انتهى. وهو كما قال لما سنذكر من قريب إن شاء الله تعالى.

....

وقيل: لا يتعين أن عليه ما دام حياً، ويشهد لهُ ما أخرج إسحاق بن راهويه وغيره عن أنسٍ؛ أن رسولَ الله ﷺ قال: «إن الله تبارك وتعالى وكل بعبده المؤمن ملكين يكتبان عمله، فإذا مات قالا: ربَّنا قد مات فلان، فتأذن لنا، فنصعد إلى السماء فيقول الله تعالى: سمائي مملوءة من خلقي يسبِّحوني، فيقولان: فنقيم في الأرض، فيقول الله: أرضي مملوءة من خلقي يسبِّحوني، فيقولان: فأين نكون؟ فيقول الله تعالى: قوما على قبر عبدي، فكبِّراني، وهلِّلاني، واذكراني، واكتبا ذلك لعبدي إلى يوم القيامة».

وما أخرج البيهقي في الشِّعب من حديث أبي هريرة رفعه، قال: «ليستحِ أحدكم من ملائكته الذين معه كما يستحي من رجلين صالحين من صالحي جيرانه، وهما معه بالليل والنهار».

وما أخرج أبو نعيم من حديث جعفر بن محمَّد بن علي، عن جابر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ ابنَ آدم لفي غفلةٍ عمّا خلقه الله عَزَّوَجَلَّ له، إن الله لا إله غيره إذا أراد خلقه، قال للملك: اكتب رزقه وأثره وأجله، واكتب شقياً أو سعيداً، ثم يرتفع ذلك الملك ويبعث الله ملكاً آخر فيحفظه حتى يدرك، ثم يبعث الله ملكين يكتبان حسناته وسيئاته، فإذا جاءه الموت ارتفع ذلك المكان، ثم جاءهُ ملك الموت عَلَيْهِ السَّلَامُ فيقبض روحه، فإذا أُدخل حفرته ردَّ الروح في جسده، ثم يرتفع ملك الموت وجاءه ملكا القبر فامتحناه، ثم يرتفعان، فإذا قامت الساعة انحطَّ عليه ملك الحسنات وملك السيِّئات، فأنشطا كتاباً معقوداً في عنقه، ثم حضرا معه واحد سابق، والآخر شهيد. ثم قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]، قال رسول الله ﷺ: «لتركبن طبقاً عن طبق» أي: حالاً بعد حال، ثم قال النبيُّ ﷺ: «إن إقدامكم أمراً عظيماً، فاستعينوا بالله العظيم»، ثم يستفاد موضع خروجهما.

مما أخرج الثعلبي بسنده عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ مقعد ملكك على ثنيتيك، ولسانك قلمهما، وريقك مدادهما، وأنت تجري» أظنه قال: «فيما لا يعنيك، لا يستحي من الله ولا منهما».

وروى أبو نعيم في تاريخ أصبهان، أنه عليه الصَّلاة والسّلام قال: «نقوا أفواهكم بالخلال، فإنها مجلس الملكين المكرَّمين الحافظَيْن، وإن مدادهما الريق، وقلمهما اللسان، وليس عليهما شيء أضرّ من بقايا الطعام بين الأسنان».

قلت: إن تمَّ أمر هذين الحديثين أو أحدهما في الحجِّية قُدِّم على ما نقل الثعلبي والبغوي والقرطبي وغيرهم، عن الحسن والضحاك أن مجلسهما تحت الشعر على الحنك، وأن الحسن كان

....

يعجبه أن ينظف عنفقته، والعنفقة معروفة وهي الوهدة التي تحت الشفة السفلى، اللهمَّ إلا إذا حُمل هذا القول على حالة عدم مباشرتهما الكتابة، وما تقدَّم على حالة الكناية. ونقل بعضهم أن في بعض الأخبار: «مع كل مؤمن ملكان، أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، فالذي عن يمينه يكتب بلا شهادة صاحبه، والذي عن يساره لا يكتب إلا بشهادة صاحبه، وإن قعد فأحدهما عن يمينه والآخر عن يساره، وإن مشى فأحدهما أمامه والآخر خلفه، وإن نام فأحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه» انتهى. وقد جاء ما يشهد لصدر هذا المنقول كما سنقف عليه، وأما الباقي، فالله تعالى أعلم به.

وقد قيل أيضاً: أن الملائكة يتجنَّبون الإنسان عند غائطه، وعند جماعه.

قلت: ويحتاج الجزم بهذا إلى وجودٍ سمعي ثابت يفيده، ولو ثبت ما ذكره الفقيه أبو الليث أنه رُوي عن أبي بكر الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان إذا أراد الدخول في الخلاء يبسط ردائه ويقول: أيها الملكان الحافظان عليّ اجلسا هاهنا، فإني قد عاهدت الله أن لا أتكلم في الخلاء، انتهى. لكن فيه ردٌّ لهذا، لكن ذكر شيخنا الحافظ أنه ضعيف، وذكر القرطبي أن ملك السيئات يفارق الإنسان وهو في الصلاة، لأنه ليس له ما يكتبه. ويؤيّده قولهﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة، فلا يبصق أمامه، فإنما يناجي الله ما دام في مصلّاه. ولا عن يمينه، فإنَّ عن يمينه ملكاً، وليبصق عن يساره».

قلت: والحديث بهذا اللفظ في صحيح البخاري، وفي دلالته على المطلوب نظر؛ بل الأشبه أن المراد بالملك الذي عن يمينه قرينه مِنَ الملائكة المشار إليه في صحيح مسلم، بقولهﷺ: «ما منكم من أحدٍ إلا وقد وُكل به قرينه مِنَ الجنِّ، وقرينه من الملائكة»، قالوا: وإيّاك يا رسول الله؟ قال: «وإياي» الحديث. ويؤيّده ما روى الطبراني في الكبير عن أبي أُمامة: «إذا أحدكم قام في مصلاه، فإنما يقوم بين يدي الله مستقبل ربّه، وملكه عن يمينه، وقرينه عن يساره، والبزاق عن يساره إنما يقع على الشيطان». ولم يُزِد النووي في شرح صحيح مسلم على أنه إنما نهى عن البصاق عن اليمين تشريفاً لها، انتهى.

وأمَّا أنه ليس في الصَّلاة ما يكتبه ملك السيِّئات، ففيه نظر أيضاً؛ لأنه قد يقع منه فيها ما يكون سيئة على أنه إن كانت العلّة لملازمة الملك له تلبسه بما هُو مظنّة لوجود ما يكتبه ولمفارقته له تلبسه بما هو مظنّة لعدم ذلك ينبغي أيضاً أن يكون ملك السيئات مفارقاً له في حالة تلاوة القرآن والذكر ونحوه، وأن يكون الملكان مفارقين في حالة النوم، وهو بعيد، فليُتأمَّل.

ثم اختلف العلماء فيما تكتبه الملائكة، فقال عكرمة: لا يكتبان إلا ما يؤخَّر عليه، ويؤزر عليه. وفي الاختيار: وعن محمَّد ما يدل عليه، فقد رُوي عن هشام، عن عِكْرمة، عن ابن عبّاس أنه قال:

....

الملائكة لا يكتب إلا ما كان فيه أجرٌ أو وِزْر. وقال الحسن، ومجاهد، والضحّاك وغيرهم: يكتبان كلَّ شيء حتى إنينه في مرضه. وذكر ابن عطيَّة، وأبو طالب المكي أنه رُوي أن رجلاً قال لبعيره: حل، فقال ملك الحسنات: ما هي بحسنة، فاكتبها. وقال صاحب السيئات: ما هي بسيئة، فاكتبها. فأوحى الله إلى صاحب الشمال: ما تركه صاحب اليمين، فاكتبه، انتهى.

لكن تعقَّب هذا بأن هذا اللفظ وهو بفتح الحاء المهملة وسكون اللام، وقد تنوَّن زجر للبعير إنْ كان في طاعة، فهو حسنة. وإن كان في معصية، فهو سيئة.

وعلى هذا، فلا دليل فيه على كتابتهما للمباح.

قلت: وهذا التعقب متعقب بأنه وإن كان في مباح فليس بطاعةٍ ولا معصية، فحيث قال كلٌّ من الملكين ما قال كان من المباح، وقد أمر صاحب الشمال بكتابته، فكان فيه دليل على كتابة المباح.

نعم، يحتاج هذا إلى ثبوت على وجه تقوم به الحجِّية، والله تعالى أعلم به.

ويمكن أن يستدلَّ بهذا المطلوب بما عن أُم حبيبة زوج النبيِّ ﷺ، قال: «كل كلام ابن آدم عليه لا له، إلا أمرٌ بمعروف أو نهيٌ عن منكر أو ذكر الله» رواه الترمذي، وابن ماجه، وابن أبي الدنيا. وقال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلَّا من حديث محمَّد بن بريد بن خُنَيْش المنذري، قال الحافظ المنذري: رواته ثقات، وفي محمَّد بن يزيد كلامٌ قريب لا يقدح فيه، وهو شيخٌ صالح، انتهى. فلا جرم أنْ قال شيخنا الحافظ في حقّه: مقبول، انتهى.

وفي جامع العلوم، والحاكم للحافظ ابن رجب: وقد تعجَّب قومٌ من هذا الحديث عند سفيان الثوري، قال سفيان: وما يُعجبكم من هذا؟ أليس قد قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿۞ لَّا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: 114]؟ أليس قد قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: 38]؟ انتهى.

قلت: وقد ظفرت بنصٍّ في ذلك أيضاً، وهو ما عزى الحافظ ابن رجب إلى الطبراني أنه أخرج من حديث معاذ بن جبل، عن النبيِّ ﷺ، قال: «إنَّك لن تزال سالماً ما سكت، فإذا تكلمت كُتِبَ لك أو عليك» انتهى. ولم يتعقبه بشيء.

ثم على هذا القول، قيل: «إذا كان آخر النهار مُحِي عنه ما لا يتعلق به أجرٌ ولا وزر». وقيل: «إذا كان يوم الخميس عُرِض قوله وعمله فأقرَّ منه ما كان خيراً أو شراً، وأُلقي سائره»، وذلك قوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 39]، وهو مأثورٌ عن ابن عباس، والكلبي.

....

وفي الاختيار: والأكثرون على أنها تُمحى يوم القيامة، انتهى. وذكر بعضُ المفسِّرين أن هذا القول هو الصحيح عند المحقِّقين.

هذا واعلم أنَّ من الأعمال ما لا يختص الملكان بكتابته، بل يكتبه غيرهما من الملائكة كما في صحيح البخاري وغيره عن رفاعة بن رافع الزرقي، قال: كنا نصلي يوماً وراء النبيّ ﷺ، فلما رفع رأسه من الركعة، قال: «سمع الله لمن حمده»، فقال رجل وراءه: ربَّنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، فلما انصرف قال: «مَنِ المتكلِّم»؟ قال: أنا، قال: «رأيت بضعاً وثلاثين ملكاً يبتدرونها أيُّهم يكتبها أوَّل»، قيل: وإنما ابتدرها هذا العدد من الملائكة لأن عدد حروفها كذلك. ومن ذلك أيضاً الصلاة على رسول الله ﷺ كما سيأتي.

ثم قيل: إن الذي يكتب فيه الحفظة دواوين من رقٍّ؛ كما هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَكِتَٰبٖ مَّسۡطُورٖ ۝٢ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ﴾ [الطور: 2 ـ 3] في أحد الأقوال، لكن المأثور عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إن لله ملائكة ينزلون بشيءٍ يكتبون فيه أعمال بني آدم، فلم يعيِّن ذلك، والله تعالى أعلم به.

ثم قيل أيضاً: [](1) إن هذه الكتابة التي تكتبها الملائكة ليست بهذه الأحرف، ويؤيّده ما قاله الغزالي: إن الملائكة [](2) اللوح المحفوظ ليس حروفاً، وإنما هو ثبوت المعلومات فيه كثبوتها في العقل.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وعليه أن يقال: صَرْف اللفظ عن ظاهره معناه يحتاج إلى وجودِ صارفٍ له فيما هو هنا في المستشهد له والمستشهد به مع كثرة ما في الكتاب والسنَّة مما يؤكد جانب الظاهر؛ كقوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: 29]، ﴿أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيۡهِمۡ يَكۡتُبُونَ﴾ [الزخرف: 80]، وقوله ﷺ: «إن أوَّل ما خلق الله القلم، ثم قال: اكتب، فجرى في تلك الساعة بما هو كائن إلى يوم القيامة» أخرجه أحمد، وأبو داود، والترمذي.

وقوله ﷺ في حديث الإسراء: «ثم عُرِج بي حتى ظهرت بمستوى أسمع فيه صريف الأقلام» رواه البخاري ومسلم. وصريف الأقلام: تصويبها حال الكتابة.

فلا جرم أنّ في شرح مسلم للنووي: قال الخطابي: هو تصويت ما تكتبه الملائكة من أقضية

---

(1) كلمة مطموسة بالمخطوط.

(2) كلمة مطموسة بالمخطوط.



وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَنْوِي الحَفَظَةَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَنْوِي جَمِيعَ مَنْ مَعَهُ مِنَ المَلَائِكَةِ؛ ....

الله ووحيه وما ينسخونه من اللوح المحفوظ وما شاء الله تعالى من ذلك أن يُكتب ويُرفع لما أراده من أمره وتدبيره.

قال القاضي: في هذا حجّة لمذهب أهل السنّة في الإيمان بصحة كتابة الوحي والمقادير في كتب الله تعالى من اللوح المحفوظ، أو بما شاء بالأقلام التي هو تعالى يعلم كيفيَّتها على ما جاءت به الآيات من كتاب الله تعالى والأحاديث الصحيحة، وأنّ ما جاء مِن ذلك على ظاهره؛ لكن كيفيَّة ذلك وصورته وحسه مما لا يعلمه إلا الله تعالى أو مَن أطلعه الله على شيءٍ من ذلك مِنْ ملائكته ورسله، وما يتأوَّل هذا ويحيله عن ظاهره إلا ضعيف النظر والإيمان؛ إذ جاءت به الشريعة ودلائل العقول لا تحيله، والله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد حكمة من الله تعالى وإظهاراً لما يشاء من غيبه لمن يشاء من ملائكته وسائر خلقه، وإلا فهو غنيٌّ عن الكتب والاستذكار سبحانه وتعالى، انتهى.

ثم هذا كله في [][1] ذكرناه استطراداً لعزة تحريره، فليُرجع إلى ما في الكتاب، فنقول بعون الملك الوهّاب:

وقد أشار المصنف إلى القول بأنه ينوي الكرام الكاتبين بقوله:

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَنْوِي الحَفَظَةَ.**

[ش] وهم جمع حافظ، ككَتَبَة جمع كاتب، بناءً على ما قيل: إنما سُمُّوا حفظة بحفظهم ما يصدر من الإنسان مِن قولٍ وعمل، وضبطهم له لا على ما قيل أو لحفظهم إياه من الجنِّ وأسباب المعاطب ونحو ذلك، فإنه حينئذٍ لا يحسن أن يكون قسمة قوله:

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَنْوِي جَمِيعَ مَنْ مَعَهُ مِنَ المَلَائِكَةِ.**

[ش] لا الملائكة مطلقاً لما عُرِف من أن الخطاب إنما يكون لحاضر؛ وذلك لأن جميع مَنْ معه مِن الملائكة لا يخرج مِن أن يكون له حافظاً بالمعنى الأوّل والمعنى الثاني.

نعم، قول محمَّد ومَنْ تابعه في الاقتصار على أنه ينوي الحفظة يصلح لكلٍّ منهما هذا، وسياق كلام المصنف كما ترى يفيد أن هنا أقوالاً ثلاثة:

أحدها: أن ينوي مَنْ عن يمينه ويساره من الملائكة؛ أي: ممن معه.

---

(1) كلمة مطموسة بالمخطوط.

لِأَنَّهُ اخْتَلَفَ الأَخْبَارَ.

ثانيها: أن ينوي الكرام الكاتبين منهم.

ثالثها: أن ينوي جميع مَنْ معه من الملائكة.

والمعروف أنه ينوي الحفظة، وإنما الخلاف في أنه هل ينوِ لهم مَن بدأ بهم عدداً مخصوصاً سواء أرادهم بالمعنى الأول أو الثاني، أو ينويهم غير مريد لهم عدداً مخصوصاً بناءً على أنهم مرادون من إطلاق لفظ الحفظة بالمعنى الذي يعمّ الكاتبين وغيرهم؟ وقد اختلفت الأخبار في نكتة عددهم كما يذكر، فأحدث المصنف:

القول الثالث المذكور وهو أنه ينوي مَنْ عن يمينه ويساره ممَّن معه، وهو أعمّ من نية الكاتبين لشموله لهما ولغيرهما ممَّن عسى أن يكون عن يمينه أو يساره أيضاً، وأخصّ من نيّة جميع مَنْ معه مِن الملائكة لعدم [][1] خلفه وأمامه مثلًا، وتناول نية جميع مَنْ معه مِن الملائكة جميع مَنْ حوله مِنْ سائر جهاته.

فإن قلت: يريد مَنْ عن يساره ويمينه مِنَ الملائكة الحفظة بالمعنى الأول للعلم بأن كانت الحسنات عن يمينه والسيئات عن يساره كما أشار إليه الكتاب ونطقت به السنّة كما تقدَّم وسيأتي، وحينئذٍ لا يكون محدثاً لقولٍ ثالث.

قلت: يأباه قوله: وقال بعضهم: ينوي الحفظة، فإنه خلاف القول الأول. هذا ولو قيل: ينبغي أن يتفرع على نيّة المؤمنين نية حفظتهم أيضاً تبعاً لهم، فينبغي أن يراد بالحفظة الكاتبة له ولمن حضره مِنَ المقتدين به وعلى نيَّة مَنْ معه في المسجد، سواء كان مقتدياً به أو لا، نية حفظتهم أيضاً، فينبغي أن يقال على هذا: وينوي مَنْ حضره مِنَ الملائكة أيضاً لتشملهم، بل وليشمل مَنْ سواهم مِنَ الملائكة الحاضرين صلاة الجماعة وقتئذٍ من غير الحفظة أيضاً لكان متجهاً، اللهمَّ إلا أن يكون نية حفظه نفسه لمعنى اقتضى تخصيصهم بذلك دون غيرهم، لكن الشأن في ذلك.

ثم أن المصنف علَّل كونه ينوي جميع مَنْ معه مِنَ الملائكة بقوله:

[م] **لِأَنَّهُ اخْتَلَفَ الأَخْبَارَ.**

[ش] أي: في عدد الملائكة الكاتبين معه الملازمين له، فقيل: اثنان، وهما الكاتِبان كما تقدَّم. وقيل: ثلاثة بزيادة القرين كما تقدَّم ذكره أيضاً. وقيل: أربعة، وفسَّروا باثنين بالنهار واثنين بالليل كما هو معزوٌّ إلى الحسن.

---

(1) كلمة مطموسة بالمخطوط.

قِيلَ: إِنَّ مَعَ كُلِّ مُؤْمِنٍ خَمْسَةٌ مِنَ المَلَائِكَةِ.

ولا يخفى أن هذا يفيد كونهم أربعة في الجملة، إلا أن هذا العدد ملازم له على سبيل الدوام، بل إنما يفيد عند التحقيق أنهم اثنان على سبيل البدل كما تقدَّم، فهو لا يخرج عن الأوّل؛ إذ ليس الكلام إلا فيمن معه من الملائكة على سبيل الدوام فيما عدا ما يصح من الأحوال استثناؤه من ذلك.

وقيل: كما قال المصنف:

[م] قِيلَ: إِنَّ مَعَ كُلِّ مُؤْمِنٍ خَمْسَةٌ مِنَ المَلَائِكَةِ.

[ش] واحدٌ عن يمينه يكتب الحسنات، وآخر عن يساره يكتب السيِّئات، وآخر أمامه يلقنه الخيرات، وآخرٌ وراءه يدفع عنه المكاره، وآخر على ناصيته يكتب ما يصلِّي على النبيِّ ﷺ، ويبلغه إليه ﷺ؛ رواه ابن عباس عن النبيِّ ﷺ، كذا في النهاية والكافي وغيرهما.

وأمّا ما في غاية البيان: وقال عبد الله بن المبارك: هم خمسة: اثنان بالنهار، واثنان بالليل، والخامس لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً، انتهى. فهو أيضاً يفيد كونهم خمسة في الجملة لا أنَّ هذا العدد ملازمه على سبيل الدوام.

وأمّا عند التحقيق، فهم على هذا ثلاثة، فهو لا يخرج عَنِ القول الثاني؛ إذ ليس الكلام إلا فيمن معه مِنَ الملائكة على سبيل الدوام فيما عدا ما يصحّ من الأحوال استثناؤه من ذلك كما تقدَّم.

وقيل: عشرة، فقد أخرج الطبري بسنده عن كِنانة العدويّ قال: دخل عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على رسولِ الله ﷺ، فقال له: يا رسول الله! أخبرني عن العبد كم معه ملك؟ فقال ﷺ: «على يمينك ملك على حسناتك، وهو أمين على الملك الذي على الشمال، فإذا عملتَ حسنة كُتبت عشراً، وإذا عملتَ سيِّئة قال الذي على الشمال للذي على اليمين: اكتب، فيقول له: لا، لعله يستغفر الله ويتوب. فإذا قال ثلاثاً، قال: نعم أكتب، أراحنا الله منه، فبئس القرين ما أقلَّ مراقبته لله، وأقلَّ استحياؤه منا. يقول الله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: 18]. وملكان بين يديك ومِنْ خلفك، يقول الله تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: 11]، وملكٌ قابض على ناصيتك، فإذا تواضعت لله رفعك، وإذا تجبَّرت على الله قصمك، وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك إلّا الصَّلاة على محمَّدٍ ﷺ، وملكٌ قائم على فيك لا يدع أن يدخل الحيّة في فيك، وملكان على عينيك؛ فهؤلاء عشرة أملاك على كل ابن آدم يتداولون ملائكة الليل على ملائكة النهار؛ لأن ملائكة الليل سوى ملائكة النهار؛ فهؤلاء عشرون ملكاً على كل آدمي. وإبليس مع ابن آدم بالنهار، وولده بالليل».

وقد روى أبو الشيخ عن أبي أُمامة، أن النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ صاحب الشمال يرفع القلم ستّ

وَقِيلَ: سِتُّونَ. وَقِيلَ: مَائَةٌ وَسِتُّونَ.

وَيَنْوِي الْمُقْتَدِي إِمَامَهُ فِي التَّسْلِيمَةِ الأُولَى إِنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ بِحِذَائِهِ، وَفِي الأُخْرَى إِنْ كَانَ عَنْ يَسَارِهِ.

ساعاتٍ عن العبد المسيء، فإن نَدِمَ واستغفر الله ألقاها، وإلا كتبها واحدة».

[م] **وَقِيلَ: سِتُّونَ.**

[ش] كذا في شرح الهداية، والله تعالى أعلم به.

[م] **وَقِيلَ: مَائَةٌ وَسِتُّونَ.**

[ش] أخرجه الطبراني من حديث أبي أُمامة مرفوعاً: «وُكِلَ بالمؤمن مائة وستون ملكاً، يذبُّون عنه ما لم يُقدَّر له من ذلك؛ على البصر سبعة أملاك يذبُّون عنه كما تذبُّ عن قصعة العسل الذباب في اليوم الصائف. ولو وُكل العبد إلى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين»؛ وإذ قد اختلفت الأخبار في عددهم، فينوي جملتهم ولا ينوي عدداً مخصوصاً منهم مخافة الزيادة أو النقصان، ثم هذا كله في حق الإمام.

[م] **وَيَنْوِي الْمُقْتَدِي إِمَامَهُ فِي التَّسْلِيمَةِ الأُولَى إِنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ بِحِذَائِهِ، وَفِي الأُخْرَى إِنْ كَانَ عَنْ يَسَارِهِ.**

[ش] أي: وأمّا المقتدي، فينوي ما ينوي الإمام من الحفظة والرجال والنساء إنْ كنَّ حاضرات على ما تقدَّم.

ثم إن كان الإمام عن يمينه ينويه في التسليمة الأولى أيضاً، لا الثانية. وإن كان عن يساره ينويه في التسليمة الثانية، لا الأولى. وإن كان بحذائه، فذكر المصنف وغيره أنه ينويه عن يمينه فقط، وهو مرويٌّ عن أبي يوسف، وهكذا ذكر في بعض نسخ الجامع الصغير؛ لأن لليمين فضلاً على اليسار، فرجَّح جانبها.

وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ينوي في الجانبين جميعاً، وهكذا ذكر في بعض نُسَخ الجامع الصغير أيضاً، وهو قول محمَّد؛ لأن يمين الإمام عن يمين المقتدي، ويساره عن يساره، فكان له حظٌّ من الجانبين، ولأنه أمكن الجمع عند التعارض، فلا يصار إلى الترجيح.

قلت: وقياس هذا أن يأتي في نيَّة الإمام لمن بحذائه في التسليمة الأولى فقط أو في التسليمتين جميعاً ما في هذا من الخلاف أيضاً، غير أني لم أقف عليه مسطوراً. ثم قد تقدَّم من حديث سَمُرة ما يفيد شرعية سلام المقتدي على الإمام على وجه الاستنان.

وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مُنْتَهَى بَصَرُهُ فِي قِيَامِهِ إِلَى مَوْضِعِ سَجُودِهِ، وَفِي الرُّكُوعِ إِلَى ظَهْرِ قَدَمَيْهِ، وَفِي السُّجُودِ إِلَى أَرْنَبَةِ أَنْفِهِ، وَفِي القُعُودِ إِلَى حِجْرِهِ.

ثم لو قيل: مجمل رواية أن يردَّ على الإمام ما إذا كان المقتدي عن يمين الإمام، فإنّ سلام الإمام عليه سابقٌ حينئذٍ على سلامه على الإمام، فيكون سلام المقتدي عليه في الثانية ردّاً لسلام الإمام عليه في الأُولى، ومجمل رواية أن نسلِّم على أئمَّتِنا ما إذا كان المقتدي عن يسار الإمام، فإنّ سلام المقتدي عليه سابقٌ حينئذٍ على سلام الإمام عليه، فيكون سلام المقتدي المذكور ابتدأ منه على الإمام من غير سابقة سلام من الإمام عليه لكان له وجه؛ كما لو قيل أيضاً: مجمل رواية: وأن يسلِّم بعضنا على البعض التسليمة الثانية، فليُتأمَّل، والله سبحانه أعلم.

تتميـــم:

وإن كان منفرداً فعلى قول الجمهور: ينوي الحفظة لا غير، وعلى ما صحَّحه في الخلاصة ينوي الحاضرين عنده أيضاً. وعلى اختيار الحاكم الشهيد: ينوي الحفظة وجميع البشر من أهل الإيمان.

قلت: ثم مقتضى ما تقدَّم من حديث جابر أن مَنْ لم يبلغ الحلم من المميَّزين لا ينوي الحفظة مريداً بهم الكرام الكاتبين، سواء كان إماماً أو مأموماً أو منفرداً؛ لأنه لا حفظة له بهذا المعنى، وإنما يتوهمهم مريداً بهم الحافظين من الجنِّ والإنس وأسباب المعاطب ونحو ذلك، فتنبَّه له، والله تعالى أعلم.

[م] **وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مُنْتَهَى بَصَرُهُ فِي قِيَامِهِ إِلَى مَوْضِعِ سَجُودِهِ، وَفِي الرُّكُوعِ إِلَى ظَهْرِ قَدَمَيْهِ، وَفِي السُّجُودِ إِلَى أَرْنَبَةِ أَنْفِهِ، وَفِي القُعُودِ إِلَى حِجْرِهِ.**

[ش] قالوا: لأن الصَّلاة على هذه الكيفيَّة صلاة الخاشعين، وقد مدح الله الخاشعين في الصَّلاة في كتابه المبين. وروى الإمام أحمد في كتاب الناسخ عن ابن سيرين أنهﷺ كان يقلِّب بصره في السماء، فلمّا نزلت ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: 2] طأطأ رأسه، ورواه الحاكم عن ابن سيرين عن أبي هريرة، فأسنده ثم صححه.

وعن إسحاق بن راهويه بلغنا أنهﷺ لما نزلت: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ﴾ رمى ببصره نحو مسجده. وتقدَّم عن ابن عمر أنهﷺ كان لا يجاوز بصره إشارته في التشهّد.

ثم لا شكَّ أن هذا أقرب إلى التعظيم، وكان أوْلى فكان عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يقول: إنّ وجه دينكم الصَّلاة، فزيِّنوا وجه دينكم بالخشوع، أخرجه مالك في الموطإ.

وَالسُّنَّةُ لِلإِمَامِ فِي السَّلَامِ أَنْ تَكُونَ التَّسْلِيمَةُ الثَّانِيَةُ أَخْفَضَ مِنَ الأُولَى، وَمِنَ المَشَايِخِ مَنْ قَالَ: يُخْفِضُ الثَّانِيَةَ، ....

وفي البدائع: ثم أطلق محمَّد قوله: ويكون منتهى بصره إلى موضع سجوده. وفسَّره الطحاوي فقال: يرمي ببصره إلى موضع سجوده في حالة القيام، وفي حالة الركوع إلى رؤوس أصابع رجليه، وفي حالة السجود إلى أرنبة أنفه، وفي حالة القعدة إلى حِجره؛ لأن هذا كله تعظيم وخشوع.

ورُوي في بعض الأخبار: أن الله تعالى حين أمَرَ الملائكة بالصَّلاة أمرهم كذلك، وزاد بعضهم: وعند التسليمة الأولى إلى كتفه الأيمن، وعند التسليمة الثانية إلى كتفه الأيسر. وفي الخلاصة مثل ما في الكتاب، وزاد: ولو لم يفعل لا يأثم، ثم هذا في المكتوبة. وفي التطوع الأمر سهل، الكلّ في الأصل، ولا يخلو من تأمّل.

[م] **وَالسُّنَّةُ لِلإِمَامِ فِي السَّلَامِ أَنْ تَكُونَ التَّسْلِيمَةُ الثَّانِيَةُ أَخْفَضَ مِنَ الأُولَى.**

[ش] قال القاضي رضيّ الدين في المحيط: لقول عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كان رسول الله ﷺ يسلِّم تسليمتين، أُولاهما أرفعهما، انتهى. وقيل: لأنّ الأولى للتحلُّل، فكان الجهر بها أوفق. والثاني لترك الجفاء في الدعاء، وخير الدعاء الخفي.

[م] **وَمِنَ المَشَايِخِ مَنْ قَالَ: يُخْفِضُ الثَّانِيَةَ.**

[ش] يعني: مكان قول غيره والثانية أخفض، والفرق بين العبارتين أنّ هذه العبارة الثانية نصٌّ في خفض التسليمة الثانية بخلاف الأُولى، فإنها تحتمله. ويحتمل الرفع في بعض الصور؛ لأن كونها أخفض من الأُولى يصدق برفعها دون رفْع الأولى غايةَ الرفع، وقد كان الأمرُ في هذا التفاوت قريباً.

هذا وعدَّ في البدائع للتسليم سُنناً، منها: أن يجهر بالتسليم إنْ كان إماماً لأنّ التسليم للخروج عن الصَّلاة، فلا بدَّ من الإعلام، ولم يَرِدَ عليَّ هذا.

ومنها: أن يسلِّم مقارناً لتسليم الإمام، إنْ كان مقتدياً. وفي رواية: يسلِّم بعد تسليمه كما قالا في التكبير. والفرق لأبي حنيفة على هذه الرواية بين التكبير والتسليم أنّ في مقارنة التكبير مسارعة إلى العبادة، فكان أَوْلى. وفي مقارنة التسليم مسارعة إلى الخروج عن العبادة، ولأن يبقى في حُرمتها خيرٌ من أن يخرج عن حُرمتها. وفي الخلاصة: والأصحّ عنده أنه يسلم مع الإمام كما في تكبيرة الافتتاح، انتهى. وكان وجهه ما عن المحيط البرهاني نقلاً عن الفقيه أبي جعفر أنّ المقتدي يصير خارجاً عن الصَّلاة بسلام الإمام، فشرط أن يسلِّم معه حتى يصير خارجاً بصلاة نفسه، فيكون مقيماً للسُّنة.

فَإِذَا تَمَّتْ صَلَاةُ الإِمَامِ، فَهُوَ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ انْحَرَفَ عَنْ يَمِينِهِ، وَإِنْ شَاءَ انْحَرَفَ عَنْ يَسَارِهِ. وَإِنْ شَاءَ ذَهَبَ إِلَى حَوَائِجِهِ.

ومنها: أن ينوي مَن يخاطبه بالتسليم؛ لأن خطاب مَنْ لا ينوي خطابه لغوٌ.

ومنها: أن يبدأ بالتسليم عن اليمين، لِما روينا سالفاً من الأحاديث، ولأن لليمين فضلاً عن الشمال، ولو سلَّم أولاً عن يساره أو تلقاء وجهه؛ روى الحسن عن أبي حنيفة أنه يسلِّم عن يمينه ولا يُعِدْ عن يساره في الفصل الأول، ويسلّم عن يساره في الفصل الثاني لأن صرفه إلى اليمين أوْلى.

ومنها: أن يبالغ في تحويل الوجه في التسليمتين، فيسلِّم عن يمينه حتى يُرى بياض خدِّه الأيمن، وعن يساره حتى يُرى بياض خدِّه الأيسر لما تقدَّم من حديث سعد بن أبي وقاص، وابن مسعود.

قلت: ومنها: إدراج لفظ السلام من غير مدٍّ لِما في سنن أبي داود، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «حذف السلام سُنّة»، وذكره الترمذي موقوفاً على أبي هريرة، ثم قال: وهذا حديث حسنٌ صحيح، وهو الذي يستحبُّه أهل العلم.

[م] **فَإِذَا تَمَّتْ صَلَاةُ الإِمَامِ، فَهُوَ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ انْحَرَفَ عَنْ يَمِينِهِ، وَإِنْ شَاءَ انْحَرَفَ عَنْ يَسَارِهِ.**

[ش] قال في البدائع: وهو الصحيح؛ لأن ما هو المقصود من الانحراف، وهو زوال الاشتباه يحصل بالأمرين جميعاً.

وفي فتاوى الإمام الفَضْليِّ، ومحيط رضيّ الدين: والمستحب أن ينحرف إلى يمين القبلة، وكذا إذا أراد أن ينتقل بعد المكتوبة يستحبُّ أن يتطوَّع في يمين القبلة؛ لأن لليمين فضلاً على اليسار، ويمين القبلة ما بحذاء يسار المستقبِل. ومشى عليه قاضي خان في فتاواه، ويشهد له ما في صحيح مسلم من حديث البراء: كنّا إذا صلَّيْنا خلف النبيِّ ﷺ أحْبَبْنا ان نكون عن يمينه يُقبل علينا بوجهه، فسمعته يقول: «ربِّ قِني عذابك يوم تبعث عبادك»، أو بجمع إذا حمل الإقبال على انفتاله إليهم في مصلّاه بعد الفراغ من الصَّلاة.

[م] **وَإِنْ شَاءَ ذَهَبَ إِلَى حَوَائِجِهِ.**

[ش] من جهة يمينه أو شماله، فإن كلًّا منهما جائز من غير كراهة. ويدلُّ عليه ما في صحيح مسلم عن أنس، قال: أكثرُ ما رأيت النبيَّ ﷺ ينصرف عن شماله. ولا تعارُضَ بينهما، فإن الظاهر أنه ﷺ كان يفعل هذا تارةً، وهذا تارة، فأخبر كلُّ واحدٍ بما اعتقد أنه الأكثر فيما يعلمه.

وأمّا الكراهة التي اقتضاها كلام ابن مسعود، فليست بسبب أصل الانصراف عن اليمين، وإنما هي في حق من يرى أن ذلك لا بُدَّ منه كما يدلُّ عليه قوله: لا يرى إلا أن حقاً عليه... إلى آخره، ولا

وَإِنْ شَاءِ اسْتَقْبَلَ النَّاسَ بِوَجْهِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بِحِذَائِهِ مُصَلٍّ، سَوَاءٌ كَانَ الْمُصَلِّي فِي الصَّفِّ الأَوَّلِ أَوْ فِي الصَّفِّ الأَخِيرِ، وَالِاسْتِقْبَالُ إِلَى الْمُصَلِّي مَكْرُوهٌ، ....

شكَّ في خطإ مَنِ اعتقد وجوب ذلك؛ فلا جرم أن ذكر الترمذي أنَّ الذي عليه العمل عند أهل العلم أنه ينصرف إن شاء عن يمينه وإن شاء عن يساره، وأنه قد صحَّ الأمران عن النبيِّ ﷺ، قال: ويُروى عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: إن كانت حاجته عن يمينه أخذ عن يمينه، وإن كانت حاجته عن يساره أخذ عن يساره. وذكر النووي أنه إذا استوى الجهتان في الحاجة وعدمها، فاليمينُ أفضل؛ لعموم الأحاديث المصرّحة بفضل اليمين في باب المكارم ونحوها.

[م] **وَإِنْ شَاءِ اسْتَقْبَلَ النَّاسَ بِوَجْهِهِ.**

[ش] ففي صحيح البخاري عن زيد بن خالد الجهنيّ، أنه قالﷺ: صلّى بنا النبيُّ ﷺ صلاة الصبح بالحُديبية على أثر سماء كانت من الليل، فلما انصرف أقبل على الناس... الحديث.

وفي صحيح مسلم عن سَمُرَة بن جندب، قال: كان النبيُّ ﷺ إذا صلَّى الصبح أقبل علينا بوجهِهِ، فقال: «هل رأى أحدٍ منكم البارحة رؤيا».

ثم هذا:

[م] **إِذَا لَمْ يَكُنْ بِحِذَائِهِ مُصَلٍّ، سَوَاءَ كَانَ الْمُصَلِّي فِي الصَّفِّ الأَوَّلِ أَوْ فِي الصَّفِّ الأَخِيرِ، وَالِاسْتِقْبَالُ إِلَى الْمُصَلِّي مَكْرُوهٌ.**

[ش] والأَوْلى: لأن استقبال المصلي مكروه، ففي صحيح البخاري ذكره عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يستقبل الرجل وهو يصلي، وحكاهُ القاضي عياض عن عامَّة العلماء. وذكر المشايخ أنه رُوي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه رأى رجلاً يصلي إلى وجه غيره، فعلاهما بالدرَّة، وقال للمصلِّي: أتستقبل الصورة في صلاتك؟ وللآخر: أتستقبل المصلِّي بوجهك؟!

والظاهر أنه يحمل ما عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنّ رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلِّي إلى رجلٍ، فأمره أن يعيد الصَّلاة، أخرجه البزار. ويؤيِّده ما سيأتي عن ابن عمر قريباً.

فلا جرم أنّ في خزانة الأكمل: قال أبو يوسف: إنْ جلس رجل يحدِّث ووجه المصلِّي إليه، إنْ كان جاهلاً علَّمته، وإنْ كان عالماً أدَّبته، انتهى. ومشى على هذا غير واحد من المشايخ.

وقول المصنف: سواء كان في الصف الأول أو الأخير، بناءً على أنه إذا كان بحِذائه رجلٌ يصلي يُكره للإمام أن يستقبل الناس، وإنْ كان بينهما صفوف.

وفي الفصل الرابع من كتاب الصَّلاة من الذَّخيرة: وهذا هو ظاهر المذهب، ويصير في هذه

....

المسألة رواية في مسألة أن المارَّ بين يدي المصلِّي إذا كان في المسجد في أيِّ حَدٍّ يُكره، بعض مشايخنا قالوا: في موضع سجوده، والأصحّ أن بقاع المسجد في ذلك كله على السواء، ألا ترى أن في هذه المسألة جعل جلوس الإمام في محرابه مستقبل المصلِّي بمنزلة جلوس في موضع سجوده؟!

ثم في الفصل التاسع في المرور بين يدي المصلِّي من كتاب الصلاة، منها أيضاً: وإن كان يصلي في المسجد، فإنْ كان بينه وبين المارّ أسطوانة أو إنسان قائم أو قاعد لا يُكره؛ لأن به وقعت الحيلولة بين المارّ والمصلي. وإنْ لم يكن بينهما حائل، إن كان المسجد صغيراً يُكره في أيِّ موضعٍ يمرّ. وإلى هذا أشار محمَّد في الأصل، فإنه قال في الإمام إذا فرغ من صلاته: فإن كان صلاة لا تطوُّع بعدها فهو بالخيار، إنْ شاء انحرف عن يمينه أو شماله، وإن شاء قام وذهب، وإن شاء استقبل الناس بوجهه إذا لم يكن بحِذائه رجلٌ يصلي. ولم يفصل بين ما إذا كان المصلي في الصفّ الأول أو في الصفّ الأخير، وهذا هو ظاهر المذهب لأنه إذا كان وجهه مقابل وجه الإمام في حال قيامه يُكره ذلك.

وإن كان بينهما صفوف، وجه الاستدلال بهذه المسألة أنَّ محمداً جعل جلوس الإمام في مِحرابه، وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وموضع سجوده، وكذا مرور المارّ في أيِّ موضعٍ يكون من المسجد يُجعل بمنزلة مروره بين يديه، وفي موضع سجوده.

وإن كان المسجد كبيراً بمنزلة الجامع، قال بعض المشايخ: هو بمنزلة المسجد الصغير، فيُكره المرور في جميع الأماكن. وقال بعضهم: هو بمنزلة الصحراء. ومن المشايخ مَنْ قال: الحدّ في المسجد قدر ثلاثة أذرع، فيُترك ذلك القدر فيما وراء ذلك، الأمرُ واسعٌ عليه، انتهى.

فأفاد أن محل الأصح المذكور في الفصل الرابع ما إذا كان في المسجد الصغير، واختار غير واحد منهم فخر الإسلام أن محلَّ الكراهة المرور ما يقع بصر المصلِّي صلاة الخاشعين الماضية عليه، ولا يُكره المرور فيما وراء ذلك. وفي البدائع: وهو الأصح. وفي محيط رضيِّ الدين: وهو حسن؛ لأن ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه. وأطلق هُو وفخر الإسلام أنه لو مرَّ عن بُعد في المسجد، فالأصح أنه لا يكره.

ثم الذي يظهر أنه إذا كان بين الإمام والمصلِّي بحِذائه رجلٌ جالس ظهره إلى المصلِّي أنه لا يكره للإمام استقبال القوم، لأنه إذا كان سَترة للمصلِّي لا يُكره المرور وراءه، فكذا هنا يكون حائلاً لاستقبال مَنْ وراءه. وإن كان بحيث يقابل وجهه وجه الإمام إذا مدَّ بصره إليه في حالة قيامه. ألا ترى

وَهَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ المَكْتُوبَةِ تَطَوُّعٌ، ....

أنه لو كان يصلِّي إلى سُترة لا يُكره المرور وراءها؟ وإن كان المارَّ بحيث يقع بصر المصلِّي إذا مدَّه إليه، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن نافع: كان ابن عمر يقعد رجلاً فيصلِّي خلفه، والناس يمرُّون بين يديَّ ذلك الرجل. وقد صرَّحوا بأنه لو صلَّى إلى وجه إنسان وبينهما ثالث ظهره إلى ظهر المصلِّي لم يُكره، ولعلَّ محمَّداً إنما لم يقيّد بالقيد المذكور للعلم به، والله تعالى أعلم.

تتيمم:

ثم في الذّخيرة: وإذا فرغ الإمام من صلاته أجمعوا على أنه لا يمكث في مكانه مستقبل القبلة سائر الصلوات في ذلك على السّواء، انتهى. وقد صرَّح غير واحد بأنه يُكره له ذلك، وقد يستدلّ لذلك بما عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: كان رسول الله ﷺ لا يقعد إلَّا مقدار ما يقول: «اللهمَّ أنت السلام، ومنك السلام، تباركت وتعاليت يا ذا الجلال والإكرام» رواه مسلم، وابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

وفي البدائع: ورُوي جلوس الإمام في مصلَّاه بعد الفراغ مستقبل القبلة بدعة، ولأن مكثه يُوهم أنه في الصَّلاة، فيقتدي به فيفسد اقتداؤه، فكان المكث تعريضاً لفساد اقتداء غيره به، فلا يمكث، انتهى.

قلت: وهو مشكل بما في صحيح مسلم، وسنن أبي داود وغيرهما عن جابر بن سَمُرَة، قال: كان النبيُّ ﷺ إذا صلَّى الفجر تربَّع في مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء. وأخرجه أبو حنيفة عنه بلفظ: إذا صلَّى صلاة الصبح لم يبرح من موضعه حتى تطلع الشمس، وتبيض. وبما في أوسط الطبراني عن ابن عمر، قال: كان رسول الله ﷺ إذا صلَّى الفجر لم يَقُم من مجلسه حتى يمكنه الصَّلاة، وقال: «مَنْ صلَّى الصبح ثم جلس في مجلسه حتى يمكنه الصَّلاة: وكان بمنزلة عُمرة وحجّة متقبلتين». قال الحافظ المنذري: رواته ثقات، إلا الفضل بن الموفق ففيه كلام. ثم ذكر تضعيفه عن أبي حاتم، وتوثيقه عن ابن حبان إلى غير ذلك مما يفيد الندب إلى المكث بعد صلاة الفجر مصلاها أكثر من حديث عائشة، ويجوز أن يكون مخصّصاً لحديثها، فلا أقل من إفادة الإباحة لذلك، بمعنى استواء الطرفين.

[م] وَهَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بَعْدَ المَكْتُوبَةِ تَطَوُّعٌ.

[ش] أي: وهذا الذي ذكرناه من التخيير بين الأُمور المذكورة إذا لم يكن بعد الصَّلاة المكتوبة صلاة مسنونة من التطوّعات.

فَإِنْ كَانَ يَقُومُ إِلَى التَّطَوُّعِ.

وَيُكْرَهُ لَهُ تَأْخِيرُ السُّنَّةِ عَنْ حَالِ آدَاءِ الفَرْضِ، ....

[م] فَإِنْ كَانَ يَقُومُ إِلَى التَّطَوُّعِ.

[ش] أي: فإنْ كان بعدها تطوع مسنون؛ كالظهر والمغرب والعشاء يقوم إلى ذلك التطوع المسنون.

[م] وَيُكْرَهُ لَهُ تَأْخِيرُ السُّنَّةِ عَنْ حَالِ آدَاءِ الفَرْضِ.

[ش] كذا في الذخيرة، ولفظ محيط رضي الدين: وكلُّ صلاةٍ بعدها سنّة يُكره له القعود بعدها، بل يشتغل بالسنّة؛ لأنه ترك ما يعينه، ولئلا يقع الفصل بين السنّة والمكتوبة، انتهى.

وفي البدائع: وإن كان صلاة بعدها سنّة يُكره له المكث قاعداً، وكراهة القعود مرويّة عن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُم، رُوي عن أبي بكر وعمر أنهما كانا إذا فرغا من الصَّلاة قاما كأنّهما على الرضف، ولأنّ المكث يوجب اشتباه الأمر على الداخل. وصرَّح أيضاً في شرح الشهيد وغيره: أن القيام إلى السُّنّة متصلاً بالفرض مسنون.

قال شيخنا رَحِمَهُٱللَّهُ: ويشكل عليه ما في سنن أبي داود عن أبي رمثة، قال: صلَّيْت هذه الصلاة مع رسول الله ﷺ، وكان أبو بكر وعمر يقومان في الصفّ المقدَّم عن يمينه، وكان رجلٌ قد شهد التكبيرة الأولى من الصَّلاة، فصلى رسول الله ﷺ صلاة ثم سلَّم عن يمينه وعن يساره، حتى رأينا بياض خدَّيْه، ثم انتقل كانتقال أبي رمثة ـ يعني: نفسه ـ فقام الرجل الذي أدرك معه التكبيرة الأولى ليشفع، فوثب عمر فأخذ بمنكبه فهزَّه، ثم قال: اجلس، فإنه لم يهلك أهل الكتاب إلا أنه لم يكن بين صلاتهم فصل، فرفع النبيُّ ﷺ بصره، فقال: «أصاب الله بك يا ابن الخطاب»، انتهى.

قلت: ويشكل أيضاً بحديث عائشة المذكور آنفاً. نعم، ما سيذكره المصنف في فضل ما يُكره فعله في الصَّلاة وما لا يُكره من أنه يُكره أن يمكث في مكانه بعد ما سلَّم في صلاة بعدها سنّة إلا قدر ما يقول: «اللَّهمّ أنت السّلام، ومنك السّلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام» حسن.

ويُحمل الكراهة إلى خلاف الأولى لعدم الدليل المفيد لكونها تحريمية، وعليه قول شمس الأئمة الحلواني، ولا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنّة الأوراد، فإن المشهور إطلاق هذه العبارة على ما خلافه أوْلى، فكان معناها: أنَّ الأوْلى أن لا يقرأ الأوراد قبل السنّة، ولو فعل لا بأس به، وهو يفيد أيضاً عدم سقوط السنّة بذلك، حتى لو صلاها بعد الأوراد تقع سنّة مؤدّاة، لكن لا في وقتها المسنون.

فَإِذَا قَامَ لَا يَتَطَوَّعُ فِي مَكَانِهِ، ....

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وإذا قالوا: لو تكلَّم بعد الفرض لا تسقط السنّة، لكن ثوابها أقل، فلا أقلَّ من كون قراءة الأوراد لا تسقطها. وقد قيل في الكلام أنه يُسقطها، والأوَّل أوْلى؛ ففي البخاري، وأبي داود، والترمذي عن عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا: كان النبيُّ ﷺ إذا صلَّى ركعتي الفجر، فإن كنتُ مستيقظة حدَّثني وإلا اضطجع حتى يؤذِّن بالصلاة، انتهى.

قلت: واللفظ المذكور للبخاري، لكن من مجموع روايات له. ولفظ أبي داود: فإن كنت نائمة اضطجع، وإن كنت مستيقظة حدَّثني. ولفظ الترمذي: فإنْ كانت له حاجة كلَّمني، وإلَّا خرج إلى الصلاة. ثم قال: حديث حسن صحيح.

والأمر في ذلك قريبٌ، ثم الأحسن الاستدلال بما في صحيح البخاري عن أنسٍ، قال: أخَّر النبيُّ ﷺ الصَّلاة ذات ليلة إلى شطر الليل، ثم خرج علينا فلما صلَّى أقبل علينا بوجهه، فقال: «إن الناس قد صلُّوا ورقدوا، وإنكم لن تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة»، والصلاة المؤخَّرة المذكورة صلاة العشاء كما صرَّح بها في رواية أخرى له تقدَّم ذكرها في الكلام على تأخير العشاء.

ووجه الاستدلال: أن هذا القول كان منهﷺ عقب صلاة العشاء، ولو كان مثله مسقطاً لم يفعله.

تَنْبِيـــهٌ:

وأفاد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ الكلام فيما هو الأَوْلى إذا صلَّى السنّة في محل الفرض لاتفاق كلمة المشايخ على أن الأفضل في السُّنن حتى التي بعد المغرب كما دلَّ غير ما حديث صحيح قولاً وفعلاً، كما سنذكره في موضعه إن شاء الله تعالى.

[م] **فَإِذَا قَامَ لَا يَتَطَوَّعُ فِي مَكَانِهِ.**

[**ش**]لِما عن عطاءٍ الخراساني، عن المغيرة بن شعبة؛ أن رسولَ الله ﷺ قال: «لا يصلِّي الإمام في مقامه الذي صلَّى فيه المكتوبة حتى يتنحَّى عنه» رواه أبو داود، وابن ماجه واللفظ له، إلا أنّ أبا داود تعقبه بأن عطاءٍ الخراساني لم يُدرك المغيرة، وهو كذلك، فإنه تقدَّم في الكلام على مسح الرأس أن المغيرة مات سنة تسع وأربعين، وأن الخطيب قال: مات سنة خمسين بالإجماع. وقد نقل الذهبي عن مالك أن عطاءً الخراساني وُلد سنة خمسين، إلا أن لقائلٍ أن يقول: هذا التعقيب غير ضائر، فإنّ عطاء من كبار العلماء وخيار عباد الله، أخرج له أصحاب السُّنن ومسلم. وذكر المزي والذهبي والبخاري أيضاً، إلا أن شيخنا الحافظ قال: لم يصح أن البخاري أخرج له، ولعلَّه كما قال. وقد روى عنه جماعة من الأكابر، ووثقه أبو حاتم، والدارقطني، والترمذي وقال: روى عنه مثل مالك ومعمر، ولم أسمع أنّ أحداً من المتقدِّمين تكلَّم فيه، انتهى.

بَلْ يَتَقَدَّمُ أَوْ يَتَأَخَّرُ أَوْ يَنْحَرِفُ يَمِيناً أَوْ شِمَالاً.

فلا يضرّ مع هذا قبول مرسله، مع أنه سيأتي قريباً ما يشهد له، فإنَّ الظاهر أن هذا المنع في هذا الحديث للتنزيه، وحينئذٍ لا يقدح في الذهاب إليه ما في صحيح البخاري عن نافع، قال: كان ابن عمر يصلِّي في مكانه الذي صلَّى فيه الفريضة، وفعله القاسم. ويُذكر عن أبي هريرة رفعه: «لا يتطوع الإمام في مكانه، ولم يصح»، انتهى.

وأمَّا أولاً، فلأنه لا يلزم من عدم صحته من طريق أبي هريرة عدم صحته أصلاً، على أن على المسيء على مقتضى الاصطلاح الحرمي لا يلزم من نفي الصحة نفي الثبوت على وجه الحسن.

وأمّا ثانياً، فلأنه لم يذكر أن عبد الله بن عمر كان يصلي التطوّع في مكانه الذي صلَّى فيه الفريضة وهو إمام، على أنه يحتمل أن يكون لعذرٍ أو بياناً للجواز.

على أن في البدائع: وعن ابن عمر أنه كَرِهَ للإمام أن يتنفل في المكان الذي أَمَّ فيه، انتهى. ثم على الترك إلى أنه فعل ذلك إماماً يحمل على أحد الوجهين المذكورين؛ وذلك لا ينفي كون المستحبّ للإمام أن يتطوّع في غير مكان المكتوبة إذا لم يكن له عذرٌ في ذلك، وهو المطلوب.

[م] **بَلْ يَتَقَدَّمُ أَوْ يَتَأَخَّرُ أَوْ يَنْحَرِفُ يَمِيناً أَوْ شِمَالاً.**

[ش] لما عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أيعجز أحدكم أن يتقدَّم أو يتأخَّر أو عن يمينه أو عن شماله في الصَّلاة» يعني في السبحة، رواه أبو داود، وابن ماجه. وذلك ـ والله أعلم ـ ليكثر مواضع سجوده، فينال شهادتها له بذلك، كما أفاده ما عن أبي هريرة قال: قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ [الزلزلة: 4]، قال: «أتدرون ما أخبارها؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «فإن أخبارها أن يشهد على كل عبدٍ أو أَمة بما عَمِل على ظهرها، تقول: عمل كذا في يوم كذا، فهذا أخبارها» رواه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح غريب. وابن حبان في صحيحه، والحاكم في المستدرك، وقال: على شرط الشيخين.

ونقل القرطبي في تفسير قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [الدخان: 29]: عن عليٍّ وابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ أنه يبكي على المؤمن من مصلاَّه مِن الأرض ومصعد عمله من السماء. وتقدير الآية على هذا: فما بكت عليهم مصاعد أعمالهم من السماء ولا مواضع عبادتهم من الأرض، وهو معنى قول سعيد بن جبير، انتهى.

قال الثعلبي: وذلك أنهم لم يكونوا يعملون على الأرض عملاً صالحاً فتبكي عليهم، ولم يصعد لهم إلى السماء من كلامهم ولا من عملهم كلام طيب، ولا عمل صالح فتفقدهم، فتبكي عليهم، انتهى.

أَوْ يَذْهَبُ إِلَى بَيْتِهِ، فَيَتَطَوَّعُ ثَمَّةَ.

وَمِنَ الْمَشَايِخِ مَنْ قَالَ: إِنْ كَانَ إِمَاماً يَتَطَوَّعُ عَنْ يَسَارِ الْمِحْرَابِ.

وَقَالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ: هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي قَصْدِهِ الاِشْتِغَالَ بِالدُّعَاءِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ وِرْدٌ يَقْضِيهِ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ، فَإِنَّهُ يَقُومُ عَنْ مُصَلَّاهُ فَيَقْضِي وِرْدَهُ قَائِمًا، وَإِنْ شَاءَ جَلَسَ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، فَيَقْضِي وِرْدَهُ، ....

ومن هنا قال عطاء الخراساني: ما مِنْ عبدٍ يسجد لله سجدة في بقعة من بقاع الأرض إلَّا شَهِدت له يوم القيامة، وبكت عليه يوم يموت.

[م] أَوْ يَذْهَبُ إِلَى بَيْتِهِ، فَيَتَطَوَّعُ ثَمَّةَ.

[ش]وهو أفضل، فقد صحَّ من رواية زيد بن ثابت عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «فصلُّوا أيها الناس في بيوتكم، فإنَّ أفضل صلاة المَرْءِ في بيته، إلا المكتوبة»، كما في صحيح البخاري وغيره.

وأنه قال: «فعليكم بالصَّلاة في بيوتكم، فإنّ خير صلاة المَرْءِ في بيته إلَّا الصَّلاة المكتوبة»، كما في صحيح مسلم وغيره، إلى غير ذلك.

وقد كان ﷺ يفعل ذلك غالباً، حتى في السنن الرَّواتب كما يفيده ما سنذكره عند ذكرها إن شاء الله تعالى.

[م] وَمِنَ الْمَشَايِخِ مَنْ قَالَ: إِنْ كَانَ إِمَاماً يَتَطَوَّعُ عَنْ يَسَارِ الْمِحْرَابِ.

[ش] ولفظ الذَّخيرة: ومِنَ المشايخ مَنْ قال: إنْ كان إماماً كان مِنْ عادته أن يتطوَّعَ قبل المكتوبة عن يمين المحراب، فبعد المكتوبة ينبغي أن يتطوع عن يسار المِحْراب. وكذا هُو معزوٌّ إلى المحيط لصاحبها، ويمكن أن يكون المصنف قصد بما في الكتاب هذا، فأحلَّ بمقتضاه أو بما قدَّمناه من فتاوى الفضلي ومحيط رضيِّ الدين أنه إذا أراد التطوع يستحبُّ أن يتطوَّع في يمين القبلة، وهو ما بحِذاء يسار المستقبل؛ لأن لليمين فضلاً، وكان وجه الأوَّل القصد إلى أن يجعل لكلٍّ من المكانين حظاً من تطوعه، ليكثر مواضع سجوده، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] وَقَالَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيُّ: هَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي قَصْدِهِ الاِشْتِغَالَ بِالدُّعَاءِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ وِرْدٌ يَقْضِيهِ بَعْدَ الْمَكْتُوبَةِ.

[ش]فإذا أراد أن يقضيه قبل أن يشتغل بالتطوّع.

[م] فَإِنَّهُ يَقُومُ عَنْ مُصَلَّاهُ فَيَقْضِي وِرْدَهُ قَائِمًا، وَإِنْ شَاءَ جَلَسَ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، فَيَقْضِي وِرْدَهُ،

ثُمَّ يَقُومُ إِلَى التَّطَوُّعِ؛ كِلَاهُمَا مَرْوِيٌّ عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

وَمَا ذَكَرَ فِي التَّطَوُّعِ المَسْأَلَةَ دَلِيلٌ عَلَى كَرَاهِيَةِ تَأْخِيرِ السُّنَنِ، وَمَا ذَكَرَ مِنْ قَوْلِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ الحَلَوَانِيُّ فِي آخِرِهَا دَلِيلٌ عَلَى الجَوازِ، ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.

وَأَمَّا المُقْتَدِي وَالمُنْفَرِدُ، إِنْ لَبِثَا جَازَ.

ثُمَّ يَقُومُ إِلَى التَّطَوُّعِ؛ كِلَاهُمَا مَرْوِيٌّ عَنِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.

[ش]أي: فمن الصَّحابة مَنْ كان يقضي وِرده قائماً، ومنهم من كان يجلس في ناحية المسجد فيقضي ورده ثم يقوم إلى التطوع، كذا في الذخيرة، وعن المحيط لصاحبها، والله تعالى أعلم بذلك.

[م] وَمَا ذَكَرَ فِي التَّطَوُّعِ المَسْأَلَةَ دَلِيلٌ عَلَى كَرَاهِيَةِ تَأْخِيرِ السُّنَنِ، وَمَا ذَكَرَ مِنْ قَوْلِ شَمْسِ الأَئِمَّةِ الحَلَوَانِيُّ فِي آخِرِهَا دَلِيلٌ عَلَى الجَوازِ، ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.

[ش]البرهاني والذخيرة لصاحبه.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والوجه أن يقال: وما ذُكِرَ أولاً نصٌّ على كراهة تأخير السُّنن عن الفريضة مطلقاً، وما ذكره الحلواني يشير إلى عدم كراهة تأخيرها تأخير السُّنن عن الفريضة مطلقاً، وما ذكره الحلواني عنها إذا كان لاشتغاله بوِردٍ له من الأذكار ونحوها عقب الفريضة، وإلَّا فلفظ الحلواني المذكور؛ كما يدلُّ على جواز التأخير للاشتغال المذكور كذلك اللفظ المذكور، أولاً يدلُّ على جواز التأخير لكن مطلقاً مع الكراهة، وليس بمستنكر اجتماع الجواز والكراهة لشيءٍ واحد لعدم التنافي بينهما، فظهر أن التحقيق ما ذكرنا.

ثم هذا المنقول عن الحلواني بهذا اللفظ يخالف ما قدَّمناه عنه بلفظ: لا بأس، فإنه لا ينبو عن كونه مكروهاً كراهة تنزيه كما بيَّنَّاهُ ثمّة، ثم لعلَّ ما عنه هنا أثبت نقلاً، وإن كان ذاك أوْجه معنى، هذا كله في حقِّ الإمام.

[م] وَأَمَّا المُقْتَدِي وَالمُنْفَرِدُ، إِنْ لَبِثَا جَازَ.

[ش]وعليه أن يقال: لا كلام في الجواز، وإنما الكلام في أنه هل يكره ذلك؟ فإنْ ذهب ذاهبٌ إلى أنه لا يُكره لبثهما على ما هُما عليه في مكانهما مطلقاً أشكل هذا بحديث عائشة السّالف، اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ ذلك منه ﷺ لما كان إماماً، ويجوز أنه لا يشارك المقتدي والمنفرد الإمام في ذلك، وفيه نظر؛ للإطلاق وعدم دليل يوجب اختصاص الإمام بذلك.

وَإِنْ قَامَا إِلَى التَّطَوُّعِ فِي مَكَانِهِمَا جَازَ، وَالأَحْسَنُ أَنْ يَتَطَوَّعَا فِي مَكَانٍ آخَرَ.

نعم، لا يُكره هذا فيما بعد الفجر لهما كما ذكرنا أنه لا يُكره للإمام بعدَهُ أيضاً فيما تقدَّم وبيَّنا وجهه ثمَّة.

[م] **وَإِنْ قَامَا إِلَى التَّطَوُّعِ فِي مَكَانِهِمَا جَازَ.**

[ش] كما تقدَّم من صحيح البخاري عن ابن عُمر، والقاسم بن محمَّد بن أبي بكر الصِّدِّيق.

[م] **وَالأَحْسَنُ أَنْ يَتَطَوَّعَا فِي مَكَانٍ آخَرَ.**

[ش] كذا في بعض النوادر، ولا شكَّ في أنَّه أحسن لما روينا من حديث أبي هريرة.

هذا ولفظ البدائع: وأمّا المقتدون، فبعض مشايخنا قالوا: لا حرج عليهم في ترك الانتقال لانعدام الاشتباه على الداخل عند معاينة فراغ مكان الإمام عنه، ورُوي عن محمَّد أنه قال: يُستحبّ للقوم أيضاً أن ينقصوا الصُّفوف ويتفرَّقوا ليزول الاشتباه عن الداخل المعاين للكل في الصلاة البعيد عن الإمام، ولما روينا من حديث أبي هريرة. وكذا ذكر في الذخيرة أنه رُوي عن محمَّد، ومشى عليه رضيّ الدين في المحيط ناصّاً على أنه السُّنّة، والله تعالى أعلم.

وأحسن ذلك من كله أن يتطوَّعا في منزلهما إذا لم يخافا شاغلاً أو مانعاً من ذلك، لما روينا من حديث زيد، ثم قد نبَّهناك على كون الأَوْلى وصل السُّنّة بالمكتوبة بعد الفصل بينهما، بنحو: اللهمَّ أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام. أو مقدار ذكر ذلك إذا كان مصلياً للسنَّة في محل الفرض؛ أعني: مسجداً كان ذلك أو غيره.

أما إذا صلَّى الفرض في المسجد، وكان مِن قصده أن يصلِّي السنّة في منزله، فلا يُكره له الفصل بينهما بمقدار مسافة الطريق بين المسجد والمنزل، فكُنْ منه على ذكر، والله سبحانه الموفِّق.



فَصْلٌ فِيمَا يُكْرَهُ فِعْلُهُ فِي الصَّلَاةِ وَمَا لَا يُكْرَهُ

قَالَ: يُكْرَهُ لِلمُصَلِّي أَنْ يُغَطِّي فَاهُ، إِلَّا عِنْدَ التَّثَاؤُب.

وَالأَدَبُ عِنْدَ التَّثَاؤُبِ أَنْ يَكْظِمَهُ، فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَضَعَ يَدَهُ أَوْ كُمَّهُ عَلَى فِيهِ.

[م] **فَصْلٌ فِيمَا يُكْرَهُ فِعْلُهُ فِي الصَّلَاةِ وَمَا لَا يُكْرَهُ، قَالَ: يُكْرَهُ لِلمُصَلِّي أَنْ يُغَطِّي فَاهُ.**

[ش] ولا حاجة إلى نسبة هذا إلى قائلٍ بخصوصه، فإنّ الظاهر أن ليس في كراهته في حالة عدم العذر خلاف، ولا سيما مِن أهل المذهب، وهو مسطور في غير ما كتاب من الكتب المشهورة في المذهب، منها البدائع، والخلاصة. وحيث قصد نسبته إلى قائلٍ مخصوص كان عليه التصريح به، ثم الدليل على ذلك ما عن أبي هريرة قال: نهى رسولُ الله ﷺ عن البدل في الصَّلاة، وأن يغطي الرجلُ فاه، رواه أبو داود، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين.

[م] **إِلَّا عِنْدَ التَّثَاؤُب.**

[ش] وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات النفخية في عضلات الفك، وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تثاءب أحدكم، فليمسك يده على فيه، فإنّ الشيطان يدخل» رواه مسلم.

[م] **وَالأَدَبُ عِنْدَ التَّثَاؤُبِ أَنْ يَكْظِمَهُ.**

[ش] أي: يردَّه ويحبسه بعدم فتح فيه، لِما في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: «التثاؤب من الشيطان، فإذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع».

[م] **فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَضَعَ يَدَهُ أَوْ كُمَّهُ عَلَى فِيهِ.**

[ش] والأَوْلى: فليضع، ولأمره ﷺ يمسك يده على فيه كما تقدَّم، وإمساك الكمّ عليه قياس على ذلك. وفي هذا التفصيل جمع بين حديثي كظمه ومسك يده على فيه. ثم في هذا الترتيب إشارة

وَيُكْرَهُ الِاعْتِجَارُ، وَهُوَ أَنْ يَلُفَّ بَعْضَ العَمَامَةِ عَلَى رَأْسِهِ وَيَجْعَلَ طَرَفاً مِنْهُ شِبْهَ المُعْجِرِ لِلنِّسَاءِ يُلَفُّ حَوْلَ وَجْهِهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَنْ يَشُدَّ حَوْلَ رَأْسِهِ بِالمِنْدِيلِ وَيُبْدِي هَامَتَهُ.

وَيُكْرَهُ العَقْصُ، ....

إلى أنه إذا يمكنه أن يأخذ شفتيه بسنيه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو ثوبه، يُكره. وقد صرَّح برواية هذا عن أبي حنيفة ما في الخلاصة: إذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده، ذكره في مختارات النوازل.

وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى؟ لم أقف عليه مسطوراً لمشايخنا، وذكر بعضهم أنه مخيَّر فيه بينهما، وأنه إن شدَّ باليمنى يخيَّر بين شدِّه بظاهرها، وإن شدَّ باليسرى، فليكن بظاهرها.

[م] **وَيُكْرَهُ الِاعْتِجَارُ.**

[ش] لنهيه ﷺ، كذا في محيط رضيِّ الدين، والبدائع.

[م] **وَهُوَ أَنْ يَلُفَّ بَعْضَ العَمَامَةِ عَلَى رَأْسِهِ وَيَجْعَلَ طَرَفاً مِنْهُ شِبْهَ المُعْجِرِ لِلنِّسَاءِ يُلَفُّ حَوْلَ وَجْهِهِ.**

[ش] إمّا لأجل الحرّ أو البرد أو للتكبُّر، وهذا عن محمَّد أنه لا يكون إلَّا مع تنقب، ثم ذكره.

وفي محيط رضي الدين: وهو مكروه لقول ابن عباس: لا يغطِّي الرجل أنفه، وهو يصلي.

والمعجر، على وزن منبر: ثوبٌ يُعتجر به.

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَنْ يَشُدَّ حَوْلَ رَأْسِهِ بِالمِنْدِيلِ وَيُبْدِي هَامَتَهُ.**

[ش] أي: رأسه، والمراد وسطه كما صرَّحوا به، قال في المحيط: كهيئة الأشرار، فيكون تشبيهاً بالشيطان وأهل الفساد. وفي البدائع: وهو تشبُّه بأهل الكتاب. وقيل: هو أن يلفَّ شعره على رأسه بمنديلٍ، فيصير كالعاقص شعره، والعقص مكروه، كما سنذكر. وفي المغرب: وتفسير مَن قال: هو أن يلفَّ العَمامة على رأسه ويبدي الهامة أقرب؛ لأنه مأخوذ من معجز المرأة، وهو ثوبٌ كالعصابة تلفّه المرأة على رأسها.

[م] **وَيُكْرَهُ العَقْصُ.**

[ش] أي: عقص شعر الرأس في الصلاة، بمعنى أنه يصلِّي وهو عاقصٌ شعره فيها للنهي عنه في غير ما حديث، منه ما في الصحيحين عن ابن عباس، عن النبيِّ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْضَاءٍ، وَأَنْ لَا أَكْفُتَ شَعْراً وَلَا ثَوْباً»، أَفي العقص كفه؟!

وما في صحيح مسلم عن كُريب أن ابن عباس رأى عبد الله بن الحارث يصلِّي ورأسه معقوص

أَرَادَ بِهِ أَنْ يَجْعَلَ شَعْرَهُ عَلَى هَامَتِهِ وَيَشُدَّهُ بِصَمْغٍ أَوْ لَفَّ ذُؤَّابَتَيْهِ حَوْلَ رَأْسِهِ كَمَا تَفْعَلُ النِّسَاءُ فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ، ....

من ورائه، فجعل يحلّه، فلما انصرف قال: ما لكَ ولرأسي؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّما مثل هذا مثل الذي يصلِّي وهو مكتوف».

وما أخرج أبو داود، وابن ماجه، والترمذي واللفظ له، وقال: حديث حسن عن أبي رافع أنه مرَّ بالحسن بن علي وهو يصلِّي، وقد عقص ضفيرته في قفاه، فحلَّها والتفت إليه الحسن مغضباً، فقال: أقْبِل على صلاتك ولا تغضب، فإني سمعت النبيَّ ﷺ يقول: «ذلك كفل الشيطان».

ثم قال الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يصلِّي الرجل وهو معقوص شعره.

قال النووي: وهو كراهة تنزيه، فلو صلَّى كذلك فقد أساء وصحَّت صلاته، واحتجَّ في ذلك ابن جرير الطبري بإجماع العلماء، وحكى ابن المنذر الإعادة عن الحسن البصري.

قلت: والأشبه بسياق هذه الأخبار ونظائرها أنه كراهة تحريم، فإن ثبت على التنزيه إجماع تعيَّنَ القول به، وإلَّا فالقول بالتحريم أوجه من حيث الدليل، والله تعالى أعلم.

ثم الجمهور على أن النّهي مطلقاً لمن صلَّى كذلك، سواء تعمده للصَّلاة أو كان كذلك قبلها لا لها، بل لمعنى آخر. وقال مالك: النهي لمن فعل ذلك للصلاة، لا لمن فعله لغيرها، وإن صلَّى كذلك. وظاهر الأحاديث الواردة في ذلك، وما عن الصحابة يرجح قول الجمهور.

قال العلماء: والحكمة في النهي عنه أنَّ الشعر يسجد معه، ولهذا مثله بالذي يصلي وهو مكتوف.

قلت: وقد صرَّح عمر بذلك على ما في النهاية، فإنَّ فيها: وعن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه مرَّ على رجلٍ ساجدٌ عاقصُ رأسه كما يفعله النساء، فحلَّه حلاً عنيفاً، وقال: إذا طول أحدكم شعره، فليرسله يسجد معه.

ثم العقص في اللغة: جمع الشعر، والعقصة ـ بالكسر ـ والعقيصة: الضفيرة، يقال: عقص شعره يعقص كضرب يضرب، إذا ضفره. وضفر الشعر: فتله وإدخال بعضه في بعض معرضاً.

ثم ما المراد به هُنا؟ فقيل:

[م] **أَرَادَ بِهِ أَنْ يَجْعَلَ شَعْرَهُ عَلَى هَامَتِهِ وَيَشُدَّهُ بِصَمْغٍ أَوْ لَفَّ ذُؤَّابَتَيْهِ حَوْلَ رَأْسِهِ كَمَا تَفْعَلُ النِّسَاءُ فِي بَعْضِ الأَوْقَاتِ.**

أَوْ يَجْمَعَ شَعْرَهُ كُلَّهُ مِنْ قِبَلِ القَفَا أَوْ يُمْسِكُهُ بِخَيْطٍ أَوْ خِرْقَةٍ كَيْلَا يُصِيبَ الأَرْضَ.

وَيُكْرَهُ وَضْعُ اليَدَيْنِ عَلَى الأَرْضِ قَبْلَ الرُّكبَتَيْنِ إِذَا سَجَدَ، وَرَفْعِهِمَا قَبْلَهُمَا إِذَا قَامَ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

[ش] أي: أو أراد به لفّ ضفيرتيه على الوجه المذكور، فلفَّ مصدر منصوب بالعطف على قوله: (أن يجعل) مضاف إلى (ذؤابتيه)، فهذا قولٌ ثانٍ.

[م] **أَوْ يَجْمَعَ شَعْرَهُ كُلَّهُ مِنْ قِبَلِ القَفَا أَوْ يُمْسِكُهُ بِخَيْطٍ أَوْ خِرْقَةٍ كَيْلَا يُصِيبَ الأَرْضَ.**

[ش] أي: أو أراد به أن يجمع شعر رأسه كلَّه على الوجه المذكور، فيجمع منصوب بالعطف على قوله: (يجعل)، فهذا قولٌ ثالث.

وهذه الأقوال الثلاثة مذكورة في المحيط البرهاني، منقول كل واحدٍ منها عن بعض المشايخ. وعلى الأول مشى في الهداية مقتصراً عليه، وعلى الآخرين اقتصر في محيط رضيّ الدين، والبدائع، والخلاصة.

ثم الذي يظهر أن كلّاً من هذه المرادات مكروه:

أمّا الأول، فلأنه إذا لم يكن يسمَّى عقصاً عرفاً، فهو عقص لغة، ويشمله أيضاً قولهﷺ: «وأن لا أكفَّ شعراً».

وأما الأخيران، فلشمول كلٍّ من هذين الدليلين كليهما.

[م] **وَيُكْرَهُ وَضْعُ اليَدَيْنِ عَلَى الأَرْضِ قَبْلَ الرُّكبَتَيْنِ إِذَا سَجَدَ.**

[ش] لما قدَّمناه من حديث سعد بن أبي وقاص وغيره.

[م] **وَرَفْعِهِمَا قَبْلَهُمَا إِذَا قَامَ.**

[ش] أي: ويُكره رفع الركبتين قبل رفع اليدين إذا قامَ من السجود لما قدَّمناه من حديثي ابن عمر، ووائل بن حجر. وقدَّمنا أيضاً أنّ هذه الكراهة كراهة تنزيه إذا لم يكن عذر، وقد أشار إليه المصنف بقوله:

[م] **إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.**

[ش] لأنّ المفعول حالةَ العذر مُستثنى من المفعول الذي تعلق به منع شرعيّ في حالة عدم العذر، كما هو معلوم من القواعد الشرعية من العذر في الوضع أن يكون متخففاً كما تقدَّم التنبيه عليه.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَنْقُرَ نَقْرَ الدِّيكِ، وَأَنْ يَقْعِي كَإِقْعَاءِ الكَلْبِ، وَهُوَ أَنْ يَضَعَ الإِلْيَةَ عَلَى الأَرْضِ وَيَنْصِبَ فَخِذَيْهِ.

وَقِيلَ: أَنْ يَنْصُبَ يَدَيْهِ أَمَامَهُ نَصْباً.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يَنْقُرَ نَقْرَ الدِّيكِ، وَأَنْ يَقْعِي كَإِقْعَاءِ الكَلْبِ.**

[ش]لما عن أبي هريرة: «أوصاني خليلي بثلاث، ونهاني عن ثلاث: عن نقرةٍ كنقرة الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب» رواه أحمد بإسناد حسن، وابن أبي شيبة إلا أنه قال: «كإقعاء القرد» مكان قوله: «كإقعاء الكلب».

ثم يقال: نقر الطائر الحبَّ إذا التقطه بمنقاره من باب طلب، شبَّه من يُسرع في الركوع والسجود ويخفِّف فيهما بالديك ينقر الحبّ.

وأمّا الإقعاء، فاختُلف في تفسيره كما تعرض له المصنف بقوله:

[م] **وَهُوَ أَنْ يَضَعَ الإِلْيَةَ عَلَى الأَرْضِ وَيَنْصِبَ فَخِذَيْهِ.**

[ش]كذا في الفتاوى الخانية، ومنهم من يذكر مكان: (وينصب فخذيه) قوله: وينصب ركبتيه؛ كما في الهداية، والمبسوط، والخلاصة والكافي، والأمر في ذلك قريب.

ثم في الهداية: هو الصحيح. وفي المبسوط، والخلاصة والكافي: هو الأصح، لأن إقعاء الكلب يكون بهذه الصفة، إلا أن إقعاء الكلب في نصب الركبتين، وإقعاء الآدمي في نصب الركبتين إلى صدره. ومِن المشايخ مَن يعزو هذا القول كما في الكتاب إلى الطحاوي كما في البدائع وأجناس الناطفي، إلا أن لفظ البدائع: وقال الطحاوي: هو الجلوس على الإليتين ونصب الركبتين ووضع الفخذين على البطن. وهذا أشبه بإقعاء الكلب، ومنهم من يعزوه إليه بزيادة وضع اليدين على الأرض كما في التحفة، ومحيط رضي الدين. هذا لفظ التحفة: وقال الطحاوي: الإقعاء أن يضع إليتيه على الأرض واضعاً يديه عليها، وينصب فخذيه، ويجمع ركبتيه إلى صدره، وهذا أشبه بإقعاء الكلب، انتهى.

وعلى هذا مشى في الحاوي والاختيار، من غير عزوٍ إليه، وهو منقول عن جَماعة من أهل اللغة، منهم أبو عبيدة معمر بن المثنى، وصاحبه أبو عبيد القاسم بن سلام.

[م] **وَقِيلَ: أَنْ يَنْصُبَ يَدَيْهِ أَمَامَهُ نَصْباً.**

[ش]أي: وقيل: الإقعاء هو أن يضع إليتيه على الأرض وينصب يديه أمامه نصباً، ذكره في الفتاوى الخانية. وفي التحفة قال الكرخي: هو أن يقعد على عقبه ناصباً رجليه واضعاً يديه على

....

الأرض، انتهى. وقال الناطفي في الأجناس: وكان شيخنا أبو عبد الله الجرجاني يقول: الإقعاء عند الفقهاء أن يجعل يديه على الأرض، ويقعد على أطراف رجليه. وفي البدائع قال الكرخي: هو نصب القدمين والجلوس على العقبين، وهو عقب الشيطان الذي نُهي عنه في الحديث، انتهى. وهو موافق لما في المغرب، وتفسير الفقهاء أن يضع إليتيه على عقبيه بين السجدتين، وهو عقب الشيطان، انتهى.

والحديث المذكور فيه النهي عن عقب الشيطان ما في صحيح مسلم عن عائشة: وكان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ ينهى عن عقب الشيطان؛ أي: بفتح العين وكسر القاف. وفي روايةٍ أخرى: عن عُقبة الشيطان؛ بضم العين وسكون القاف. وقد رأيت ما هنا من الاختلاف حتى عن الكرخي والفقهاء.

ثم إن مشايخنا نصُّوا على أنَّ الكلّ مكروه، لكونه تركاً للجلسة المسنونة، فيظهر حينئذ أن قولهم عن قول الطحاوي أنه الصحيح. والأصح ليس لإفادة أنَّ ما قاله غيره لا يُكره، بل لإفادة أن المراد بالإقعاء في الحديث هو ذلك، فيكون كراهية للنهي عنه بخصوصه في الحديث، بخلاف باقي الصور، فإنَّ كراهة ذلك إنما هو باعتبار كونه خلاف القعدة المسنونة لا غير، فليُتأمَّل هذا.

وقد أورد على كراهية الإقعاء ما في صحيح مسلم وغيره عن طاووس، قلنا لابن عباس في الإقعاء على القدمين، فقال: هي السُّنّة، فقلنا له: إنا لنراه جفاء بالرجل، فقال: بل هي سُنّة نبيّكم ﷺ.

وأخرج البيهقي عن ابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير أنهم كانوا يقعون.

وأُجيب بأن الإقعاء على ضربين: منهيٌّ عنه، وهو أن يلصق إليتيه بالأرض وينصب ساقيه ويضع يدَيْه على الأرض. ومستحبٌّ وهو أن يجعل إليتيه على عقبيه ورُكبتيه على الأرض.

قال النووي: وهذا هو مراد ابن عباس بقوله: سُنّة نبيّكم. وقد نصَّ الشافعي في البويطي، والإملاء على استحبابه في الجلوس بين السجدتين، وحمل حديث ابن عباس عليه جماعاتٌ من المحقِّقين، منهم البيهقي، والقاضي عياض وآخرون. قال القاضي عياض: وقد رُوي عن جماعة من السلف والخلف من الصحابة أنهم كانوا يفعلونه، قال: وكذا جاء مفسَّراً عن ابن عباس: من السُّنّة أن تُمِسَّ عَقِبَيْك إلْيتَيْك، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وغيرُ خافٍ أن هذا غير ما ذكره في البدائع عن الكرخي، وفي المغرب عن الفقهاء: وفسَّروا به عقب الشيطان، لكن كون هذا عقب الشيطان متنازع فيه، فقد نقل النووي عن أبي عُبيد وغيره أنه الإقعاء المنهيّ عنه. ثم إنه عقب الشيطان ترجَّح القول بتركه على القول بجواز فعله مِن غير كراهة؛ لأن المانع والمبيح إذا تعارضا ولم يُعلم التأريخ كان الترجيح

وَأَنْ يَفْتَرِشَ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ الثَّعْلَبِ، وَأَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ.

للمانع على ما عُرف في أُصول الفقه، وخصوصاً إذا كان مؤيد كما هنا، وهو ما عن سَمُرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن الإقعاء في الصَّلاة، رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري.

ويبقى بعد هذا علاوة ما أخرج ابن ماجه عن أنس، قال لي النبيُّ ﷺ: «إذا رفعت رأسك من السجود فلا تُقْعِ كما يقعي الكلب؛ ضَعْ إلْيتيك بين قدميك، وألزق ظاهر قدميك بالأرض» إلى غير ذلك مما يطول سرده، فلا يضرّ في المقصود ضعف أسانيدها.

ومن ثمّة كان للشافعي نصٌّ آخر على أن السُّنّة في ذلك الافتراش، وقد ذكر النووي أنه الأشهر على أنه إن كان وُجد في بعض روايات حديث ابن عباس ما يفيد كون ذلك في الجلوس في الصَّلاة، فلا بأس بحمله على كونه خارج الصلاة جمعاً بينه ـ على التقديرين ـ وبين هذه الأحاديث بقدر الإمكان، ويسلك عن العباد له المذكورين هذا المسلك.

وإن لم يتم أنه عقب الشيطان، فلا بأس بالجواب المفصَّل المذكور حملاً للنهي الوارد عن الإقعاء المطلق على النهي الوارد عن الإقعاء المقيّد بالكلب ونحوه، وإقعاء الكلب ونحوه إنما يكون على الوجه المذكور أولاً، فيبقى الإقعاء الذي ليس على هيئة إقعاء الكلب ونحوه غير متعلق به النهي، وقد ورد أنه السُّنّة، فلا أقلَّ من أن يكون مستحباً مع القول برجحان جلوسه على الهيئة المسنونة في التشهد عليه، وحينئذٍ لا يحتاج ما عن العبادلة المذكورين من الإقعاء إلى تأويل،والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَفْتَرِشَ ذِرَاعَيْهِ افْتِرَاشَ الثَّعْلَبِ.

[ش] أي: ويُكره أن يُلقي ذراعيه على الأرض في حالة السجود كما يفعله الثعلب وغيره من السِّباع لما في صحيح مسلم عن عائشة: وكان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ ينهى أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع. قيل: وإنما نُهي عن ذلك لأنها صفة الكسلان والمتهاون بحاله مع ما فيه من التشبيه بالسباع والكلاب، كما نهى عن التشبّه بها في الإقعاء.

[م] وَأَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ.

[ش] أي: ويُكره له رفع يديه عند هذين الانتقالين، وهو ظاهر المشهور عن مالك. وعنه: أنه يرفع عند الرفع من الركوع. وعنه أيضاً: أنه يرفع عند الركوع، وعند الرفع منه. وبهذا قال الشافعي وأحمد، قالوا: لثبوته عن النبيِّ ﷺ، ثم عن جماعة من الصحابة. قلنا: وقد ثبت عنه ﷺ، وعن جماعةٍ من الصحابة أيضاً عدمه. ثم يترجح هذا على ذلك، كما قدَّمناه.

....

وقال الإمام شمس الدين السروجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد ترك الشافعي وأحمد الحديث الصحيح الوارد بالرفع عند القيام من الركعتين، وكل جوابٍ لهما عن ذلك فهو جواب لنا عمَّا زاد على رفع التحريمة، فإنْ كان مُستندُ ما في الرفع صحَّته عن النبيِّ ﷺ، فقد صحَّ الكل. فحينئذٍ العملُ بِبَعْضه وترك العمل بباقيه يحكم، انتهى.

قلت: وقد التزم هذا بعض المتأخرين من المالكية والشافعية، ففي توضيح الشيخ خليل المالكي بعد ذكره أن المشهور أن يرفع في تكبيرة الإحرام فقط ذكر أن الظاهر أنه يرفع عند الإحرام والركوع، والرفع منه والقيام من اثنين لورود الأحاديث بذلك.

وفي شرح عُمدة الأحكام للشيخ سراج الدين، الشهير بابن الملقن الشافعي، بعد أن ذكر اختلاف أصحابه في الرفع: إذا قام من التشهد الأوَّل، وأنهم صححوا أنه لا يستحبّ. قال: والصواب استحبابه لصحّة الحديث فيه، ثم قال: وقال بعض أصحابنا: يستحب أيضاً في السجود، وهو قويّ، فقد صحَّ في النسائي من حديث أبي قلابة. وحكى النووي في تحقيقه وجهاً أنه يستحبّ الرفع في كل خفض ورفع، ويستدلُّ به بأحاديث صحيحة، انتهى.

وعليه أن يقال: لا يكفي في ثبوت استحباب ذلك في المواضع المذكورة مجرد ورود الأحاديث الصحيحة بذلك، بل لا بدَّ مع ذلك من انتفاء الناسخ المعارض وانتفاء الناسخ الصريح له. وإن كان هو الظاهر، فانتفاء الناسخ الاجتهادي اللازم من المعارض له غير ظاهر كما تقدَّمت الإشارة إليه.

ثم بقي أن يقال: لا يلزم من مجرد هذا كون الرفع مكروهاً لا يجوز أن يكون كلٌّ من الرفع والترك جائزٌ من غير كراهة، وقد أشار في البدائع إلى الجواب عنه بأنه لو ثبت الرفع لا يربو درجته على السُّنّة، ولو لم يثبت كان بدعة، وترك البدعة أوْلى من الإتيان بالسُّنّة، وأيضاً ترك الرفع مع ثبوته لا يوجب فساد الصلاة والرفع مع عدم الثبوت يوجب فساد الصَّلاة؛ لأنه اشتغال بعمل ليس من أعمال الصلاة باليدين جميعاً، وهو يفسِّر العمل الكثير، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولكن في هذا نظر، فإنّ الفساد برفع اليدين في الصلاة رواية مكحول النسفي عن أبي حنيفة، وهو خلاف ظاهر الرواية. ففي الذخيرة: رفع اليدين لا يفسد الصَّلاة منصوصٌ عليه في باب صلاة العيدين من الجامع، انتهى. ومشى عليه في الخلاصة، وهو أوْلى بالاعتبار.

فلا جرم أنْ نصَّ في جامع الفتاوى على أنه المختار؛ لأن مفسد الصلاة ما لم يُعرف قربة فيها، ورفع اليدين في الوتر والعيدين سنّة.

وَأَنْ يُسْدِلَ ثَوْبَهُ، وَهُوَ أَنْ يَضَعَهُ عَلَى كَتِفِهِ ثُمَّ يُرْسِلُ أَطْرَافَهُ.

وَفِي القَدُورِيِّ: أَنْ يَجْعَلَ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ كَتِفِهِ ثُمَّ يُرْسِلُ أَطْرَافَهُ مِنْ جَانِبِهِ.

ثم ما ذكر صاحب البدائع من أن العمل الكثير المفسد للصلاة مفسَّر بما ليس من أعمال الصلاة يحتاج فيه إلى استعمال اليدين، وهو قول بعض المشايخ.

وقال بعضهم: هو كل عملٍ ليس من أعمال الصلاة، ولو نظر الناظر إليه من بعيد لا يشكّ أنه في غير الصلاة. أما لو كان يشتبه عليه أنه في الصَّلاة، فهو قليل. وقد صرَّح صاحب البدائع نفسه في بيان مفسدات الصَّلاة بأن هذا أصح. وغيرُ خافٍ أن رفع اليدين على هذا من قبيل القليل لا الكثير، فليتنبه لذلك.

ثم في تفسير العمل الكثير غير هذا القولين أيضاً كما تقف عليه إن شاء الله تعالى في موضع آخر من كتابنا هذا هو أَلْيَق من هذا الموضع، وبالله المستعان.

[م] **وَأَنْ يُسْدِلَ ثَوْبَهُ.**

[ش] أي: يُكره له ذلك لنهيهﷺ عن ذلك كما تقدَّم من حديث أبي هريرة. وفي الباب أيضاً عن أبي جُحيفة: مرَّ النبيُّﷺ برجلٍ سَدَلَ ثوبه في الصلاة، فضمَّه. وفي رواية: فقطعه. وفي رواية: فعطفه؛ رواه الطبراني.

ثم الدال من يسدل تُضَمّ وتُكسر.

[م] **وَهُوَ أَنْ يَضَعَهُ عَلَى كَتِفِهِ ثُمَّ يُرْسِلُ أَطْرَافَهُ.**

[ش] كذا فسَّره في الأصل، لكن بلفظ: طرفيه، والأمر فيه قريب. وذكر الكرخي: إذا لم يكن عليه سراويل.

[م] **وَفِي القَدُورِيِّ: أَنْ يَجْعَلَ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ كَتِفِهِ ثُمَّ يُرْسِلُ أَطْرَافَهُ مِنْ جَانِبِهِ.**

[ش] وعلى هذا مشى كثير من النسخ المعتبرة، منها محيط رضي الدِّين، والهداية، والكافي والخلاصة؛ إلَّا أنَّ المذكور في هذه الثلاثة الأخيرة: أو كتفيه، بصيغة المثنى، وهو أَوْلى.

والفتاوى الخانية، إلا أنه ذكر مكان كتفه: أو عاتقه، وقال: ويُرسل جانبيه أمامه على صدره، والعاتق: ما بين المنكب والعنق، والمنكب: مجمع رأس العضد والكتف.

وفي النهاية، وفي مبسوط شيخ الإسلام: هو أن يضع الرداء أو القباء على كتفيه، ولم يدخل يده في الكمَّيْن.

وَلَوْ صَلَّى فِي قَبَاءٍ أَوْ مِطْرَفٍ أَوْ بَارانِي يَنْبَغِي أَنْ يَدْخُلَ يَدَيْهِ فِي كُمَّيْهِ وَيَشُدُّ القَبَاءَ بِالمِنْطَفَةِ احْتِرَازاً مِنَ السَّدْلِ. وَعَنِ الفَقِيهِ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِذَا صَلَّى مَعَ القَبَاءِ وَهُوَ غَيْرُ مَشْدُودِ الوَسَطِ، فَهُوَ مُسِيءٌ.

وفي شرح الزاهدي: قال أبو سليمان: السَّدل: إرسال الثوب حتى يصيب الأرض. ثم في البدائع: ورُوي عن الأسود وإبراهيم النخعي أنهما قالا: السَّدل يُكره، سواءٌ كان عليه قميص أو لم يكن.

وروى المعلَّى عن أبي يوسف أنه يُكره السدل على القميص وعلى الإزار، وقال: لأنه صنيع أهل الكتاب، فإنْ كان السَّدل بدون السراويل، وكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع. وإن كان مع الإزار، فكراهته لأجل التشبّه بأهل الكتاب. وعن محمَّد مثل ما عن أبي يوسف، ذكره في الخلاصة.

وفي جامع الترمذي: وقد اختلف أهل العلم في السدل في الصَّلاة، فكره بعضهم السدل في الصلاة وقالوا: هكذا تصنع اليهود. وقال بعضهم: إنما كُره السدل إذا لم يكن عليه إلا ثوب واحد، فأمَّا إذا سدل على القميص، فلا بأس، وهو قول محمَّد.

[م] **وَلَوْ صَلَّى فِي قَبَاءٍ أَوْ مِطْرَفٍ أَوْ بَارانِي يَنْبَغِي أَنْ يَدْخُلَ يَدَيْهِ فِي كُمَّيْهِ وَيَشُدُّ القَبَاءَ بِالمِنْطَفَةِ احْتِرَازاً مِنَ السَّدْلِ. وَعَنِ الفَقِيهِ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: إِذَا صَلَّى مَعَ القَبَاءِ وَهُوَ غَيْرُ مَشْدُودِ الوَسَطِ، فَهُوَ مُسِيءٌ.**

[ش] وكان يقول: كان فقيهنا يخاف أن يدخل في الكراهة؛ لأن عامَّة صلاتِنا في الأقبية وهي غير مشدودة الوسط، ذكره صاحب الذخيرة في محيطه. وفي ذخيرته: سوى التعليل الأخير، فإنه ليس فيها. وفي النصاب والخلاصة: المصلِّي إذا كان لابس شُقّةٍ أو فَرْجِيٍّ ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة، والمختار أنه لا يكره، انتهى.

قلت: ولا يعرى هذا النفي في حالة عدم العذر عن نظر، وقد سمعت ما قاله شيخ الإسلام، وهو وإنْ لم يكن الأوجه أنه يُسدل، فالأوجه كون الأَوْلى أن يُدخل يديه في كمَّيْه احترازاً من شبهة السدل، كما أشار إليه المصنف وتحامياً لهيئة الكسائي في ذلك.

ثم القباء بفتح أوَّله ومدِّ آخره: جنسٌ من الثياب ضيّقة من لباس العجم معروف، والجمع: أقبية. والمطرف بكسر الميم وضمها وسكون الطاء المهملة وفتح الراء المهملة، واحد المطارف، وهي أردية من خزٍّ مربَّعة لها أعلام. والباراني، قيل: فارسي. والممطر: وهو ما يُلبس من الأقبية المتخذة من اللبد ونحوه لدفع بلل المطر.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَكُفَّ ثَوْبَهُ، ....

وعلى هذا، فقوله: ينبغي أن يُدخل يديه في كمَّيْه خاص بالقباء والباراني، فإنّ العادة أن المطرف لا يكون له كمان.

والمِنْطقة ـ بكسر الميم ـ اسمٌ لشيءٍ خاص يُشَدُّ به الوسط معروف. وأما ما ذكره عن الفقيه أبي جعفر، والظاهر أنه الهندواني ففيه نظرٌ ظاهر، بعد أن يكون تحت القباء قميص أو غيره مما يستر البدن، بل وقع الخلاف في كراهية شدِّ وسطه إذا كان عليه قميص ونحوه، كما سنذكره عن قريب.

تَنْبِيهٌ:

واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصَّلاة، ذكره في الرواية، ولعلَّ الأوجه عدم الكراهة. وما عن مالك أنه لا يكره السدل إن عنى به في الصلاة، فمدفوع بما تقدَّم من النهي عنه، وإن عنى به خارج الصَّلاة فلا بأس.

ثم الظاهر أن هذا كله إذا لم يكن لعذر ولا للتكبر. فإن كان لعذر من غير تكبر، فالظاهر أنه لا يُكره مطلقاً، ويكون هذا مجمل ما أسند أبو داود في سننه عن ابن جريج، قال: أكثر ما رأيت عطاءً يصلِّي سادلاً. ومجمل ما قدَّمناه عن القائلين بعدم الكراهة على القميص.

وإن كان مع تكبّر أو للتكبير لا غير كُرِهَ مطلقاً، وذكر النووي أن مذهبهم أن السَّدل في الصلاة وغيرها سواء في أنه للخُيلاء حرام ولغيرها مكروه، ولاحقاً في أن الأشبه ما ذكرناه من أنه إذا لم يكن للخيلاء ولا لعذر أنه يكره داخل الصلاة لا خارجها، وأنه وإن تمخض للعذر لم يكره فيهما، والله تعالى أعلم.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَكُفَّ ثَوْبَهُ.

[ش]مِن بين يديه أو مِنْ خلفه عند الانحطاط للسجود ونحو ذلك لما تقدَّم من قولهﷺ: «وأنْ لا أكُفَّ شعراً وَلَا ثوْباً»، ولقولهﷺ أيضاً: «أُمِرْتُ أن لا أكفت الشَّعر والثياب» متفق عليه أيضاً؛ أي: لا أضمَّهما ولا أجمعهما في الصَّلاة.

ثم في المغرب: وعن بعضهم: الائتزار فوق القميص من الكفِّ، انتهى. فعلى هذا يُكره أن يصلَّى مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضاً، وقد صرَّح به في العتّابيَّة معللاً بأنه صنيع أهل الكتاب. لكن في الخلاصة: لا يُكره.

ويدخل أيضاً في كفِّ الثوب تشمير كمَّيْه، لكن الذي في الملتقط والخلاصة وغيرهما، ومشى عليه المصنف فيما سيأتي: أنه لو صلَّى رافعاً كميه إلى المرفق يُكره، انتهى. ففيه إشارة إلى أنه لا

أَوْ يَرْفَعُهُ كَيْلَا يَتَتَرَّبُ.

وَيُكْرَهُ مَا هُوَ مِنْ أَخْلَاقِ الجَبَابِرَةِ.

وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

يُكره إذا كان رافعهما إلى ما دون المرافق، ولا يعزى نفي الكراهة عن هذا مطلقاً من نظرٍ، ربما نذكره عند تعرض المصنّف بخصوص هذه المسألة ومذهب في كل من شدِّ الوسط وتشمير الكمين أنه يُكره إن كان للصلاة إلا إذا كان لأجل شغل ثم حضرته الصَّلاة فصلى وهو على تلك الهيئة، كما تقدَّم مثله في عقص الشعر عنه.

[م] **أَوْ يَرْفَعُهُ كَيْلَا يَتَتَرَّبُ.**

[ش] أي: وكذا يُكره أن يرفع ثوبه في حالة السجود أو الجلوس مخافةَ أن يصيبه التراب إذا لم يرفعه لصدق الكفّ عليه في هذه الصورة أيضاً.

ثم الظاهر أنّ هذا ليس بضرورةٍ، بل في تركه ليصيبه ذلك نوع من الخضوع والتواضع لله، وفي رفعه مخافة ذلك شائنة التكبر والترفّع.

ولهذا ـ والله تعالى أعلم ـ أعقبه المصنّف بقوله:

[م] **وَيُكْرَهُ مَا هُوَ مِنْ أَخْلَاقِ الجَبَابِرَةِ.**

[ش] ولا شكَّ في كراهة ذلك مطلقاً، بل في حُرمته وخصوصاً في الصلاة، وإذا كان تتريب الوجه في السجود مندوباً حيث لا ضرورة كما أشارت إليه السنّة، وذكرنا في الكلام في السجود، فما الظنُّ بالثبوت.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي فِي إِزَارٍ وَاحِدٍ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.**

[ش] وكذا في سراويل واحد إلا من عذر، ثم هذه الكراهة كراهية تحريمية كما يشير إليه قول رضيّ الدين في المحيط في تحليله لأنه ترك أصل الزينة، وأصل الزينة واجبٌ. ألا ترى أن الدخول بإزارٍ واحد مما يُقبح بين الناس، فكيف عند قيامه مقام مناجاة ربِّه؟ انتهى.

ثم هذا إذا صلَّى بالإزار مقتصراً على الائتزار به، أمّا لو كان طويلاً يمكنه التوشح به فتوشح به وصلّى، أو صلَّى في قميصٍ واحد جازت صلاته مِن غير كراهة كما صرَّحوا به، ودلَّت عليه السُّنّة؛ ففي الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ: «لا يصلِّي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء».

....

وعن جابر: أنهﷺ قال له في ثوب له: «فإن كان واسعاً فالتحف به، وإن كان ضيِّقاً فاتَّزِرْ به».

وفي سنن أبي داود، عن عبد الله بن بُريدة، عن أبيه، قال: «نهى رسول اللهﷺ أن يصلِّي في لحاف لا يتوشَّح به، والآخر أن يُصَلِّيَ في سَراويلَ، وليس عليك رداء».

وفي الصحيحين وغيرهما عن عمر بن أبي سلمة، أنه رأى النبيّﷺ يصلِّي في ثوبٍ واحد في بيت أُمّ سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقيه. وفي لفظ: مشتملاً به واضعاً طرفيه على عاتقيه. وفي لفظ: مخالفاً بين طرفيه. وفي شرح صحيح مسلم للنووي، وفي حديث جابر: متوشحاً به. المشتمل والمتوشح والمخالف بين طرفه معناها واحد هنا.

قال ابن السكِّيت: التوشيح أن يأخذ طرف الثوب الذي ألقاه على منكبه الأيمن من تحت يده، ويأخذ طرفه الذي ألقاه على الأيسر من تحت يده اليمنى، ثم يعقدهما على صدره. ومثله عن الأخفش، لكن من غير ذكر عقدهما على صدره.

وفي سنن أبي داود، عن ابن عمر قال: قال رسولُ اللهﷺ: «إذا كانَ لأحدكم ثوبان فليُصلِّ فيهما، فإنْ لم يكن إلَّا ثوبٌ فليتَّزر به ولا يَشْتَمل اشتمالَ اليهود»، انتهى. واشتمال اليهود هُو اشتمال الصماء، وهو إدارة الثوب على الجسد بغير إخراج اليد. قيل: وسُمِّي بذلك لاشتماله على الأعضاء حتى لا يجد منفذاً كالصخرة الصماء.

وقال أبو حاتم: اشتمال الصماء المنهيّ عنه هو أن يضع أطراف إزاره على رأسه وعاتقه، ثم يرسل بأحدِ الطرفين فيضعه على عاتقه، ويسبِل باقيه.

ثم في الخصائل للشيخ نجم الدِّين النسفي: قلت لشيخ الإسلام أنَّ محمداً يقول في الكتاب: لا بأس بأن يصلِّي في ثوبٍ واحد متوشحاً به! قال: مُراد محمد أن يكون الثوب طويلاً يتوشح به، فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه، وعلى كلِّ موضعٍ من يديه. أما ما ليس فيه تنصيص على أعر الرأس والمنكبين، وقد رُوي أن أصحاب رسول اللهﷺ كانوا يكرهون إعراء المناكب في الصَّلاة، كذا في فصل ما يُكره أن يفعله المصلِّي في صلاته من الذخيرة.

وقُدِّم تفسير التوشيح بهذا أيضاً من غير عزوٍ إلى شيخ الإسلام في صدر كتاب الصَّلاة منها أيضاً، حيث قال: وتفسير التوشيح أن يفعل بالثوب كما يفعل القصار في المقصرة إذا لفّ الكرباس على نفسه. ومشى عليه في الخلاصة أيضاً.

والعبد الضعيف غفر الله تعالى له يقول: إنه لا شكَّ في أنه ليس فيما ذكره محمَّد تنصيص على إعراء الرأس والمنكبين، وهو ظاهر؛ لكن هل فيه تنصيص على ستر الرأس والمنكبين بالثوب

....

المذكور؟ فالذي يظهر أن فيه تنصيصاً على ستر المنكبين به دون الرأس إذا كان التوشح مفسراً بما تقدَّم عن ابن السِّكِّيت والأخفش. وعلى ستر المنكبين والرأس به إن كان التوشح مفسَّراً بما في الذخيرة، إلا أنه لو قيل: مراد محمَّد التوشح بالمعنى الذي ذكره ابن السكِّيت بناءً على أن المراد بالتوشيح بالثوب الواحد بالنسبة إلى ما يلابس البدن دون الرأس مستوراً بقلنسوة أو غيرها على ما هو العادة الغالبة فيه لكان أحس، ولا يحتاج إلى تفسيره بما في الذخيرة. ثم يحتاج ما في الذخيرة إلى أن يقيَّد بكون المراد منه أن يكون على وجه يتأتى له معه القيام بسنّة وضع اليد، وإلا لكان لُبْسَةُ الصماء المنهيُّ عنها كما تقدَّم.

وكان الحامل على تفسير التوشح بما في الذخيرة ظنّ أنه يلزم من عدم تفسيره بذلك جواز الصَّلاة مكشوف الرأس من غير كراهة، وليس ذلك بلازم البتّة لما ذكرنا، والله أعلم.

قال ﷺ في حديث أبي هريرة السالف: «ليس على عاتقه منه شيء»، ولم يقل: ولا على رأسه منه شيء أيضاً، فتأمَّله.

هذا وكون ستر المنكبين في الصَّلاة مطلوباً فيها لا شكَّ فيه، وإنما الكلام في وجوبه، فالجمهور منهم أصحابنا ومالك والشافعي على استحبابه، وأن تركه مكروه كراهة تنزيه حيث لا ضرورة لحديث جابر الماضي وغيره.

وقال أحمد: وبعض أهل السلف يجب، حتى إنه لا تصح صلاته إذا قدر على شيءٍ يجعله على عاتقه، إلا بوضعه عليه لظاهر حديث أبي هريرة السالف أيضاً.

وعن أحمد في روايةٍ: أنه تصح صلاته إذا تركه مع القدرة عليه، ولكن يأثم بتركه؛ كذا ذكره النووي في شرح صحيح مسلم.

ونقل ابن هبيرة في الإفصاح عن أحمد: أنه أوجب ستر المنكبين في الفرض، وأنّ في النفل عنه روايتين. ثم هذا كله إذا كان الثوب صفيقاً لا يصف ما تحته، فإن كان رقيقاً لا تجوز صلاته به، لأنه مكشوف العورة معنى.

ثم في البدائع: وروى الحسن عن أبي حنيفة أنَّ الصلاة في إزارٍ واحد فعل أهل الجفاء، وفي ثوبٍ متوشحاً به أبعد من الجفاء ورِدءاً من أخلاق الكرام. وفي الذَّخيرة: وفي قميص وإزار أخلاق الناس وتجملهم.

ولا يخفى أن محلَّ الكلّ حالة السِّعة، والله تعالى أعلم.

وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي حَاسِراً رَأْسَهُ تَكَاسُلاً، وَلَا بَأْسَ إِذَا فَعَلَهُ تَذَلُّلاً وَخُشُوعاً.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي حَاسِراً رَأْسَهُ تَكَاسُلاً، وَلَا بَأْسَ إِذَا فَعَلَهُ تَذَلُّلاً وَخُشُوعاً.

[ش] أي: ويُكره أن يصلِّي مكشوف الرأس مع قدرته على تغطيته كسلاً منه في ذلك، وأصل الكسل ترك العمل لعدَم الإرادة، فإنْ كان لعَدَمِ القدرة فهو العجز. وفي الذخيرة وغيرها: أو تهاوناً بالصلاة.

ووجه الكراهة ظاهر، ولا بأس إذا صلَّى مكشوف الرأس خشوعاً وخضوعاً لله تعالى. وفي الذخيرة: بل هو حَسَن. وهكذا عن الشيخ الإمام أبي الحسن السعدي، انتهى.

قلت: ووجهه أن هذا حينئذ فعل ملائم للصَّلاة؛ لأنها تخشُّع وتخضُّع وتمسْكن كما رواه مرفوعاً غير واحد منهم أبو عيسى الترمذي في جامعه، إلا أن في الملتقط: ولو حسر رأسه تضرعاً يُكره، انتهى.

ورجح بأن الخشوع خشوع القلب، مع أن في هذا ترك تعظيم الصلاة وكل شيء لا يلائم أعمال الصلاة وأفعال المصلين يكره.

وأقول: اعلم أنَّ في الخشوع من أفعال القلب وأفعال الجوارح؛ كالسكون أو هو مجموع الأمرين. هذه الأقوال الثلاثة، قيل: والثالث أوْلى.

قلت: وربما يشهد له ظاهر ما عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: الخشوع في القلب، وإن تُلين كتفك للمرء المسلم وأن لا تلتفت في صلاتك، رواه الحاكم في مستدركه وصحَّحه، وأقرَّه الذهبي عليه.

ولكن لا يبعد أن يقال: الأشبه كونه من أفعال القلوب، وهو قيام القلب بين يدي الربّ تبارك وتعالى بالخضوع والذلّة له، والجمعية عليه. وقد حكى إجماع العارفين على ذلك، وأن من لوازمه ظهور الذلّ والانخفاض، وغضّ الطرف، وخفض الصوت، وسكون الأطراف؛ فلا جرم أنه قد يُنسب إليها وجوداً وعدماً تبعاً لتحقق هذا المعنى فيها وجوداً وعدماً كما يُنسب إلى القلب كذلك عند تحقق ذلك المعنى فيها له كذلك.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ﴾ [طه: 108]، وقوله ﷺ: «لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه» لما رأى أن رجلاً يعبث بلحيته في الصَّلاة، كما رواه أبو عبد الله الحكيم الترمذي في نوادر الأصول.

وعطف لين الكتف عليه للمسلم وعدم الالتفات في الصَّلاة في أثر عليٍّ المذكور على قوله: في القلب، مِن باب عطف لازم الشيء عليه؛ لا مِن باب عطف بعض أجزاء الشيء على بعضها الآخر.

وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي فِي ثِيَابِ البِذْلَةِ وَالمِهْنَةِ، وَالمُسْتَحَبُّ أَنْ يُصَلِّي فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ: قَمِيصٍ وَإِزَارٍ وَعِمَامَةٍ، ....

ثم إذا عُرف هذا، فلا يبعد القول بحسن كشفه مصلياً إذا كان لا يضرّه ذلك، وكان ناشئاً عن تحقيق الخشوع بالقلب ومقصوداً به الذلّ والانكسار بين يدي الملك العظيم الجبار.

وحينئذٍ يظهر من هذا وممَّا قدمناه من أن الصلاة تخشُّع وتخضّع وتمسكن تسلّط المنع على أن هذا لا يلائم الصّلاة، وأنه ليس فيه تعظيمها. ويظهر أن عطف الخشوع على التذلّل إما عطفٌ تفسيريّ أو عطف الشيء على لازمه.

هذا ونصَّ في الفتاوى الخانية على أنه لو صلَّى مكشوف الرأس لعذرٍ لا يُكره، وإن كان لغير عذر ففيه التفصيل في الكتاب، وهو حسن.

ثم عن بعض المشايخ: أنه إذا صلَّى مكشوف الرأس لأجل الحرارة والتخفيف يُكره، فلم يجعل الحرارة عذراً، وليس ببعيد، فليُتنبه له.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يُصَلِّي فِي ثِيَابِ البِذْلَةِ وَالمِهْنَةِ.**

[ش] أي: يُكره أن يصلِّي بثياب الخدمة والابتذال، واحتجَّ له في الذَّخيرة بأنه رُوي أنَّ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأى رجلاً فعل ذلك، فقال: أرأيت لو كنتُ أرسلتك إلى بعض الناس أكنتَ تمرُّ في ثيابك هذه؟ فقال: لا، فقال عمرُ: الله أحقُّ أن يُتزيَّن له، انتهى.

قلت: وقد أخرج البيهقي، وابن المنذر مِنْ طريق جيِّد باعتراف ابن القطان في كتاب الوهم والإيهام عنه ﷺ: «إذا صلَّى أحدكم فليلبس ثوبيه، فإنَّ اللهَ أحقّ من تُزُيِّنَ له».

والبِذْلة، بكسر الباء الموحدة وسكون الدال المعجمة. والمهنة بفتح الميم وكسرها مع سكون الهاء. وأنكر الأصمعيُّ الكسر شيء واحد، وهو ما قدَّمناه، فعطف المهنة عليها عطف تفسيريّ، وإن كان بأو كما في بعض النسخ بناء على أن أو تأتي أيضاً لعطف الشيء على مراده كما ذهب إليه ابن مالك، وذكر منه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا﴾ [النساء: 112].

[م] **وَالمُسْتَحَبُّ أَنْ يُصَلِّي فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ: قَمِيصٍ وَإِزَارٍ وَعِمَامَةٍ.**

[ش] كذا في غير موضع، منه محيط رضيّ الدين والخلاصة؛ لأن ستر العورة وأخْذ الزينة وتمام الزينة يحصل بهذا. وفي التحفة والبدائع: وأمّا المستحبُّ فهو أن يصلي في ثلاثة أثواب: قميص وإزار وعمامة، كذا ذكره الفقيه أبو جعفر الهندواني في غريب الرواية عن أصحابنا، ومشى عليه في الحاوي القدسي.

وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أَنَّهُ كَانَ يَلْبِسُ أَحْسَنَ ثِيَابهُ لِلصَّلَاةِ.

وَالمَرْأَةُ تُصَلِّي في قَمِيصٍ وَخِمَارٍ وَمِقْنَعَةٍ وَإِزَارٍ.

وقال محمَّد: إن المستحبَّ للرجل أن يصلِّي في ثوبين: إزارٍ ورداء؛ لأن به يحصل ستر العورة والزينة جميعاً.

قلت: وهو موافق لما قدَّمناه عن أبي حنيفة من أنه أخلاق الكرام. ثم يمكن أن يكون المراد بالنسبة إلى ما عدا الرأس للعلم باستحباب ستره بعمامة ونحوها وجريان العادة غالباً بذلك كما قدَّمنا مثله في التوشيح، وجوَّزنا أن يكون هو الحامل لاقتصار حديث الصلاة في الثوب الواحد على قوله: «ليس على عاتقه فيه شيء»، ويجوز أن يكون هو أيضاً الحامل على عدم التعرّض لستر الرأس فيما أخرج ابنُ حبَّان عن ابن عُمرَ، عَنِ النبيِّ ﷺ، قال: «إذا صلَّى أحدكم، فليتَّزر وليرتدي»؛ أي: يشدّ الإزار في وسطه، والرِّداء على ظهره، فلا يكون هذا مخالفاً لما في الكتاب.

[م] **وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أَنَّهُ كَانَ يَلْبِسُ أَحْسَنَ ثِيَابهُ لِلصَّلَاةِ.**

[ش] ووجهه إنْ صحَّ عنه ظاهر مما قدَّمناه آنفاً، ويتأكد ذلك في الجمعة والعيدين؛ لقوله ﷺ: «مَنِ اغْتسلَ يَوْمَ الجُمُعة ولَبِسَ أحسن ثيابه، ومسَّ مِن طيبٍ إنْ كان عنده، ثم أتى إلى الجمعة فلم يتخطَ أعناق النَّاس ثم صلَّى ما كُتِبَ له، ثم أنْصَتَ إذا خرج إمامَه حتى يفرغ من صلاته؛ كانت كفّارة لما بينهما وبين جمعته التي قبلها». ويقول أبو هريرة: وزيادة ثلاثة أيام، إنَّ الحسنة بعشر أمثالها، رواه أبو داود من حديثه، وحديث أبي سعيدٍ وابن حبَّان في صحيحه، والحاكم في مُستدركه، وقال: صحيح على شرط مسلم.

ورُوي أيضاً عن محمَّد بن يحيى بن حبّان، أنَّ رسولَ ﷺ قال: «ما على أحدِكم إن وجد ـ أو ـ ما على أحدكم إنْ وجدتم أن يتخذ ثوبين ليومِ الجمعة سوى ثوبي مهنته».

وروى الحاكم في مستدركه عن إسحاق بن برزج عن زيد بن الحسن، عن أبيه، قال: أَمَرَنا رسول الله ﷺ في العيدين أن نلبس أجودَ ما نجد، ثم ساق باقيه، وقال: لولا جهالة إسحاق هذا لحَكَمْتُ للحديث بالصحَّة، انتهى. وتعقب بأنه ليس بمجهول، فقد ضعَّفه الأزدي، ووثَّقه ابن حبان.

[م] **وَالمَرْأَةُ تُصَلِّي في قَمِيصٍ وَخِمَارٍ وَمِقْنَعَةٍ وَإِزَارٍ.**

[ش] كذا في بعض النُّسَخ، ومعلومٌ أن المِقنعة هي الخمار، وهو الثوب الذي تغطي المرأة به رأسها. قيل: وعنقها، فعَطْف المقنعة على الخمار عطفٌ تفسيريٌّ، وكان الأَوْلى حذف أحدهما على أنه قد وقع في بعض النسخ الاقتصار على ذكر الخمار كما هو كذلك في غير موضع؛ منه التحفة، ومحيط رضيّ الدين، والحاوي القدسي والبدائع، وهذا لفظها:

وَيُكْرَهُ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ أَوْ يُنْكِسُهُ فِي الرُّكُوعِ، وَأَنْ يَعْبَثَ بِثَوْبِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ جَسَدِهِ، ......

وأمّا المرأة، فالمستحبُّ لها ثلاثة أثواب في الروايات كلها: دِرْعٌ، وإزار، وخمار، وإنْ صلَّت في ثوبٍ واحد متوشحة به يُجزئها إذا سترت به رأسها وسائرُ جسدها، سوى الوجهين والكفين. وإن كان شيءُ مما سوى الوجه والكفين منها مكشوفاً، فإن كان قليلاً جاز، وإن كان كثيراً لا يجوز. وقد قدَّمنا الفاصل بينهما في ستر العورة، وهذا إذا كانت حرّة. فإن كانت أَمَةً وصلَّت مكشوفة الرأس جاز، لأن رأسها ليس بعورة كما تقدَّم أيضاً.

والدِّرع ـ بالدال المهملة ـ القميص.

ثم يتلخَّص أن المستحبَّ من اللبس في حالة السعة للرجل إزار ورداء وعمامة أو نحوها، أو قميص وإزار وعمامة أو نحوها. وللمرأة قميصٌ وإزار وخمار، وأن الجائز منه من غير كراهة للرجل التوشح بالثوب الواحد مع تغطية الرأس ببعضه، إن لم يكن مستوراً بعمامةٍ ونحوها، وللمرأة التلفّف بثوبٍ واحد يستر سائر جسدها ورأسها سوى الوجه والكفين على وجه لا تكون لبسه صماء، وأن المكروه في حق الكلّ لبسة الصماء وما فيه كشفٌ للقليل من العورة والاقتصار على إزارٍ وسراويل في حق الرجل.

ثم لا يخفى أن ليس المراد انحصار المستحب فيما ذكرناه،بل هو أقلّ ما يصدق عليه أنه مستحبّ؛ إذ لو وقع في بعض زيادة على ذلك لا يكون تاركاً للمستحبّ، ولا سيما عند الحاجة إلى ذلك لدَفْع بردٍ أو غيره، فتنبَّه له.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ أَوْ يُنْكِسُهُ فِي الرُّكُوعِ.

[ش]لما قدَّمناه في شرح قوله: ولا يرفع رأسه ولا يُنكسه، فراجعه.

[م] وَأَنْ يَعْبَثَ بِثَوْبِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ جَسَدِهِ.

[ش] فقد أخرج القضاعي في مسند الشهاب مرسلاً عن يحيى بن أبي كثير، عن النبيِّ ﷺ: «إنَّ اللهَ كَرِه لكم ثلاثاً: العبث في الصلاة، والرَّفث في الصيام، والضحك في المقابر»، وفيه أيضاً ترك للوضع المسنون ومنافاةً لخشوع الجوارح، ويدلُّ على عدم خشوع القلب كما نطق به الحديث الذي رويناه من قريب.

ثمَّ الفرق بين العبث والسَّفه على ما ذكره بدر الدِّين الكردري: أنَّ السَّفه ما لا غرض فيه أصلاً، والعبث فعل فيه غرض لكنه ليس بشرعي، وعبارة غيره: العبث ما ليس فيه غرضٌ صحيح لفاعله.

ثم في الخلاصة والنهاية: وحاصله أن كل عمل مفيد للمصلِّي فلا بأس بفعله؛ كسَلْت العرق عن جبينه، ونفض ثوبه من التراب. وما ليس بمفيد يُكره للمصلِّي الاشتغال به.

وَأَنْ يُفَرْقِعَ أَصَابِعَهُ، ....

قلت: لكن إذا كان يُكره رفع الثوب كيلا يتترب كما تقدَّم، وأنه قد وقع الخلاف في أنه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة كما سنذكره عند تعرض المصنف له، وأنه قد وقع الندب إلى تتريب الوجه في السجود فضلاً عن الثوب، فكون نفض الثوب من التراب عملاً مفيداً، وأنه لا بأس به مطلقاً، فيه نظرٌ ظاهر. وأمّا أنه لا بأس بسلت العرق في الصلاة، فهو قول بعض المشايخ. وقال بعضهم: يُكره، وعليه مشى المصنف فيما سيأتي وسنذكر ما يظهر لنا فيه ثمّة إن شاء الله تعالى.

ثم ثبوت الكراهة للعبث في الصَّلاة جاز على إطلاقه، فيشمل سائر جريانه لأنه من فرقعة الأصابع وأخواتها، إلا أنه أفردها بالذكر اهتماماً بها لورود سمعي بخصوصها أو لدفع أستاه أنها ليست من العبث، فعطفها عليه من باب عطف الخاص على العام لاهتمام بها لأحد هذين الوجهين أو لكليهما، فتنبَّه له.

[م] وَأَنْ يُفَرْقِعَ أَصَابِعَهُ.

[ش] أي: ويُكره أن يغمز أصابعه ويمدّها حتى تصوت في الصلاة، فروى أحمد، والدارقطني، والطبراني عن سهل بن معاذ، عن أبيه رفعه: «الضحّاك في الصلاة، والمُلتفت، والمُفرقع أصابعه بمنزلةٍ واحدةٍ».

قلت: والمراد ـ والله تعالى أعلم ـ أنها متساوية في القبح والمعصية ونحو ذلك ممَّا هذه الأشياء فيه سواء، لا في كل شيءٍ، فإنَّ الضحك مبطل للصَّلاة كما تقدَّم في الكلام عن القهقهة. ومن الالتفات ما هو مُبطلٌ لها أيضاً كما تقدَّم وسيأتي، وليست الفرقعة كذلك، وإنما هي مكروهة فيها بإجماع أهل العلم كما نقله في الدِّراية، ويتعين أيضاً أن لا يكون الملتفت التفاتاً مباحاً مراداً من الملتفت المذكور؛ لأن سياق الحديث لذمِّ هذه الأفعال، فلا يكون المباح مراداً منها.

وأيضاً أخرج ابن ماجه عن عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «لا تقعقع أصابعك وأنت في الصلاة» إلَّا أن في إسناده الحارث بن عبد الله الأعور، في حديثه ضعف.

ثم يظهر أن الأشبه أنَّ كراهتها تحريمية.

تَنْبِيهٌ:

وهل يُكره خارجَ الصلاة؟ ففي النوازل: يكره، ونقلها شيخ الإسلام عن كثيرٍ من الناس لأنها تلقين الشيطان، قال ﷺ: «التثاؤب من الشيطان، والتمدُّد من الشيطان، والفرقعة من الشيطان» انتهى.

قلت: والظاهر أن المراد أنها تُكره كراهة تنزيه، حيث لا تكون لغرضٍ صحيح. أمّا إذا كانت

وَأَنْ يُشَبِّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، ....

لغرضٍ صحيح، ولو لإراحة الأصابع والمفاصل، فلا يُكره. وهذا إذا لم يكن ساعياً إلى الصَّلاة، ولا مُنتظراً لها؛ لما في شرح القدُّوري للزاهدي أنه روى أنهﷺ نهى أن يفرقع الرجل أصابعه وهو جالسٌ في المسجد ينتظر الصلاة. وفي رواية: وهو يمشي إلى الصَّلاة، انتهى. وقياساً على التشكيك كما نذكره على الأثر من هذا، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَنْ يُشَبِّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ.**

[ش]أي: ويُكره أن يدخل أصابع إحدى يديه بين أصابع الأخرى في الصلاة؛ لما عن كعب بن عُجْرة أنَّ رسولَ اللهِﷺ رأى رجلاً قد شَبَّكَ أصابعه في الصَّلاة، ففرج رسول اللهﷺ بين أصابعه، رواه ابن ماجه. وعنه: أنَّ رسولَ اللهﷺ قال: «إذا توضَّأَ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامداً إلى المسجد، فلا يشبكنَّ بين يديه، فإنَّه في صلاة» رواه غير واحد، منهم أحمد، والترمذي، وأبو داود بإسنادٍ جيّد واللفظ له.

وعن إسمعيل بن أُمية، قال: سألت نافعاً عن الرجل يصلي وهو مشبك يديه؟ قال: قال ابن عمر: تلك صلاة المغضوب عليهم. رواه أبو داود أيضاً. ونقل في الدِّراية إجماع أهل العلم على كراهته فيها.

ثم يظهر أن الأشبه أنّ هذه الكراهة تحريميّةٌ أيضاً.

تَنْبِيهٌ:

وهل يُكره خارج الصَّلاة؟ لم أقف لمشايخنا فيه على شيءٍ، والظاهر أنه إن كان في غير محل النصِّ على النهي منه، وهو السعي إلى الصَّلاة، وفي غير ما هُو ملحقٌ به من جلوسه في المسجد منتظراً لها لمساواته إيّاه في العلّة المذكورة، فقد قال أيضاًﷺ: «لا يزال أحدكم في صلاة ما دامت الصلاة تحبسه؛ لا يمنعه أن ينقلب إلى أهله إلَّا الصّلاة» أخرجه البخاري ومسلم.

وكان لا على سبيل العبث، بل لغرضٍ صحيح. ولو لإراحة الأصابع لا يُكره، فقد صحَّ عنهﷺ أنه قال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً» وشبك أصابعه.

وأنهﷺ صلَّى إحدى صلاتي العشاء ركعتين، ثم سلَّم وقام إلى خشبة معروضة في المسجد، فاتّكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليُسرى وشبك بين أصابعه.

فالأوَّل لإفادة تمثيل المعنى الذي هو تعاضد المؤمنين وتناصرهم بهذه الصورة الحسِّية لزيادة التبيين.

وَأَنْ يَجْعَلَ يَدَيْهِ عَلَى خَاصِرَتِهِ، ....

والثاني محمول على إراحة الأصابع كما هُو معتاد فعله لذلك كثيراً، ولعلَّ هذا أيضاً مجمل ما نقله ابن بطال عن مالك، أنه قال: إنهم يُنكرون التشبيك في المسجد، وما به بأس. وإنما يُكره في الصلاة، انتهى.

إلّا أنك قد سمعت إلحاق الشارع حالةَ السعي إلى الصلاة بالصلاة في هذا، وألحقنا انتظاره لها بها فيه أيضاً بجعله المنتظر للصلاة في صلاة ما دامت تحبسه، فيبقى فيما وراء هذه الأحوال، حيث لا يكون عبثاً على الإباحة من غير كراهة وإن كان على سبيل العبث يُكره تنزيهاً، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَنْ يَجْعَلَ يَدَيْهِ عَلَى خَاصِرَتِهِ.**

[ش] والأَوْلى: وأن يجعل يده على خاصرته، وهي معروفة، وإنما كان هذا مكروهاً لما في سنن أبي داود عن زياد بن صبيح الحنفي، قال: صلَّيْت إلى جنب ابن عمر، فوضعت يدي على خاصرتي، فلما صلَّى قال: هذا الصلب في الصلاة. وكان رسول الله ﷺ ينهى عنه، وأخرجه النسائي أيضاً، وذكره ابن السَّكن في سننه الصحاح.

وهذا مع ما في رواية البخاري عن أبي هريرة أنه ﷺ نهى عن الخصر في الصلاة مما يرجح تفسير ابن سيرين الاختصار فيما ثبت في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ؛ أنه نهى أن يصلِّي الرجل مخنصراً بهذا، كما ذكره عنه ابن أبي شيبة، ووافقه عليه الجمهور من أهل اللغة والحديث والفقه، ونصَّ النووي على أنه الصحيح.

ثم في حكمة النهي عنه، أقوال:

أحدها: أنه في الصلاة راحة أهل النار، كما رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما عنه ﷺ، ثم قال ابن حبان: يعني فِعل اليهود والنصارى.

قلت: ويؤيّد كون المراد اليهود ما في صحيح البخاري عن عائشة، أنها كانت تكره أن يجعل الرجل يده على خاصرته، وتقول: إنّ اليهودَ تفعله.

ثانيها: أنه فعل المتكبِّرين، ولا يليق بالصلاة.

ثالثها: أنه فعل الشيطان، حتى قيل: إنّ إبليس أُهبط من الجنّة لذلك.

فلا جرم أنَّ في المبسوط: ويُكره التخصُّر خارج الصلاة أيضاً، ثم قد ظهر من هذه الجملة أيضاً مرجوحية تفسير الاختصار بأن يتوكّأ في الصلاة على عصاً، كما حكاه الهرويّ وغيره بأن

وَأَنْ يَقْلِبَ الحَصَى إِلَا أَنْ لَا يُمْكِنُهُ مِنَ السُّجُودِ فَيُسَوِّيهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، وَفِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ: يُسَوِّيهِ مَرَّةً.

يختصر السورة فيقرأ من أوّلها آية أو آيتين، وبأن يختصرها فيقرأ آخرها، وبأن يحذف الآيات التي فيها السجدة، وبأن يختصر صلاته فلا يُتِمَّ حدودها، وإن كان هذا الأخير منهياً عنه مطلقاً، والثلاثة التي قبله خلاف الأولى في الجملة، والأوّل منهيٌّ عنه في الفرض عند عدم الضرورة لا مطلقاً، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى عند تعرض المصنّف له، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَنْ يَقْلِبَ الحَصَى إِلَا أَنْ لَا يُمْكِنُهُ مِنَ السُّجُودِ فَيُسَوِّيهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، وَفِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ: يُسَوِّيهِ مَرَّةً.**

[ش] فإنّه حينئذٍ لا يُكره، فإنّ فيه غرضاً صحيحاً شرعياً لفاعله، وهو تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعاً.

وإذا كان هذا بحيث يحصل بالمرَّةِ الواحدة تقع الثانية عبثاً، والعبث مكروه ولا سيما في الصلاة، فيُكره تقليبه مرة ثانية.

وهذا يفيد أنه لا يكون ترك التقليب مرَّةً واحدةً لهذا الغرض أوْلى، وهو ظاهر الهداية والكافي أيضاً. لكن الذي في البدائع: ولا يقلب الحصى، إلا أن يسوِّيه مرة واحدة لسجوده؛ لِما رُوي عن أبي ذرٍّ أنه قال: سألت خليلي عن كل شيء حتى سألته عن تسوية الحصى في الصلاة؟ فقال: «يا أبا ذرّ! مرَّة أو ذرْ». ورُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «لأن يُمسك أحدكم عن الحصى خيرٌ له من مائة ناقة سود الحدق»، إلا أنه رخَّص مرة واحدة إذا كانت الحصى لا تمكِّنه من السجود لحاجته إلى السجود المسنون، وهو وضع الجبهة والأنف وتركه أوْلى لما روينا، لأنه أقرب إلى الخشوع، انتهى. وعليه مشى في الخلاصة، فقال: وتركه أحبُّ إليَّ.

ولقائلٍ أن يقول: إنَّ هذا أشبه للحديثين المذكورين، ولا يضرّ كوْن لفظ الأوّل عن أبي ذرٍ: سألت النبيّ ﷺ عن كل شيءٍ حتى سألته عن مسح الحصى؟ فقال: «واحدة أو دَعْ» كما رواه أحمد، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبة. وهكذا أيضاً أخرجه أحمد، وابن أبي شيبة عن حذيفة. ولا كوْن اللفظ الثاني عن جابر: سألت رسول الله ﷺ عن مسح الحصى، فقال: «واحدة، ولأن تُمسك عنها خيرٌ لك من مائةٍ ناقة كلها سود الحدق». وكذا لِما في الصحيحين، وسنن أبي داود، وابن ماجه، وجامع الترمذي عن مُعَيْقيب: أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لا تمسح الحصى وأنت تصلِّي، فإنْ كنت لا بُدَّ فاعلاً فواحدة» زاد أبو داود: تسوية الحصى؛ أي: لا تفعل، وإنْ فعلتَ فافعل واحدة لتسوية الحصى في موضع السجود ولا تَزِدْ.

وَأَنْ يَتَرَبَّعَ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ، ....

وبهذه الزيادة مع حديث جابر يندفع ما لو قيل: لِمَ لا يكون الأشبه كَوْن ترك التقليب مرَّة واحدة لهذا الغرض ليس بأوْلى، وتُحمل هذه الأحاديث على المسح من الغبار ونحوه جمعاً بينها وبين الأحاديث المقتضية لتحصيل السجود على الوجه المسنون.

ووجه الاندفاع أنه قد ظهر مِنْ هذه الزيادة إنما وقع الإذن فيه من المسح رخصة إنما هُو المسح لأجل تسوية موضع السجود ليقع السجود على الوجه الأكمل، وقد أفاد حديث جابر أن ترك ذلك خيرٌ من حصول مائة ناقة كلها سود الحُدُق للماسح ليتلخص من جملة الأحاديث أنه وقعت الرخصة لجواز المسح مرَّة واحدة لهذا الغرض ونحوه، مع التنبيه على أن الأفضل والأَوْلى هو العزيمة التي هي الترك، فتنبَّه له.

وأيضاً إذا كان الحكم فيما تردَّد بين السُّنّة والبدعة الترك كان الحكم هنا بترك المسح أوْلى؛ لأن فِعل المسح ليس هو المسنون، بل هو وسيلة إلى تحصيله مع أنه قد كان يمكنه ذلك قبل الشروع في الصلاة فتأمَّل، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَتَرَبَّعَ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

[ش]أي:ويُكره تنزيهاً أن يجلس في الصلاة متربّعاً من غير عذر لِما فيه من ترك سُنَّة القعود فيها من غير عذر بخلاف ما إذا كان عذر حيث لا يكون مكروهاً؛ لأن مواضع الضرورة مُستثناة من قواعد الشرع.

وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عبد الله أنه كان يرى عبد الله بن عمر يتربَّع في الصلاة إذا جلس، ففعلته وأنا يومئذٍ حديثُ السنِّ، فنهاني عبد الله بن عمر، وقال: إنما سُنّة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتُثني اليسرى، فقلت: إنك تفعل ذلك؟ فقال: إنَّ رجليَّ لا تحملاني.

فإن قلت: فما يقال فيما تقدَّم عن النسائي، والدارقطني، وصحيح ابن حبان، عنه عائشة قالت: رأيتُ النبيَّ ﷺ يصلِّي متربعاً.

قلت: واقعةُ حالٍ مع احتمال أنه كان لعذر أو تعليماً للجواز.

تَنْبِيهٌ:

وما قيل في تعليل كراهة التربُّع في الصلاة عند عدم العذر من أنه جلوس الجبابرة، حتى إنه يُكره خارج الصلاة أيضاً لهذا المعنى ليس بصحيح لهذا الحديث، وحديث جابر في صحيح مسلم وغيره كما تقدَّم في شرح قوله: وإن شاء استقبل الناس بوجهه. فلا جرم أنَّ في الكافي: وما قيل التربّع جلوس الجبابرة، فلهذا كره ضعيف لأنه ﷺ كان يتربَّع في جلوسه في بعض أحواله،

وَأَنْ يُغْمِضَ عَيْنَيْهِ، وَأَنْ يَلْتَفِتَ يَمِيناً وَشِمَالاً، ....

وعامّةجلوس عمر في مسجد رسول الله ﷺ كان متربّعاً، ثم الجلوس متربعاً معروف، وإنما سُمِّي بالتربع لأن صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسّه كما يربّع الشيء إذا جعل أربعاً، والأربع هنا الساقان والفخذان ربعهما، بمعنى أدخل بعضها تحت بعض.

[م] وَأَنْ يُغْمِضَ عَيْنَيْهِ.

[ش] لِما عن ابن عباس، عن النبيِّ ﷺ: «إذا قام أحدكم في الصلاة فلا يُغْمِض عينيه»، رواه ابن عدي إلا أنّ في سنده من ضُعْف. وقال البيهقي: وقد روينا عن مجاهد وقتادة كراهته. وفي البدائع: ولأن السنَّة أن يرمي بصره إلى موضع سجوده. وفي التغميض ترك هذه السنّة؛ لأن كل عضو وطرف ذو حظٍّ من هذه العبادة، فكذا العين، انتهى.

وقد قال غيرُ واحدٍ من علماء الطريق ـ نفعنا الله تعالى بعلمهم ـ بفتح عينيه في السجود لأنهما يسجدان. وأمَّا ما في بعض نسخ المتن لأنه تشبُّه باليهود، فالله تعالى أعلم به.

ثم الظاهر أن هذا حيث لا ضرورة في غمضهما، ولا مصلحة فيه تربوا على ما في فتحهما. أما إذا كان ثمَّ ضرورة من وجعٍ فيها ونحوه، أو خوف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخاطر، فلا يُكره غمضهما بسبب ذلك، بل قال بعض العلماء على التقدير الثاني: أن يغمض عينيه،وليس ببعيد. ثم الظاهر أيضاً أنه حيث يكون مكروهاً تكون كراهته تنزيهية، بمعنى أنه خلاف الأَوْلى، وحينئذٍ لا يبعد أن يقال بناء عليه: إنه لا يخالفه ما عن مالك أنه لا بأس أن يُغمض عينيه بناءً على أن المشهور استعمال هذا اللفظ فيما خلافه أوْلى، وإلَّا فالوجه ظاهرٌ للقول بالكراهة على الوجه الذي ذكرنا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَلْتَفِتَ يَمِيناً وَشِمَالاً.

[ش] فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الالتفات في الصلاة، فقال: «هو اخْتلاسٌ يختلسه الشيطان من صلاة العبد» رواهُ أحمد، والبخاري، وأبو داود وغيرهم. وفي الباب أحاديث أُخر، وبكراهته قال عامَّة العلماء إذا لم يحوِّل صدره عن القبلة ولم يكن لعذر أيضاً، فإنْ حوَّل صدره عن القبلة أيضاً فقد أسلفنا في مباحث استقبال القبلة عن غير واحدٍ من أهل المذهب الفسادَ، وبه قال أيضاً غير واحد من الشافعيَّة، والمذهب عند المالكية أن التفاتَهُ ولو بجميع جسده مغتفرٌ ما لم يستدبر القبلة.

وظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: في هذا تفصيل بالنسبة إلى قول أصحابنا يتفرع على جوابهم في غير ما مسألة من نظائر هذا ذكرته ثمّة، فراجعه.

....

وإنْ لم يحوِّل صدره بل وجهه، ولكن لعُذْرٍ، لا يُكره كَما تقدَّم نقله من الغاية، وبه قالت الشافعية أيضاً.

والظاهر أن هذا مجمل ما صحَّح ابنُ حبَّان، عن ابن عبَّاسٍ؛ أنَّ رسولَ اللهﷺ كان يَلتفِتُ في الصلاة يميناً وشمالاً ولا يلوي عنقه خلف ظهره، فإنه قد ثبت أنهﷺ كان يلتفت في الصلاة لمصلحةٍ في ذلك، قال: اشتكى رسولُ اللهﷺ فصلَّيْنا وراءه وهو قاعد، فالتفتَ إلينا، فرآنا قياماً فأشار إلينا فعقدنا، رواه مسلم. إلى غير ذلك.

ثم ظاهرُ سوق تقريرنا هذا أنه لو حوَّل وجهه فقط من غير عذرٍ يُكره ولا تفسدُ صلاته كما نقلناهُ فيما سلف من غير واحِدٍ وهو الأشبه، فإنْ كان في الخانية والخلاصة فسدَت، كما قدَّمناه ثمّة. وصرَّح قاضي خان بأن الالتفات المكروه أن يحوِّلَ بعض وجهه عن القبلة، ونحن نوافقه، على أن هذا من الالتفاتِ المكروه.

وأمّا التفاتُ البصرِ يُمْنَةً ويُسرةً من غير تحويل للوجه أصلاً، فقد نصُّوا على أنه لا يكره من غير تفصيل. ومن الدليل على ذلك حديث ابن عباس الذي رويناه آنفاً عن النسائي والترمذي، فإنّ لفظه عندهما يلحظ مكان يلتفت. وحديث عليّ بن شيبان، قال: خرجنا حتى قَدِمْنا على رسولِ اللهﷺ، فبايعناهُ وصلَّيْنا خلفَه، فلمح بمؤخَّر عينه رجلاً لا يقيم صلاته ـ يعني صلبه ـ يعني في الركوع والسجود، فلما قضى النبيّﷺ قال: «يا معشر المسلمين! لا صلاة لمن لم يَقُم صلبه في الركوع والسجود» رواهُ ابنُ ماجه، وابنُ حبان، وابنُ خزيمة في صحيحيهما. غير أنَّ الأوْلى فيما يظهر تركه إذا لم يكن حاجةً إليه.

والظاهرُ أنَّ فِعلهﷺ إيَّاه كان لحاجةِ تفقّد أحوال المقتدين به، معَ ما فيه من بيان الجواز، وإلَّا ففي الصحيحين عنهُﷺ: «أقيموا صفوفَكم وتراصُّوا، فإنِّي أراكم مِنْ وراءِ ظهري». وفي صحيح مُسلمٍ، عنهﷺ: «إنِّي والله لأُبْصِرُ مِن ورائي كما أُبْصِر من بين يديَّ».

قال النووي في شرحه: قال العلماء: معناهُ إنّ الله تعالى خلقَ له إدراكاً في قفاه يبصر به من وراءه، وقد انخرقت العادة لهُﷺ بأكثرِ من هذا. وليس بممتنعٍ من هذا عقل ولا شرع، بل ورد الشرع بظاهره، فوجب القول به.

قال القاضي عياض: قال أحمد بن حنبل: وجمهور العلماء هذه الرؤية، رؤية العين حقيقة، انتهى. وأفاد الإمامُ الزاهدي في رسالته الناصرية: أنَّهُﷺ كان بينَ كتفيه عينَانِ مثل سمّ الخياط، فكان يُبصر بهما ولا تحجبهما الثياب. واستغربه بعض المتأخرين، والله تعالى أعلم.

وَأَنْ يَسْجُدَ عَلَى كَوْرِ عِمَامَتِهِ، وَأَنْ يَتَنَحْنَحَ قَصْداً؛ يَعْنِي اخْتِيَاراً إِذَا كَانَ صَوْتاً لَا حُرُوفَ لَهُ.

[م] **وَأَنْ يَسْجُدَ عَلَى كَوْرِ عِمَامَتِهِ.**

[ش] أي: يُكره له ذلك، كذا أطلقه غيرُ واحدٍ، منهم صاحبُ الذَّخيرة. ويمكن أن يستدلّ له بما أخرج أبو داود عن صالح بن خَيْوان؛ أنَّ رسولَ الله ﷺ رأى رجلاً يسجد وقد أعتم على جبهته، فحسر عن جبهته.

لكنَّ الظاهر أن المتعيِّن محلاً للكراهة ما كان مِنْ ذلك بلا عذرٍ، ثم تكون الكراهة تنزيهية لنقل فعله ﷺ من غير تقييد بحاله كما أخرجه جماعة منِ الحفّاظ من طرقٍ شتّى، وإن كان في كلٍّ من الطرق مقال.

مع العلم بأنَّ في مباشرة الجبهة الأرض من التعظيم المقصود من السجود ما هو أبلغ من عدم المباشرة لها في ذلك، فهو ـ والله تعالى أعلم ـ تعليمٌ للجواز مع احتمال كونه لعذر، وكذا ما قدَّمناه في الكلام على جواز السجود على كور العمامة من صحيح البخاري، وسنن البيهقي ـ واللفظ له ـ عن الحسن، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يسجدون وأيديهم في ثيابهم، ويسجد الرجل منهم على عمامته.

وأمَّا حديث صالح بن خَيْوان، فلعلَّه ﷺ عَلِم من ذلك الرجل عدم العذر ففعل به ما هو الأَوْلى إرشاداً إلى الأفضل، وتنبيهاً له على تعلُّق الهمّة بفعل ما هو الأكمل، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَنْ يَتَنَحْنَحَ قَصْداً؛ يَعْنِي اخْتِيَاراً إِذَا كَانَ صَوْتاً لَا حُرُوفَ لَهُ.**

[ش] اعلم أن التنحنح لعذرٍ لا يُفسد الصلاة، بلا خلاف على كل حال. وفسَّره غير واحدٍ بأن يكون مدفوعاً إليه؛ أي: مضطراً إليه. قال في الكافي: لاجتماع البزاق في حلقه، ثم قال: كالعطاس، فإنه لا يقطع، وإنْ حصل تكلماً؛ لأنه مدفوعٌ إليه طبعاً، يعني: لأنه مما لا يمكن الامتناع منه حينئذٍ كما ذكره في الذخيرة.

وفسَّره في غاية البيان: بأن يكون له سعال، وعلله بأنه جاء من قِبَل مَنْ له الحق، فجعل عفواً كما إذا عطس أو تجشّأ، فحصل به حروف، وإن كان بغير عذر. فإن لم يكن مدفوعاً إليه، قال في الكافي: أي لم يكن مضطراً إليه، بل كان لتحسين الصوت، فإن ظهر به حروف نحو: أَحُ بالفتح والضم تفسد عندهما، انتهى. أي: عند أبي حنيفة ومحمَّد. وهذا في الذَّخيرة عن الفقيه إسماعيل الزاهد، وسيذكر المصنف في فصل ما تفسد به الصلاة من الأجناس مكان محمّداً أبا يوسف في هذه المسألة.

وَأَمَّا السُّعَالُ المَدْفُوعُ إِلَيْهِ، فَلَا يُكْرَهُ. وَالأَحْسَنُ أَنْ يَدْفَعَ سُعَالَهُ إِنْ قَدَرَ.

ثم في الذخيرة أيضاً: وقال غيره من المشايخ: لا تقطع الصلاة، انتهى. وممَّن قال بهذا شيخ الإسلام جواهر زاده؛ لأن ذلك سعي في أداء الركن وهو القراءة على وصف الكمال، وما للقراءة ملحق بها. وعليه مشى رضيّ الدين في محيطه، بل عزاه بعضهم إلى أكثر المشايخ.

فعلى هذا إمّا أن يكون العذر عند هؤلاء أعمّ مما تقدّم، أو يكون هذا التنحنح مُستثنًى ممّا إذا كان بغير عذر، وسنذكر إن شاء الله تعالى ما يشهد بالتقرير الأوّل؛ أعني: كون المراد بالعذر ما هو أعمُّ من ذلك، فإنَّ للمصنف عودة إلى الكلام في التنحنح في فصل ما تفسد به الصلاة كما ذكرنا، ولنا هناك مزيد إفادة على ما يسَّره الله تعالى لنا هنا إن شاء سبحانه.

ولعلَّ ما في البدائع: وروى إمام الهدى الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي عن الشيخ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني، أنه إذا قال: أح فسدت صلاته؛ لأن له هجاء يُسمع، فهو كالنفخ المسموع، انتهى. محمول على ما إذا لم يكن عذر، كما يشهد به ما في البدائع أيضاً في صدر هذه المسألة.

وأما التنحنح من عذرٍ، فإنه لا يفسد الصَّلاة بلا خلاف، انتهى. ويتعيَّن ذلك أيضاً لما ذكرناه وما نذكره فيما سيأتي، وإلا فهو ممنوع الإطلاق بلا ريب.

ثم هذا كله إذا ظهر له حروف مهجاة كما ذكرنا، فإن لم يظهر له حروف مهجاة؛ ففي الذَّخيرة: لا يقطع الصلاة عندهما على قياس ما ذكر شمس الأئمة: وينبغي أنه يكره كما ذكره المصنف. فإنَّ هذا هو المحل الذي ينطبق عليه قوله المذكور، وهو أيضاً مجمل ما في شرح الزاهدي: ويكره السعال والتنحنح قصداً، انتهى.

ووجه الكراهة ظاهر؛ لأنه ليس من أفعال الصلاة، وحيث لا عذر يدعوه إلى ذلك فقد عُرِّي عن الفائدة، فتمخض عبثاً، والعبث مكروه بخلاف ما لو قصد لعذر، حيث ينبغي أن لا يُكره لعدم عرائه حينئذ عن الفائدة الراجعة إلى الصَّلاة. ولو كانت تلك الفائدة تحسين الصوت للقراءة، سواء كانت ذا حرفين أو لا، على ما هو الأشبه. وممَّا يوافق هذا ما في جامع الفتاوى: وإن تنحنح بلا سببٍ يُكره، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَمَّا السُّعَالُ المَدْفُوعُ إِلَيْهِ، فَلَا يُكْرَهُ.

[ش] وإن حصل به حروف لعدم إمكان الامتناع منه، كما تقدَّم مثله في التنحنح.

[م] وَالأَحْسَنُ أَنْ يَدْفَعَ سُعَالَهُ إِنْ قَدَرَ.

[ش] ولقائلٍ أن يقول: هذا لا يعرى عن نظر، فإنَّ هذا الشرط لا يتأتّى في السعال المدفوع

وَأَنْ يَرُدَّ السَّلَامَ بِيَدِهِ، ....

إليه، حيث كان لا يمكنه الامتناع منه، فانتفى الحكم المعلَّق عليه.

والسعال الذي ليس بمدفوع إليه ينبغي أن يقال: فيه بحث الكفّ عنه إذا كان ذا حروف ولا عُذر يدعو إليه؛ لأنه نوع عبث غير مُبطل، والكفّ عنه ممكن، فلا يكون مستحباً.

نعم، لا يبعد أن يقال: الأحسن الكفَّ عن غير المدفوع إليه إذا كان عذر يدعو إليه في الجملة، ولا سيما إذا كان ذا حروف لما فيه من الخروج عن الخلاف، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَرُدَّ السَّلَامَ بِيَدِهِ.

[ش] أي: ويُكره للمصلِّي أن يردَّ السلام في صلاته بإشارةٍ بيده أو برأسه على مسلِّم عليه فيها، ولا تفسد الصَّلاة بذلك، كما صرَّح به في الفتاوى الخانية، والظهيرية، والخلاصة وغيرها، وسيصرِّح المصنف به أيضاً في فصل ما تفسد به الصَّلاة.

ثم الظاهر أن هذه الكراهة تنزيهية كما يُشعر به ما في شرح الزاهدي نقلاً من أحكام القرآن للحلواني والذّخيرة: ولا بأس للمصلِّي أن يجيب المتكلم معه برأسه. زاد في الذّخيرة: به ورد عن الأثر عن عائشة فإنّ كثيراً ما تُستعمل لا بأس فيما خلافه أَوْلى. وظاهر كلام الطحاوي في شرح الآثار أنها كراهة تحريم.

ثم اعلم أنهم قد ذكروا أنه لو صافح إنساناً بنيَّة التسليم فسدت صلاته، كما سيذكره المصنف في فصل ما تفسد به الصلاة، فنقل الزاهدي عن حسام الأئمة المَوْدَنِيّ، أنه قال: فعلى هذا تفسد أيضاً إذا ردَّ بالإشارة؛ لأنه كالتسليم باليد. وكذا ذكره البقالي، وقال: عند أبي يوسف لا تفسد، انتهى.

ثم وجه القول بالفساد ما أخرجه أبو داود، والطحاوي عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «مَنْ أشار في الصلاة إشارة تُفهم عنه فلْيُعِدْها». ويعارضه ويُقدَّم عليه ما في صحيح مسلم، وسنن أبي داود ـ والسياق لمسلم ـ عن جابرٍ، قال: أرسلني رسول الله ﷺ وهو منطلقٌ إلى بني المصطلق، فأتيته وهو يصلي على بعيره فكلَّمته، فقال لي بيده: هكذا، وأومأ زهير بيده، ثم كلَّمته، فقال لي هكذا، فأومأ زهير بيده أيضاً نحو الأرض، وأنا أسمع يقرأ ويومىءُ برأسه، فلما فرغ قال: «ما فعلت في الذي أرسلت له، فإنه لم يمنعني أن أُكلِّمك إلا أني كنت أصلي».

وما عن نافعٍ قال: سمعت ابن عمر يقول: خرج رسول الله ﷺ إلى قباء فصلَّى فيه، قال: فجاءته الأنصار فسلَّموا عليه وهو يصلي، فقلت لبلال: كيف كان النبيُّ ﷺ يردُّ عليهم حين كانوا يسلّمون عليه وهو يصلي؟ قال: يومىء هكذا، وبسط جعفر بن عون كفَّه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره إلى فوق؛ أخرجه أبو داود واللفظ له، وابن ماجه، والترمذي وحسَّنه وصححه.

....

وما عن صُهيب: مررتُ برسولِ اللهِ ﷺ وهو يصلي، فسلَّمت عليه فردَّ عليَّ إشارة، قال: ولا أعلمه إلا قال: إشارة بأصبعه. رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي وحسَّنه إلى غير ذلك.

فإنَّ المانع، وإنْ كان مقدَّماً على المبيح، لكن بعد قيام ركن المعارضة، وهو مُنتفٍ هنا، فإنَّ حديث أبي هريرة المذكور قال: قال الإمام أحمد عنه: لا يثبت. وقال أبو داود: وهم على أنه لو مشى حاله فهو لا يبلغ درجة هذه الأحاديث في الثبوت. ومن هنا قال الطحاوي مشيراً إليها: ففي هذه الآثار ما قد دلَّ أن الإشارة لا تقطع الصَّلاة، وقد جاءت مجيئاً متواتراً غير مجيء الحديث الذي خالفها، فهي أَوْلى منه. وليست الإشارة في النظر من الكلام في شيء؛ لأن الإشارة حركة عضو، وقد رأينا حركة سائر الأعضاء غير اليد لا يقطع الصلاة، فكذلك حركة اليد، انتهى.

ويؤيّده ما أخرج هو أيضاً عن عطاء الله بن عباس: سلَّم عليه رجل وهو يصلي، فلم يردَّ عليه شيئاً، وغمز بيده.

فإن قلت: يجوز أن يكون حديث جابر وَمَا في معناه كان قبل نسخ الكلام في الصَّلاة، ويؤيّده ما في الصحيحين وغيرهما عن ابن مسعود: كنا نسلِّم على رسول الله ﷺ وهو في الصَّلاة، فيردُّ علينا، فلما رجعنا من عند النجاشيِّ فسلَّما عليه فلم يردَّ علينا، فقلنا: يا رسول الله! كنا نسلِّم عليك فتردَّ علينا؟ فقال: «إنَّ في الصَّلاة شغلاً»؛ إذ لو كان ردّ السلام بالإشارة جائز لردَّه بها على ابن مسعود.

قلت: لو كان كذلك لردَّه باللفظ لوجوبه حينئذ، فعُدوله عنه دليل على أنه كان بعد نسخ الكلام. ثم الردّ بالإشارة في هذه الحالة ليس بواجب، ففعلﷺ أحد الجائزين ليعرّفه نسخ الكلام، وما ينبغي أن يكون المصلِّي عليه من الاشتغال بما هو من أعمال الصلاة من غير تصريح على غيرها من ردِّ سلام وغيره.

ثم ما تقدَّم آنفاً من شرح الآثار يشير إلى أن المصافحة بنيَّة التسليم لا تفسد الصلاة، وعلى هذا فلا إشكال.

وأمّا القول بأنها مفسدة مع أن ردَّ السلام ونحوه بالإشارة غير مُفسد، فالحكم المذكور لها مشكل، فإنه لا يظهر بين المسألتين فرق مؤثر اختلاف الحكم فيهما، بل إذا كان الصّواب أن ردَّ السلام بالإشارة باليد ونحوه غير مفسد لها، فكذلك المصافحة بنيّة التسليم أيضاً.

ثمّ بعد هذا كله بَقِيَ أن يقال: فهذه الأحاديث المذكورة تفيد مشروعية رد السلام بالإشارة في الصلاة. والأصل في المشروعية عدم الكراهة، فمن أين تثبت الكراهة لها هاهنا؟ ولو كانت

....

بمعنى خلاف الأولى يمكن الجواب على أنها تنزيهية أنها تثبت بإشارة حديث ابن مسعود المذكور، ويكون ردّهﷺ إشارة في غيره بياناً للجواز، وفعلهﷺ ذلك لهذا الغرض ونحوه لا يُعدّ في حقِّه مكروهاً، وإن عُدَّ في حقّ غيره مكروهاً كما تقدَّم مثله غير مرّة.

وأمَّا الطحاوي، فذهب إلى أن إشارة النبيِّﷺ في الصلاة، ولا سيّما في حديث جابر، لم تكن ردّاً للسلام عليه، وإنما كانت نهياً منه عن السلام عليه وهو يصلِّي، ولا شكَّ أن الأمرَ كذلك بالنسبة إلى حديث جابر على ما تقدَّم، فإنه لم يذكر أنه سلَّم عليه. وأما على ما رواهُ الطحاوي بلفظ: عن جابر أن النبيَّﷺ بعثه لبعض حاجته، فجاء وهو يصلِّي على راحلته، فسلَّم عليه فسكت ثم أومىء بيده، ثم سلّم عليه فسكت ثلاثاً، فلما فرغ قال: «أمّا إنه لم يمنعني أن أردَّ عليك إلا أني كنت أصلّي»، ثم قال: فهذا جائز، قد أخبر في هذا الحديث أن رسولَ اللهﷺ أومأ بيده حين سلَّم، ثم قال له رسول اللهﷺ بعد ما فرغ من الصلاة: «أما إنه لم يمنعني أن أردَّ عليك إلّا أني كنت أصلِّي»، فأخبر رسول اللهﷺ أنه لم يكن ردَّ عليه في الصلاة، فدلّ ذلك أن تلك الإشارة التي كانت منهُ في الصلاة لم تكن ردّاً، وإنما كانت نهياً، ففيه تردد.

بل لقائلٍ أن يقول: الظاهر أن تلك الإشارة كانت رداً للسلام، معنى قولهﷺ: «أما إنه لم يمنعني أن أردَّ عليك إلا أني كنتُ أصلي» لم يمنعني أن أردَّ عليك السلام بالقول كما تؤيِّده رواية مسلم، وأبي داود الماضية: «فإنه لم يمنعني أن أُكلمك» وعدم تعنيفه إياه بعد فراغه على تكرار السلام عليه في تلك الحالة على أنه لو سلم في هذا لم يسلم في حديث صهيب وما جرى مجراه.

ثم بعد هذا كله عليه أن يقال: يثبت بالردّ السلام بالإشارة في الصلاة من الحكم ما للنهي بالإشارة عن السلام عليه فيها من الحكم بجامعِ أن كلّاً منهما ليس من أعمال الصلاة مع تساويهما في كونهما بغير القول وإمكان استدراك المعنى المقصود منهما بالقول بعد الفراغ، ثم حيث تثبت شرعية النهي بالإشارة في الصَّلاة عن السلام مباحاً من غير كراهة كما هو لازم كلامك تثبت شرعية الردّ بالإشارة فيها كذلك، ولا محيص عن هذا إلا بإبداء فارق مؤثر يمنع إلحاق ردِّ السلام بالإشارة في الصَّلاة بالنهي عن السلام بالإشارة فيها أيضاً فيما له من الحكم المذكور بعد أن لا يوجد أيضاً نصٌّ يفيد، ولو بطريق الظهور ذلك فيه أيضاً إبداء الفارق المذكور مع انتفاء النصّ المفيد للحكم المذكور في ردِّ السلام بالإشارة فيها غير متحقق، فالأظهر ثبوت الكراهة التنزيهية لكلٍّ من ردِّ السلام بالإشارة فيها، ومن النهي عن السلام بالإشارة فيها، وأنه وجد كلٌّ منهما منهﷺ بياناً للجواز أو لغيره من المقاصد الجميلة عارياً بسبب هذا المعنى عن كونه متّصفاً بالكراهة كما تقدَّم مثله غير مرة، على أن ما يتسبَّب هنا عن ذلك في حقِّ غيره من تشتُّت الخاطر وشغل البال مُنتفٍ عنهﷺ؛ لأنه

....

مؤيّد من أن يتأثر عن ذلك، والله تعالى أعلم.

ثم قد ظهر من هذا أنه لا يستحب ردّ السلام في الصلاة بالإشارة، وإن عزى النووي في شرح مسلم استحبابه إلى الأكثرين، منهم الشافعي. ثم فيه في سياق نقله عن القاضي عياض: وقال أبو حنيفة: لا يردّ بلفظ ولا إشارة بكلِّ حال. وقال عمر بن عبد العزيز، ومالك وأصحابه وجماعة: يردُّ إشارةً، ولا يردُّ نطقاً، انتهى. ولم يبيِّن أنه إذا ردَّ بالإشارة هل تفسد صلاتُه عند أبي حنيفة كما لو ردَّ نطقاً، وقد عزى إليه بعض مَن ليس مِن أهل المذهب أنها تفسد صلاته.

والعبد الضعيف غفر الله تعالى له: لم يعرف أنَّ أحداً من أهل المذهب نقله عنه، وإنما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه، بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد أن هذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمَّد. وكأنَّ هذا القائل فهم من نفي الردّ بالإشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الردّ بالنطق، لكن الثبت ما ذكرنا.

والمراد بما عن مالك الجواز من غير استحباب ولا كراهة، وهذا هو المشهور عند المالكية.

قال الشيخ خليل في التوضيح: ومقابل المشهور الكراهة رواها علي بن زياد، فإنه روى كراهة السلام على المصلّي، وردّه بيده أو برأسه، انتهى.

وظهر أيضاً أن فائدة تقييد المصنف الردّ بالإشارة باليد الاحتراز من الردِّ نطقاً، فإنه مع حُرمته عند الأكثرين، منهم الأئمة الأربعة، مفسداً أيضاً عندهم.

تتميم:

هل يُكره السلام على المصلّي؟ فعندنا وعند الشافعي، ومالك في رواية: يُكره، والمشهور عن مالك: لا يُكره. ويوافقه ما عن أحمد أنه كان لا يرى به بأساً. ثم كما أن السلام عليه لا ينتهض في هذه الحالة سبباً موحياً للردِّ عليه فيها نطقاً، وإنما الكلامُ في الردِّ بالإشارة كما ذكرنا كذلك لا ينتهض سبباً لوجوب ردّه نطقاً بعد الفراغ منها كما هو الصحيح المشهور.

نعم، هو مشروع بعد الفراغ منها؛ لأنه ﷺ ردَّه على ابن مسعود بعد فراغه من الصلاة، كما هو رواية لحديثه عند أبي داود والطحاوي، وعليه ينبغي أن يُحمل ما في الذَّخيرة: وكتبت في صلاة المستزاد.

وقال أبو حنيفة: لا ينبغي لأحد أن يسلِّم على أحد وهو مستمع الخطبة، وكذا على المؤذِّن والقارىء والمصلِّي والفقيه إذا كان يُفقِّه غيره، والقاضي إذا كان ينظر في حجج الخصمين، فإن

وَأَنْ يَحْمِلَ الصَّبِيَّ فِي صَلَاتِهِ، ....

سلَّم عليهم يردُّون بعد الفراغ، انتهى. ومثله ليس ببدعي في كلام الأئمّة، فيندفع ما نقله فيها من التعقب لهذا عن الفقيه أبي جعفر بأنّ لقائلٍ أن يقول: ليس عليهم الرَّد، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَنْ يَحْمِلَ الصَّبِيَّ فِي صَلَاتِهِ.**

[ش] فإن قيل: كيف يكون ذلك مكروهاً وفي الصحيحين وغيرهما عن أبي قتادة، أن النبيَّ ﷺ كان يصلِّي وهو حامل أُمامة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ، فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها؟

فقد أُجيب بوجوه:

منها: أنه منسوخ، فإن الحمْل كان مُباحاً في الصلاة، ثم حُرِّم؛ لحديث: «إن في الصلاة لشغلاً»، وهو مرويّ عن مالك، واعتمده غير واحد من أصحابه إلا أن هذا متعقب على ما ذكره الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بأن حديث «إن في الصَّلاةِ لشغلاً» كان قبل قدوم عبد الله بن مسعود من الحبشة، وأنّ قدوم زينب وابنتها إلى المدينة كان بعد ذلك، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان فيه إثبات النسخ بالاجتهاد، انتهى.

قلت: أي: ولو لم يكن قدوم زينب وابنتها المدينة بعد قدوم ابن مسعود من الحبشة إليها لكان في القول بنسخ ما أفاده حديث ابن مسعود من تحريم العمل في الصلاة والاشتغال فيها بغيرها لما أفاده حديث قتادة من جواز ذلك بحمله أُمامة المذكورة على الوجه المذكور في الصلاة نسخ بالاجتهاد لعدم العلم بالمقدَّم منهما على الآخر، كذا لو ثبت كون قدومه بعد قدومها لجواز أن يكون حمله ﷺ إياها بعد قدومه، يعني: والنسخ لا يجوز بالاجتهاد، وقد صرَّح به غيره لكن هنا أمران:

أحدهما: أن الثابت في نفس الأمر قدوم زينب بعد ابن مسعود، فإنه لا خلاف في أنّ ابن مسعود شهد بدراً ولم يختلفوا في أنّ قدوم زينب إنما كان بعد بدر، وقد أخرج أبو داود عن عائشة قالت: لما بعث أهل مكّة في فداء أسراهم بعثت زينب في فداء أبي العاص بمالٍ وبعثت فيه بقلادة لها كانت عند خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، قال: فلما رآها رسول الله ﷺ رقَّ لها رقّةً شديدة، وقال: «إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردُّوا عليها الذي لها»؟ قالوا: نعم، وكان النبيُّ ﷺ أخذ عليه أو وعده أن يخلي سبيل زينب إليه، وبعث إليه رسول الله ﷺ زيد بن حارثة ورجلاً من الأنصار، فقال: كونا ببطن يأجج حتى تمرَّ بكما زينب فتصحباها حتى تأتيا بها، انتهى.

ثانيتهما: أن على تقدير التنزل المذكور لقائلٍ أن يقول: لا نسلّم بطلان اللازم المذكور الدالّ على حضرةٍ فيها، وحيث قلنا بترجح المحرَّم على المبيح، ولا سيما إذا كان المحرم قولاً والمبيح

....

فعلاً كما هنا على ما هو معروفٌ في علم الأصول، فقد قلنا: ينسخ ما تضمَّنه حديث أبي قتادة من إباحة مثل ما فيه من حملِ أُمامة في الصَّلاة بما يفيده حديثُ ابن مسعود من الحظر اجتهاداً، فإنه كما أفاد شيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّ كل موضع تعارضَ فيه دليلان فرجح المجتهد أحدهما يلزم بالضرورة القول بمنسوخية الآخر، وإلا كان تركاً لدليل صحيح عن الشارع، فتأمَّل، انتهى. فلا يحسن نفي أنه لا يجوز النسخ بالاجتهاد.

نعم، قد يناقش في تسمية هذا نسخاً، ويقال: إنما سُمِّي ترجيحاً لكنه نزاع لفظي لا يجاذب فيه المحقق.

ثم الحاصل أن هذا التعقب على هذا الجواب متّجه إذا كان في الواقع أن قدوم زينب إنما كان بعد قدوم عبد الله بن مسعود، وأن الجواب متجه دون التعقب؛ إذ يكون المراد أنّ حديث ابن مسعود يفيد نسخ ما في حديث أبي قتادة نسخاً اجتهادياً بعد أن لا يكون، ثانياً: كون قدوم زينب بعد قدوم ابن مسعود، وحينئذٍ لا يكون في حديث أبي قتادة دليلٌ على عدم كراهة حمل الصغير في الصَّلاة، وأن الأوَّل هو الظاهر.

ثم هذا كله إذا كان حديث ابن مسعود مفيداً لحُرمةالاشتغال في الصَّلاة بما ليس منها من أعمال مطلقاً على وجه يفيد فسادها إذا وقع فيها، وفيه نظر. فإن العمل القليل الذي ليس منها فيها لا يفسدها، بل إنما يُكره بعضه عند عدم الحاجة إليه، وإنما يُفسدها الكثير على خلاف في مقداره. وأيضاً إذا كان حمل الصغير في الصَّلاة المفروضة يفسدها كما عليه كثير من المالكية إذا كان غير مفسد للصلاة مطلقاً. وإنما الكلام في كراهته كما هو قولُ الجمهور، منهم أصحابنا، والفرض إنما هُو يرادُ حديثِ أبي قتادة إشكالاً عليهم لا غيره، فتأمّله.

ومنها: أنه من خصوصيّاته ﷺ.

قلت: وفي هذا الجواب إجمالٌ، فلا يقابل بالقبول ولا بالردّ إلا بعد تحرير بيان ما هو المرادُ منه، فنقول: إذا كان هذا من طرف القائلين بالفساد، فهذا قد يحتاج إليه على تقرير ثبوت تقدُّم قدوم عبدِ الله بن مسعود على قدوم زينب، وقد عرفتَ أنه الظاهر في نفس الأمر وعلى كون حديثه مفيداً لحُرمة الاشتغال في الصَّلاة بما ليس منها من الأعمال مطلقاً على وجه يفيد فسادَها إذا وقع فيها، وقد عرفتَ ما في هذا.

ثم على تقدير تسليم صلاحيتهِ للقيام بهذه الإفادة يحتادُ الجواب بهذا الجواب إلى بيان الدليل الدالّ على أنه من خصوصيّاته، فإنّ الأصل عدمُها، وليس ذلك بالسَّهل، فإنّ كونَ النبيّ ﷺ

....

مخصوصاً بكون مثل هذا منه في الصَّلاة غير مفسد لها دون الأُمّة غير ظاهر، بل في حديث ابن مسعود ما ينفيه. وقد قرَّر بعضهم وجهها على هذا التقرير أيضاً بتوجيهٍ ضعيفٍ عند النظر كما أفاده الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد ذكرا ورداً في شرح العمدة، فليراجعه من أراد الوقوف عليه.

وإن كان من طرف القائلين بالكراهة دون الفساد، فهو مخلص حسن على كل حال، غير أنَّه يحتاجُ إلى بيان العلّة في ذلك، ولعلَّها بيان جواز مثل ذلك، وحينئذٍ فهو في الحقيقة عين الجواب بهذا كما سنذكره عن قريبٍ، ويأتي على إيضاحه أتمَّ إيضاح إن شاء الله تعالى.

ومنها: ما قال الإمام أبو سليمان الخطابي أن هذا الفعل يشبه أن يكون بغير تعمُّد لحملها في الصَّلاة، لكنها كانت تتعلَّقُ به ﷺ فلم يَدْفعها، فإذا قامت بقيت معه، قال: ولا يتوهم أنه حملها ووضعها مرةً بعد أخرى عمداً لأنه عمل كثير ويشغل القلب. وإذا كان عَلَم الخُميصة شغلَه، فكيف لا يشغله هذا؟ لكن تعقَّبه النووي بأنه كلام باطل ودعوى مجرَّدة، ومما يردُّه قوله في صحيح مسلم: فإذا قام حملها، وقولُه: فإذا رفعَ من السجود أعادَها، وقوله في رواية غير مسلم: خرج علينا حاملاً أُمامة، فصلَّى... وذكر الحديث، انتهى.

قلت: هو في سنن أبي داود، وما فيها أيضاً في روايةٍ أخرى لهُ، قال: بينا نحن ننتظرُ رسولَ الله ﷺ في الظهر أو العصر وقد دعاه بلالٌ للصَّلاة؛ إذ خرجَ إلينا وأُمامَة بنت أبي العاص بنت ابنته على عنقه، فقام رسولُ الله ﷺ في مصلَّاه وقمنا خلفه وهي مكانها الذي هي فيه، قال: فكبَّر فكبَّرنا. قال: حتى إذا أراد رسولُ الله ﷺ أن يركعَ أخذَها فوضعَها ثم ركعَ وسجد، حتى إذا فرغَ من سجوده ثم قام أخذها فردَّها في مكانها، فما زالَ رسول الله ﷺ يصنع بها ذلك في كلِّ ركعةٍ حتى فرغَ من صلاته ﷺ.

قال النووي: وما قضية الخميصة، فلأنها تشغل القلب بلا فائدة، وحمل أُمامة لا نُسلم أنه يشغل القلب وإن شغَلَه فيترتب عليه فوائد، فاحتمل ذلك الشغل لتلك الفوائد بخلاف الخميصة، فلم يتمّ أمر هذا الجواب.

ومنها: ما في محيط رضيّ الدين، والبدائع: أن هذا الصنيع لم يُكره منهُ ﷺ؛ لأنه كان محتاجاً إلى ذلك لعدم من يحفظها. زاد في البدائع: أو لبيانه الشرع بالفعل أن هذا غير موجب فسادَ الصلاة، ومثل هذا أيضاً في زماننا لا يُكره لواحد منّا لو فعل ذلك عند الحاجة، أما بدون الحاجة فمكروه.

قلت: والظاهر أنه يريدُ أن لا يكره هذا عند الحاجة، ويُكره عندَ عدمها في حقّ الأُمّة على كلٍّ من هذين الجوابين، وهو كذلك، وقد قال بالأوَّل مالك في رواية أشهب، وابن نافع عنه، ويوافقُه في

وَأَنْ يَتَنَخَّمَ قَصْداً، ....

المعنى قولُ بعضهم: قد يكون حمله لها لأنه لو تركها بكت وشغلت مَن في صلاته أكثر من شغله بحملها، وهذا خلاف الظاهر من غير موجب للعدُول عنه. وقد أخرج ابنُ عدي بإسناد ذكره شيخنا الحافظ أنه حسن، عن أنس قال: رأيتُ رسول الله ﷺ يصلِّي والحسنُ على ظهره، فإذا سجد نحاه. وأما الثاني، فهو الصواب الذي لا معدل عنه كما ذكره النووي، فإنَّه ﷺ كان يبيِّن الجوازَ بالفِعْل كما كان يبيِّنه بالقول، فإنه لا يقصر عن درجة البيان، بل ذكر بعضهم إلى أنّ البيان بالفعل أقوى منه أخذاً من قضية الخلق لما أمرهم ﷺ، فأتى بعضهم وتردَّدوا، فلم يكن إلا أن دعي حالقه فحلق، فلم يتخلف منهم أحد. ولا يعدّ في كونه ﷺ فعل ذلك لما اشتملَ عليه من بيان جوازه والإشارة إلى أن الآدمي طاهر، وما في جوفه من النجاسة معفوٌّ عنه، لكنه في معدته. وأنّ ثياب الأطفال وأجسادهم طاهرة حتى يتحقق نجاستها، وأن الأفعال إذا تعدَّدت ولـم تتوال، بل تفرَّقت، لا تُبطل الصلاة؛ فضلاً عمّا إذا كان الفعل قليلاً إلى غير ذلك.

فإن قلت: هل تتوقف الحاجة إلى هذا على ما إذا كان الثابت في نفس الأمر إنما هو قدوم زينب بعد ابن مسعود؛ لأنه حيث لا يتعيَّن ذلك فمِنَ الجائز أن يكون هذا قبل تحريم الأفعال في الصَّلاة؟

قلت: لا يتوقف كما تقدَّمت الإشارة إليه سالفاً؛ لأن الفرضَ أنَّ هذا القدر ليس بمحرَّم؛ بل هو جائز؛ لأنه ليس بأفعال كثيرة متوالية في ركنٍ واحد. ثم هذا الجواز غير مَشُوبٍ بالكراهة في حقِّه ﷺ؛ إذ كان فعله لبيان الجواز لكون جواز مثله مما قد يخفى أو لمقاصد أخرى جميلة مع ذلك كما تقدَّم مثله غير مرَّة، فيشمل ما ذكرهُ الشيخُ تاجُ الدين الفاكهي رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان السرّ في حملها الرفعُ لِما كانت العرب تأْلَفُهُ من حَمْل البنات، فحملها على عاتقه حتى في الصَّلاة.

وأما بالنسبة إلى غيره، فهو مشوبٌ بالكراهة عند عَدَم الحاجة إلى ذلك، وغير مشوبٍ بالكراهة عندَ وجود الحاجة إلى ذلك، والله سبحانه أعلم.

وقد ظهر أنه على هذا الجواب والذي قبله كان على المصنّف أن يقول: وأن يحمل الصغير في الصَّلاة من غير حاجةٍ إلى حملة فيها.

[م] وَأَنْ يَتَنَخَّمَ قَصْداً.

[ش] أي: ويُكره أن يتكلَّفَ إخراج النخامة من حلقه ليرمي بها، وقد تقدَّم أن النُّخامة ما يخرج من الخيشوم من البلغم ونحوه.

ثم الذي يظهر أن الكراهة إنما محلها ما إذا تنخَّم لغير ضرورةٍ وحصلَ منه صوتٌ لا حروفَ



وَأَنْ يَضَعَ فِي فِيهِ دَرَاهِمَ أَوْ دَنَانِيرَ بِحَيْثُ لَا يَمْنَعَهُ عَنِ القِرَاءَةِ. وَإِنْ مَنَعَهُ عَنْ أَدَاءِ الحُرُوفِ أَفْسَدَهَا.

وَأَنْ يَنْفُخَ نَفْخاً لَا يُسْمَعُ صَوْتَهُ، ....

له. أما لو حصل منه صوت ذو حروفٍ والحالة هذه كان مفسداً، ولو كان التنخّم لضرورةٍ ملجئة إليه لا يكون مفسداً ولا مكروهاً، سواء حصلَ منه صوت ذو حروف أو لا كما تقدَّم مثله في التنحنح، والله أعلم.

[م] **وَأَنْ يَضَعَ فِي فِيهِ دَرَاهِمَ أَوْ دَنَانِيرَ بِحَيْثُ لَا يَمْنَعَهُ عَنِ القِرَاءَةِ.**

[ش] وإنما يحلّ لها لكونه موجباً لاختلال الركن حتى لو كان لا يحلّ بها لا يُكره، ذكرهُ في البدائع.

وبهذا يظهر أنه كان الأَوْلى أن يقول: بحيثُ يمنعه من سنّة القراءة، كما ذكره في الخلاصة. ثم قولُ قاضي خان: ولا بأس أن يصلِّي وفي فيه دنانير أو دراهم لا يمنعه عن القراءة؛ يشير إلى أنَّ الكراهة المذكورة تنزيهيَّة.

[م] **وَإِنْ مَنَعَهُ عَنْ أَدَاءِ الحُرُوفِ أَفْسَدَهَا.**

[ش] لفوات ركن القراءة حينئذٍ.

[م] **وَأَنْ يَنْفُخَ نَفْخاً لَا يُسْمَعُ صَوْتَهُ.**

[ش] لما في أوسط الطبراني عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ، قال: «إذا قام أحدكم إلى الصَّلاة فليسوِّ موضع سجوده ولا يدعه حتى إذا هوى ليسجدَ نفخ ثم سجد، فلأنْ يسجد أحدكم على جمرة خيرٌ له من أن يسجد على نفخته». ولأنَّ إدخال مَن ليس مِنْ أعمال الصَّلاة في الصّلاة من غير ضرورة مكروه، وإنْ كان قليلاً.

وإنما قال: (لا يُسمع صوته) لأنه لو كان مسموعاً كان مفسداً، في قول أبي حنيفة ومحمَّد، سواء أراد به التأفف بأنْ قال: أُف، أو لم يرد، وبه قال مالك وأحمد، وهو أحد قولي الشافعي. واستقرَّ قول أبي يوسف على أنه لا تفسد كما سيذكره المصنف في فصل المفسدات. أراد التأفيف أو لم يرد، وهو قول آخر للشافعي وجهُ قول أبي يوسف النصّ والمعنى.

أما النصّ، فما روى عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: انكشفَت الشمس على عهد رسولِ الله ﷺ، فقامَ رسولُ الله ﷺ... فساقه إلى أن قال: ثم نفخ في آخر سجوده، فقال: «أُف أُف» ثم قال: «يا ربّ ألم تَعِدني أن لا تعذّبهم وأنا فيهم؟! ألم تَعِدُني أن لا تعذّبهم وهم يستغفرون» رواه أبو داود، وسكت عليه.

....

وأمّا المعنى، فهو أنه ليس من كلام الناس في الوضع، فلا يصير من كلامهم بالقصد والإرادة.

ووجه قول الجمهور النصّ والمعنى:

أمّا النص، فما سلف من صحيح مسلم وغيره عنهﷺ: «إنَّ هذه الصَّلاة لا يصحُّ فيها شيء من كلام الناس، إنما هُوَ التسبيح والتكبير وقراءة القرآن» يوضحه تقرير المعنى، فنقول:

وأمّا المعنى، فهو أن النفخ المذكور من جنس الكلام، فإنه حروف مهجاة، وله معنى مفهوم يذكر لأمر مقصود، وهو إظهار التضجُّر من المشي والتبعيد له، ومن ثمة حرم استعمال هذا اللفظ في حقِّ الأبوين احتراماً لهما؛ كما أفاده قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: 23]، وبهذا ظهر منع قول أبي يوسف أنه ليس من كلام الناس في الوضع على أن الكلام العرفي اسم للحروف المنظومة المسموعة من غير اشتراط أن تكون مفهومة المعنى، فإنّ الكلام العرفي نوعان: مهمل ومستعمل، ولهذا لو تكلَّم بالمهملات فسدت صلاته، وأيضاً امتناع التغير بالقصد والإرادة ممنوع بدليل أنّ من قال: لا يبعث الله من يموت، وأراد به قراءة القرآن يثاب عليه. ولو أراد به إنكار البعث يكفّر، فهذا ظاهر في أنّ ما ليس مِن كلام الناس في الوضع يجوز أن يصير من كلامهم بالقصد والإرادة.

وأمّا نصه، فهو واقعة حال لا عموم لها، فيجوز كونها قبل تحريم الكلام في الصلاة.

ثم هو لا تكافىء في صحة الأحاديث المصرِّحة بتحريم الكلام على أنه لو عارضها لكان التقديم لها لما عُرِف من أن الحاظر مقدَّم على المبيح، ولا سيما أن الحاظر قوله، والمبيح فعله.

ثم يبقى بعد هذا علاوة على ما أخرج البيهقي عن أُم سلمة؛ أن النبيَّﷺ قال: «يا رباح! لا تنفخ، فإنه من نفخ فقد تكلَّم»، وعن أنس: «النفخ كلام»، فلا يضرّ في المطلوب ما في إسنادهما من ضعف.

على أن أحاديث تحريم الكلام شواهد لهما على ما قرَّرناه، فينهض كلٌّ منهما بذلك حجّة على المطلوب.

وقد ظهر من هذا أيضاً اتجاه حمل حديث أبي هريرة الذي صدّرنا به الكلام على ما إذا لم يكن النفخ مسموعاً كما فعلناه جمعاً بينه وبين النصّ المحرَّم للكلام المفسد للصَّلاة، وأن الكراهة المذكورة كراهة تحريم كما يشير إليه نصَّ الحديث، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

ثم هذا كله بناءً على أن النفخ المسموع ما يكونُ له حروف مهجّاة، وغير المسموع ما لا يكونُ

وَأَنْ يَبْتَلِعَ مَا بَيْنَ أَسْنَانِهِ إِذَا كَانَ قَلِيلاً، وَإِنْ كَانَ كَثِيراً زَائِداً عَلَى قَدْرِ الحِمِّصَة تَفْسُدُ.

له حروفٌ مهجّاة، وهو قول بعض مشايخنا، وإليه مالَ شمس الأئمة الحلواني وبعض مشايخنا لم يشرطوا للنفخ المسموع أن تكونَ له حروفٌ مهجّاة، وإليه ذهب شيخ الإسلام جواهر زاده.

ووجه ذلك أن الكلام ما يكون له حروف مهجّاة بصوتٍ مسموع، فالصوت شرط الكلام بحروفٍ من حيث أنه لا يحصل الإفهام إلَّا بهما. ثم إقامةُ الحروف باللسان بدون الصَّوت مفسد، فكذا الصَّوت المسموع الخارج من مخرَج الكلام، وكأنه مالَ إلى قول الكرخي إذا صحَّح الحروف بلسانه ولم يسمع نفسه، وقد عرفتَ ما عليه في الكلام في القراءة، والقول الأول أشبه إن شاء الله تعالى كما هو غير خافٍ على المتأمِّل.

ثم بقي هنا بعض كلام يتعلق بالخلاف المذكور يذكره إذا تعرَّض المصنف لها في فصل مفسداتِ الصَّلاة، إنْ شاء الله تعالى.

[م] **وَأَنْ يَبْتَلِعَ مَا بَيْنَ أَسْنَانِهِ إِذَا كَانَ قَلِيلاً.**

[ش] لأنه ليس من أعمال الصلاة، وما ليسَ من أعمالِها يُكره فعلُه فيها من غير ضرورة، وإن كان قليلاً كما تقدَّم، ولا ضرورةَ إلى هذا الصَّنيع في الصلاة؛ لأنه كان يمكنه فعله قبلَ الدخول فيها.

[م] **وَإِنْ كَانَ كَثِيراً زَائِداً عَلَى قَدْرِ الحِمِّصَة تَفْسُدُ.**

[ش] وفي هذا إشارة إلى أن مقدار الحمّصة قليل لا يفسدها أيضاً، وسيصرّح به المصنف به خاتمة فصل المفسدات، وهو المذكور في غير موضع منه مجموع النوازل، ومحيط رضيّ الدين، ومُنْيه المفتي. ونصَّ في شرح الطحاوي على أنه إن كان قَدر حمصةٍ فصاعداً تفسدُ صلاته، وما لا فلا؛ في الذَّخيرة والتتمّة. وهكذا رأينا في غريب الرواية للفقيه أبي جعفر، وأفاد في الخلاصة: أنه رواية أَسَدٍ عن أبي حنيفة. وعليه مشى في البدائع، وقال بعض المشايخ: لا تفسد الصَّلاة بما دُون ملء الفم، وعلى هذا مشى الإمام جواهر زاده، حيث قال ـ على ما في الخلاصة ـ: لو أكل بعض اللّقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصَّلاة فابتلع الباقي لا تفسد صلاته، ما لم يكن ملء الفم. فهذه ثلاثة أقوالٍ في هذه المسألة، والشأنُ فيما هو الراجح منها.

والذي يظهر أنه حيثُ كان مناط الفساد فيها كون ذلك عملاً كثيراً كما صرَّح به غير واحد، فما ظهر من ذلك أنه عمل كثير كان القول بأنه مفسد متجهاً، وظهور ذلك متوقف على معرفة العمل الكثير ما هو، وللمشايخ فيه اختلاف يأتي بيانه إن شاء الله تعالى في فصل المفسدات مع ما يقتضيه علينا من التحقيق في ذلك ربَّ الأرضين والسماوات.

ولعلنا ننبه ثمّة على ما يظهرُ رجحانه في هذه المسألة أيضاً إن شاء ربنا تبارك وتعالى.

وَأَنْ يَجْهَرَ بِالتَّسْمِيَةِ وَالتَّأْمِينِ، وَأَنْ يُتِمَّ القِرَاءَةَ فِي الرُّكُوعِ، ....

[م] وَأَنْ يَجْهَرَ بِالتَّسْمِيَةِ وَالتَّأْمِينِ.

[ش] لما تقدَّم أن الإخفاء فيهما هُو السُّنّة، وقد رُوي عن عبد الله بن المغفل، قال: سمعني أبي وأنا في الصّلاة أقول: بسم اللهِ الرحمٰن الرحيم، فقال: أي بنيَّ! محدث إياك والحدث، قال: ولم أرَ أحداً من أصحابِ النبيِّ ﷺ كان أبغضَ إليه الحدث في الإسلام؛ يعني: منه، قال: وقد صلَّيت معَ النبيِّ ﷺ، ومع أبي بكر، ومعَ عمرَ، ومعَ عثمانَ فلم أسمع أحداً منهم يقولها، فلا تَقُلْها إذا أنت صلَّيتَ فقل: الحمد لله ربِّ العالمين، رواهُ النسائي، والترمذي واللفظ له وقال: حديثٌ حسن، والعملُ عليه عند أكثر أهل العلم من أصحابِ النبيِّ ﷺ، منهم أبو بكرٍ، وعمر، وعثمان، وعليٌّ وغيرهم، ومَنْ بَعدهم مِنَ التابعين، وبه يقولُ سفيان الثوري، وابن المباركُ، وأحمد، وإسحاق، ولا يرون أن يجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم، قالوا: ويقولها في نَفْسه، انتهى.

والطَّعْن في حُسن هذا الحديث بجهالة ابن عبد الله مردودٌ برواية أبي نعامة الحنفي قيس بن نعامة، وعبد الله بن بريدة، وأبي سفيان طريف بن شهاب عنه، وسمّاه ابن شهاب يزيد، فارتفعَتِ الجهالة عنه.

نعم، في كراهَةِ الجهر بالتأمين تأمُّلٌ كما يُعرف مما تقدَّم في الكلام عليه.

ثم حيثُ كان الجهر بكلٍّ منهما مكروهاً، فالظاهر أنهُ مكروهٌ كراهة تنزيه، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يُتِمَّ القِرَاءَةَ فِي الرُّكُوعِ.

[ش] ولو لم يكن فيه إلا فواتُ أداءِ التَّكبير للركوع على الوجه المسنون لكفى، ثم في شرح الزاهديّ نقلاً من خزانة الأكمل: لا يُكره وَصْلَ القراءة بتكبير الركوع. وفي غريب الرواية: كانَ إبراهيم يَصِلُ خاتمة السورة بتكبير الركوع. وعن أبي يوسف: ربّما وصلتُ، وربما نزلت. قال أبو جعفر: يَصِلهما وصلاً. وربما ترك أبو يوسف الأفضل تعليماً للرخصة، انتهى.

قلت: ولو قال بالقلب لكانَ أوجه، ففي سنن أبي داود، وابن ماجه عن يونس، عن الحسن، قال: قال سَمُرة: حفظتُ سكتتين في الصَّلاة: سكتةٌ إذا كبَّر الإمام حتى يقرأ، وسكتةٌ إذا فرغَ من فاتحة الكتاب، وسورة عند الركوع. قال: فأنكر عليه ذلك عمران بن حصين، قالوا: فكتبوا في ذلك إلى المدينةِ إلى أُبيٍّ فصدق سَمُرة. ثم أخرجه أبو داود من طريق آخر عن سَمُرة بن جندب، عن النبيِّ ﷺ، أنه كان يسكتُ سكتتين إذا استفتَح وإذا فرغَ من القراءة كلّها، فذكر معنى حديث يونس، انتهى. قال الترمذي: وبه يقول أحمد، وإسحاق وأصحابنا، انتهى.

ولا يضرّ هذا ما أخرج الثلاثةُ المذكورون، وحسَّنه الترمذي عن سَمُرة أيضاً، قال: سكتتان حفظتهُما عن رسول الله ﷺ، وقال فيه: قال سعيد: قلنا لقتادة: ما هاتان السَّكتتان؟ قال: إذا دخَل في

وَأَنْ يَعُدَّ الآيَ وَالتَّسْبِيحِ وَالقُنُوت؛ يَعْنِي العَدَّ بِالأَصَابِعِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ: لَا بَأْسَ بِهِ. ثُمَّ مِنْ مَشَايِخِنَا مَنْ قَالَ: لَا خِلَافَ فِي التَّطَوُّعِ أَنَّهُ لَا يُكْرَهُ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: فِي التَّطَوُّعِ لَا فِي المَكْتُوبَةِ. وَقَالَ أَبُو جَعْفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ: فِيهِمَا. وَفِي الخَاقَانِيَّةِ إِنْ غَمَزَ بِرُؤُوسِ الأَصَابِعِ لَا يُكْرَهُ. ....

صلاته، وإذا فرغ من القراءة. ثم قال بعدُ: وإذا قرأ ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]، زاد الترمذي وابن ماجه، قال: وكان يُعجبهم إذا فرغ من القراءة أن يسكت حتى يترادَّ إليه نفسه، انتهى. فتأمَّله.

[م] وَأَنْ يَعُدَّ الآيَ وَالتَّسْبِيحِ وَالقُنُوت؛ يَعْنِي العَدَّ بِالأَصَابِعِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ: لَا بَأْسَ بِهِ. ثُمَّ مِنْ مَشَايِخِنَا مَنْ قَالَ: لَا خِلَافَ فِي التَّطَوُّعِ أَنَّهُ لَا يُكْرَهُ.

[ش] وإنَّما الخلاف بينَهم في المكتوبة.

[م] وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: فِي التَّطَوُّعِ لَا فِي المَكْتُوبَةِ.

[ش] أي: ومن المشايخ مَنْ قال: الخلافُ بينهم إنما هو في التطوُّع. وأمّا المكتوبة، فلا خلاف بينَهُمْ في أنه يُكره.

[م] وَقَالَ أَبُو جَعْفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ: فِيهِمَا.

[ش] ولفظ الذّخيرة: قال الفقيه أبو جعفر: وجدتُ روايةً عن أصحابِنا أنه يُكره فيهما، انتهى. وهو في الفتاوى الخانية معزوٌّ إلى أبي حنيفة فقط، ونقل فيها عن أبي يوسف وحدَه أنه لا بأسَ به في المكتوبة والتطوّع، ولم يذكر محمَّداً مع واحدٍ منهما. وقد اختُلف فيه، فقيل: هُوَ معَ أبي حنيفة، وممَّن ذُكر معه القدُّوري في التجريد، بل ذكر في البدائع أنه ذكرَهُ في الجامع الصَّغير معَه.

لكن العبد الضَّعيف غفر الله تعالى له: لم يُرَ فيه على ما هُو رواية فخر الإسلام. وقيل: هُوَ مع أبي يوسف، وهو المذكور في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام، وقاضي خان، والمحيط لرضيّ الدين، والهداية وغيرها لكن بلفظ: عن قال شارحوا الهداية، وفي ذلك إشارة إلى أن خلافهما ليس في ظاهر الرواية؛ بل في ظاهر الرواية يُكره عندَهُما أيضاً.

ومن ثمَّة لم ينصَّ صدر الإسلام ولا شمس الأئمّة السَّرخسي على خلافهما.

قلت: لكنه في الحاوي القدسي بصيغة حرم.

[م] وَفِي الخَاقَانِيَّةِ إِنْ غَمَزَ بِرُؤُوسِ الأَصَابِعِ لَا يُكْرَهُ.

وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ: لَوِ احْتَاجَ إِلَيْهَا كَمَا فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ عدَّهَا بِإِشَارَةٍ أَوْ بِقَلْبِهِ.

[ش] نقلاً عنهم، بلفظ: قالوا:

[م] **وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ: لَوِ احْتَاجَ إِلَيْهَا كَمَا فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ عدَّهَا بِإِشَارَةٍ أَوْ بِقَلْبِهِ.**

[ش] بل في غير موضعٍ منه الخلاصة، وهذا في العدّ بالأصابع، والعدّ بخيطٍ يُمسكه. وأما الحفظ بالقلب حتى إنه يستيقن أنه أتى بذلك القدر أو يحرك بأصبعه لا بأس به، بل في غاية البيان: وقيد اليد؛ يعني في قول الهداية: ويُكره عدّ الآي والتسبيحات باليد في الصَّلاة، وكذا عدّ السور احترازاً عن الغمز برؤوس الأصابع أو الحفظ بالقلب، فإنَّ ذلك لا يُكره اتفاقاً واحترازاً عن العدِّ باللسان أيضاً، فإنَّ ذلك يفسد الصَّلاة، انتهى.

وهو أيضاً مصرَّحٌ به في الاستدلال من قِبل القائل بالكراهة، فما أشار إليه في الإيضاح من أنه يُكره العدّ بالقلب أيضاً لأنّ فيه شغل البال والإخلال بالخشوع ـ كما ذكره صاحب المنافع ـ نظرٌ ظاهر.

ثم وجه القول بعدم الكراهة ما ذكره في الإمام عن عطاء بن السائب، عن أبيه، عن عمر قال: رأيتُ رسول الله ﷺ يعدّ الآي في الصلاة. قال أبو موسى الأصبهاني: هذا الحديث غريب.

ووجه القول بالكراهة في المكتوبة دون النفل ما رواه مكحول عن أبي أُمامة، وواثلة بن الأسقع، قال: نهى رسول الله ﷺ عن عدِّ الآي في المكتوبة، ورخَّص في السبحة. قال في الإمام أيضاً: أخرجه أبو موسى الأصفهاني بإسناده.

ووجه القول بالكراهة مطلقاً أن في العدِّ باليد ترك سنّة اليد، وذلك مكروهٌ. وأيضاً ليس هو من أعمال الصّلاة، وكثيره مفسد فقليله مكروه؛ لأن ما يفسد كثيره يكره قليله؛ كالمشي.

وأُجيب عن الأوّل بأن الإمام أحمد قال: عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره، فلا يُحتَجّ بحديثه، إلا إذا عُلم أن ذلك كان قبل الاختلاط، وهذا مما لم يُعلم مع غرابته.

قلت: ويمكن أن يُقال أيضاً: على أنه واقعةَ حالٍ، فلعلَّ ذلك كان منه في أوّل الأمر حين كان العمل مباحاً في الصلاة، مع أنه ليس نصّاً في عدِّه بالأصابع، فيجوز أن يكون بغمز رؤوس الأصابع.

ثم الذي في سنن أبي داود، والترمذي، والنسائي بإسنادٍ حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص: رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح، وزاد أبو داود في رواية: بيمينه، وليس فيه في الصَّلاة.

وأمّا الثاني، فلا يتمُّ الجواب عنه بأنَّ المراد ورخص في عدِّ الآي بالأصابع ونحوها في النافلة؛ لأن الفرض أنَّ العدَّ بغمزِ رؤوس الأصابع ونحوها مرخَّصٌ فيه في المكتوبة والنافلة، وإلا فالقول

....

قولُ مَنْ قال بالكراهة في الصّلاة مطلقاً، مراداً بها الكراهة التنزيهية، والله تعالى أعلم.

ثمّ في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: قال مشايخنا: إنِ احتاج المرء إلى العدّ يعدّ إشارة لا إفصاحاً، ويعمل بقولهما في المضطر.

ثم صلاة التسبيح التي أشار المصنّف إليها صلاة فاصلة نبَّهت السنّة الشريفة عليها، فلا بأس بالتعرض لبيانها إسعافاً:

فعن عكرمة، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ للعباس بن عبد المطلب: «يا عمّاه! ألا أُعطيك؟ ألا أمنحك؟ ألا أَحْبُوك؟ ألا أفعل لك عشر خصالٍ إذا أنت فعلتَ ذلك غفر الله لك ذنبك، أوَّله وآخره، قديمه وحديثه، خطأه وعمده، صغيره وكبيره، سرّه وعلانيته. عشرُ خصالٍ: أن تصلِّي أربع ركعات تقرأ في كل ركعةٍ بفاتحة الكتاب وسورة، فإذا فرغتَ من القراءة في أوَّل ركعة فقل وأنت قائم: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر خمس عشرة مرة، ثم تركع فتقول وأنت راكع عشراً، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشراً، ثم تهوي ساجداً فتقولها وأنت ساجد عشراً، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً ثم تسجد فتقولها عشراً، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشراً، فذلك خمس وسبعون في كل تكبيرة تفعل ذلك في أربع ركعات إنِ استطعت أن تصلِّيها في كل يوم فافعل، فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة، فإن لم تستطع ففي كل شهرٍ مرة، فإن لم تفعل ففي عمرك مرة» رواه أبو داود، وابن ماجه، والطبراني وقال في آخره: «فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالَج غفر الله تعالى لك».

قال الحافظ زكي الدين بن عبد العظيم المنذري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد رُوي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعةٍ من الصحابة، وأمثَلُها حديث عكرمة هذا، وقد صحَّحه جماعةٌ منهم الحافظ أبو بكر الآجري، وشيخنا أبو محمَّد عبد الرحيم المصري، وشيخنا الحافظ أبو الحسن المقدسي، وقال أبو بكر بن أبي داود: سمعت أبي يقول: ليس في صلاة التسبيح حديثٌ صحيح غير هذا. وقال مسلم بن الحجاج: لا يُروى في هذا الحديث إسناد حسن مِن هذا؛ يعني: إسناد حديث عكرمة عن ابن عباس، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

ثم في شرح الجامع الصغير لقاضي خان: واختلف المشايخ في كراهة العدِّ خارج الصلاة، فقيل: يُكره؛ لقول السلف تذنب ولا تحصي وتسبح وتحصي.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَتَّكِىءَ عَلى حَائِطٍ أَوْ عَلَى عِصِيٍّ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ، ....

وعن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه لما رأى مَن يفعل ذلك، فقال: عدُّو ذنوبك لتستغفر منها، وأنت مستغنٍ عن عدِّ التسبيح. وعنه أنه قال: أتنيبون الله بما لا يعلم؟ وقيل: لا يُكره، في المستصفى وهو الصحيح لأنه أسكن للقلوب وأجلب للنشاط.

وفي خزانة الأكمل بعد أن حكى الخلاف بين أبي حنيفة وبينَهما في الكراهة في الصلاة: وأجمعوا أنه لا ينهى الضعفاء عن عدِ النوى للتسبيحات خارج الصلاة، فإنه أسكن للقلوب.

قلت: والظاهر عدم الكراهة خارج الصّلاة مطلقاً، لحديث عبد الله بن عمر، والذي رويناه آنفاً، ولما عن بُسرة ـ بضم الباء المثناة من تحت وفتح السين المهملة ـ المهاجرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: «عَلَيْكُنَّ بالتسبيح والتهليل والتقديس، واعقِدْنَ الأنامل، فإنهنَّ مسؤولاتٌ مستنطقات، ولا تغفلن فتنسين الرحمة» أخرجه الترمذي بهذا اللفظ، وقال: حديث غريب إنما نعرفه من حديث هانيء بن عثمان، وأبو داود بلفظ: إنَّ النبيَّ ﷺ أمرهنَّ أن يراعين بالتكبير والتقديس وأن يعقدن بالأنامل، فإنهنَّ مسؤولات مستنطقات. وحسَّن النووي إسنادهما.

ولِما عن سعد بن أبي وقاص أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة وبين يديها نوى أو حصى تسبّح به، فقال: «أُخبرك بما هو أيسر عليكِ من هذا أو أفضل»؟ فقال: «سبحان الله عدد ما خلق في السّماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هُو خالق، والله أكبر مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك» رواه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن حبان في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح الإسناد. فلم ينهها عن ذلك، وإنما أرشدها إلى ما هُو أيسر وأفضل، ولو كان مكروهاً لبَيَّن لها ذلك.

وما عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه إنْ ثبتَ لا يعارض هذا كما هو غيرُ خافٍ على المتأمّل.

ثم هذه الأحاديث مما يشهد بجواز اتخاذ السبحة المعروفة لإحصاء عدد التسبيح وغيره من الأذكار، من غير أن يتوقف على ورود شيءٍ خاصّ فيها بعينها، بل حديث سعد هذا كالنص في ذلك؛ إذ لا تزيد السَّبحة على مضمونه إلا بضمّ النوى ونحوه في خيط. ومثل ذلك لا يظهر تأثيره في المنع، فلا جرم أن يقلّ اتخاذها والعمل بها عن جماعة من السَّادة الأخيار، والله سبحانه الموفِّق.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَتَّكِىءَ عَلى حَائِطٍ أَوْ عَلَى عِصِيٍّ إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.

[ش] فرضاً كانت الصَّلاة أو تطوعاً لما في ذلك عند عدم العذر من سوءِ الأدب، ويخصّ الفريضة أيضاً أن الاعتماد فيها مُخلّ بالقيام، وترك القيام فيها لا يجوز إلَّا من عُذر، وكان الإخلال به مكروهاً إلا من عذر.

وَأَنْ يَخْطُو خَطَوَاتٍ بِغَيْرِ عُذْرٍ هَذَا إِذَا وَقَفَ بَعْدَ كُلِّ خُطْوَةٍ، وَإِنْ لَمْ يَقِفْ تَفْسُدْ إِذَا كَانَ بِغَيْرِ عُذْرٍ.

هذا وفي البدائع: لم يذكر في الأصل كراهة ذلك لمصلِّي التطوع. واختلف المشايخ فيه، فقال بعضهم: لا بأس به؛ لأن ترك القيام جائز من غير عذر، فالإخلال به أَوْلى.

قلت: وعلى هذا مشى قاضي خان، وذكر الزاهدي أنه الأصح.

رجعنا إلى ما في البدائع، وقال بعضهم: لا بأس به يُكره لما رُوي أنّ رسولَ اللهﷺ رأى حبلاً ممدوداً في المسجد، فقال: «لمن هذا»؟ فقال: لفلانة تصلِّي بالليل، فإذا أعيت اتَّكأت. فقالﷺ: «لتصلِّ فلانة بالليل، فإذا أعْيَت فلتَنَمْ».

قلت: وهو في الصحيحين بمعناه، واسم المرأة زينب، وفيه: فقال النبيُّﷺ: «ليصلِّ أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليرقد»، وقد أخرج أبو داود عن هلال بن يساف، قال: قَدِمت الرقّة، فقال لي بعض أصحابي: هل لك في رجلٍ من أصحاب النبيِّﷺ؟ قال: قلت: غنيمة، فدفعنا إلى وابصة، قلت لصاحبي: نبدأ فننظر إلى دَلِّه، فإذا عليه قلنسوة لاطئة ذات أُذُنين وبرنس خُزٍّ أغْبَر، وإذا هو معتمد على عصى في صلاته، فقلنا بعد أن سلَّمنا، قال: حدَّثتني أُم قيس بنت محصن أنَّ رسول اللهﷺ لما أسنَّ وحمل اللحم اتخذ عموداً في مصلّاة يعتمد عليه.

رجعنا إلى البدائع: ولأن فيه بعض التنعّم والتجبر، ولا ينبغي للمصلي أن يفعل شيئاً من ذلك من غير عذرٍ، انتهى.

وأفاد الشيخ حافظ الدين النَّسفي في الكافي: أن الجواز بلا كراهة في التطوّع عند عدم العذر، إنما هُو عند أبي حنيفة معلّلاً بما تقدَّم من أن الاتّكاء يُنقص القيام، ولو تركه كله بلا عذر جاز، فلا يكره تنقيصه.

وأما عندهما، فمعِ الكراهة معلّلاً بأن ترك كل القيام بعد ما شرع قائماً لم يجز،فيُكره تنقيصه.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وهذا يفيد أن محلَّ الكراهة عندهما هو الاتّكاء بلا عذر بعد ما شرع قائماً. أمّا إذا شرع قائماً متّكئاً فلا، والأوجه أنه يُكره بلا عذر بعد ما شرع في الحالتين لما ذكرناه. وقد رُوي عن أبي حنيفة ذلك في حالة أيضاً، وهو نصٌّ منه في المعنى على ذلك فيما بعد الشروع. ثم قد روينا من حديث وابصة أن ثقل البدن لكبرٍ ونحوه من الأعذار التي لا تثبت معها الكراهة في الاتكاء بسبب ذلك، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَنْ يَخْطُو خَطَوَاتٍ بِغَيْرِ عُذْرٍ هَذَا إِذَا وَقَفَ بَعْدَ كُلِّ خُطْوَةٍ، وَإِنْ لَمْ يَقِفْ تَفْسُدْ إِذَا كَانَ بِغَيْرِ عُذْرٍ.**

[ش] وهذا الكلام فيه إجمال وبحث، والذي تقتضيه القواعد المذهبية المستندة إلى الأدلّة

وَيُكْرَهُ التَّمَايُلُ عَلَى يُمْنَاهِ مَرَّةً وَعَلَى يُسْرَاهِ أُخْرَى.

الشرعية ووقع تصريحهم به في بعض الصور أنَّ المشي لا يخلو من أن يكونَ بلا عُذْرٍ، أو يكون بعذرٍ. فإن كان بلا عذر، فإن كان كثيراً متوالياً يفسد الصلاة، سواءً استدبر القبلة مع ذلك أو لم يستدبرها؛ لأنه حينئذٍ عمل كثير ليس من أعمال الصَّلاة، ولم تقع الرخصة فيه.

وإن كان كثيراً غيرُ متوالٍ، بل تفرَّق في ركعاتٍ، أو كان قليلاً، فإنِ استدبر معه القبلة أفسدها لوجود المنافي قطعاً من غير ضرورة، وإن لم يستدبر معه القبلة لم يفسدها، وكره لما عُرف أنه ما أفسد كثيره كُرِه قليله عند عدم الضرورة.

وإن كان بعُذرٍ، فإنْ كان لأجل الوضوء لحدث سبقه في الصّلاة يسوغ له معه إلينا، أو لانصرافه إلى وجه العدوّ أو رجوعه منه في صلاة الخوف لم يفسدها، ولا يُكره فيها؛ سواءٌ كان قليلاً أو كثيراً، استدبر القبلة معه أو لم يستدبرَها بعد أن يكون الكثير متعيناً لذلك.

وإن لم يكن لأجل شيءٍ مما ذكرنا، ووجد معه استدبار القبلة أفسدها، سواء كان قليلاً أو كثيراً أو لم يكن معهُ استدبارها لم يفسدها القليل ولم يكره، وأفسدها الكثير المتلاحق.

وأمّا الكثير الذي ليس بمتلاحق، ففي كونه مفسداً أو مكروهاً خلاف، وتأمّل. وسيذكر المصنف هذه المسألة مرّة أخرى في أواخر مفسدات الصّلاة، ونذكر ثمّة ما حضرنا من كلام أهل المذهب فيها، وما عسى أن يفتح به العليم الخبير من الأشبه في ذلك حسبما وصل إليه النَّظر من الدّلائل إن شاء الله سبحانه وتعالى.

[م] وَيُكْرَهُ التَّمَايُلُ عَلَى يُمْنَاهِ مَرَّةً وَعَلَى يُسْرَاهِ أُخْرَى.

[ش]كذا في الذّخيرة والعتابية، وزاد في العتابية: إلَّا لعُذرٍ. ثم في الذّخيرة: فقد صحَّ عن أبي بكرٍ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: سمعت النبيَّ ﷺ يقول: «إذا صلَّى أحدكم فليسكن أطرافه، ولا يتمايل تمايل اليهود»، انتهى.

قلت: غيرُ خافٍ أن التَّمايل المذكور هو التراوح، وهو ليس بمكروه. ففي خزانة الأكمل وغيرها: إن راوح المصلِّي بين قدميه في قيامه، فهو أفضل، وهو أن يتّكىء على هذا القدم مرة وعلى الأخرى مرَّة؛ نصَّ عليه في كتاب الأثر عن أبي حنيفة ومحمَّد، ولم يحكِ خلافاً. وفي الفتاوى الظهيرية وغيرها: وحُكي عن أبي حنيفة التراوح في الصَّلاة أحبُّ إليَّ من أن ينصب قدميه نصباً، انتهى.

قلت: بل روى سعيد بن منصور أنَّ ابنَ مسعود رأى رجلاً صافّاً أو صافاً قدميه، فقال: لقد أخطأ السُّنّة. وذكر بعض أهل الغريب أنه ورد النهي عن الصفد في الصَّلاة، وفسَّره بعضهم بأن

وَيُكْرَهُ أَخْذَ القَمْلَةِ أَوِ البُرْغُوثِ وَقَتْلِهِ وَدَفْنِهِ، ....

يجعل الرَّجل حط رجليه من القيام سواء دائماً، وقيل: مع المقاربة بينهما.

وفي شرح الهداية لشيخنا المحقق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وينبغي أن يكون بين رجليه حالةَ القيام قدر أربع أصابع. وقال الطحاوي: في المقاربة هو الصحيح.

ثم ممَّا يشهد لعدم كراهة التراوح ما أخرج البزار ن طريق كيسان أبي عمر، عن يزيد بن بلال، عن عليٍّ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كان النبيُّ ﷺ يراوح بين قدميه يقوم على كل رِجل حتى نزلت ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ﴾ [طه: 1 ـ 2]، ثم قال: أحاديث يزيد بن بلال لا يُعلم لها طريقاً إلا من حديث كيسان، انتهى. إلا أنّ كيسان أبي عمر. نقل الذهبي في الميزان عن تضعيفه عن يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل مقتصراً على ذلك، وقال في يزيد بن بلال عن عليٍّ لم يصح حديثه، وقال البخاري: فيه نظر، واقتصر شيخنا الحافظ في كلٍّ منهما على ضعيف، والله تعالى أعلم.

ثم ما في الذّخيرة ـ والله سبحانه أعلم به ـ: نعم، ورد ما يدلّ على طلب تسكين الأطراف كما في سُنن أبي داود، عن جابر بن سَمُرة: دخل علينا رسول الله ﷺ والناس رافعوا أيديهم، قال زهير: أراه قال في الصَّلاة، فقال: ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذناب خيل شُمس؟ اسكنوا في الصّلاة.

ثم بعد ثبوت الحديث المذكور، فالظاهر أن المراد بالتمايل هو المَيْل عنه يُمْنةً ويُسرة على سبيل التعاقب من غير تخلل سكون كما يفعله بعضهم في حالة القراءة، لا الميل على إحدى القدمين بالاعتماد ساعة ثم الميل على الأخرى كذلك ساعة.

وأمّا القيام على إحدى رجليه مع رفع الأخرى، فمكروه إذا لم يكن عذر، سواء كان على سبيل التناوب أو لا، والله سبحانه أعلم.

[م] وَيُكْرَهُ أَخْذَ القَمْلَةِ أَوِ البُرْغُوثِ وَقَتْلِهِ وَدَفْنِهِ.

[ش] في الصَّلاة، وكذا الكلام في القملة، وهذا جارٍ على سَنن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 34] على أحد الأقوال.

ثم الكراهة في هذا لا يتوقف على الجمْع بين القتل والدفن، بل توجد بأحدهما، قالوا: وحينئذ للتقسيم. ثم هذا أحد الأقوال في هذه المسألة، وهو قول أبي يوسف ذكره عنه في محيط رضيّ الدين والخلاصة، واستدلَّ له في المحيط بما رُوي أن النبيَّ ﷺ رأى رجلاً أخذ قملة من ثوبه وهو في المسجد، فقال: «أعِدْها إلى ثوبك حتى تخرج من المسجد».

القول الثاني: قتلها في الصلاة أخير من دفنها، وهو قول محمَّد ذكره في المحيط والملتقط

....

والخلاصة أيضاً، وزاد فيهما: وكلاهما لا بأس به. واستدلَّ له في المحيط بأنه يُزيل الأذى عن نفسه كقتل العقرب.

الثالث: أنه لا يقتلها في الصّلاة، بل يدفنها تحت الحصى، وهو قول أبي حنيفة ذكره في المحيط، والفتاوى الخانية والخلاصة. واستدلّ له في المحيط بما رُوي عن ابن مسعود أنه كان يصلِّي فأخذ قملة فدفنها.

قلت: والحديث المذكور لأبي يوسف هو في مسند أحمد من حديث أبي أيوب الأنصاري أنهﷺ رأى رجلاً وجد في ثوبه قملة، فأخذها ليطرحها في المسجد، فقالﷺ: «رُدَّها في ثوبك حتى تخرج من المسجد».

وفي الباب أيضاً ما أخرجه أحمد في المسند من حديث أبي مسلم أنهﷺ، قال: «إذا وجد أحدكم القملة في ثيابه فليصرّها فيه ولا يطرحها في المسجد».

وما في المعجم الكبير للطبراني بإسناد رجاله موثقون عن رجلٍ من الأنصار؛ أنَّ رسولَ اللهﷺ قال: «إذا وجد أحدكم القملة في ثوبه فليُصرَّها فيه، ولا يدفنها»، ولا يقوى على معارضة هذا ما روى الطبراني في الأوسط، والبزار عن أبي هريرة: قال رسول اللهﷺ: «إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليدفنها»، فإنَّه ضعيف الإسناد.

وكذا ما أخرج أحمد عن أبي مسلم، قال: دخلت على أبي أُمامة فرأيته يتفلى في المسجد ويدفن القمل في الحصى، مع أن الحاظر مقدّم على المبيح كما عُرف.

إلا أنه لا يخفى أنّ هذه الأحاديث إنما تفيد كراهة الدفن في المسجد مطلقاً، سواء كان مع ذلك في الصّلاة أو لا، ولهذا ـ والله تعالى أعلم ـ قال في الفتاوى الظهيرية: يُكره قتل القملة والبراغيث، وكذا دفنهما في غير الصّلاة في المسجد.

وعن أبي حنيفة إنْ قتلهما أو دفنهما في المسجد فقد أساء، ومحل النزاع إنما هُو هل يُكره قتلهما أو دفنهما في الصّلاة مطلقاً؟ أعني: سواء كان في المسجد أو خارجه. وهذه الأحاديث لا تتعرض لذلك فيما إذا كانت الصّلاة خارج المسجد، ولعلَّ الأشبه أنه يُكره التعرض لكلٍّ منهما بالأخذ فضلاً عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالأذى.

وأما عند تعرضهما له بالأذى، فإنْ كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالأخذ والقتل والدفن بعد أن لا يكون ذلك بعمل كثير، فإنه كما رُوي عن ابن مسعود ما تقدّم رُوي عن أنس أنهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة، ولعلَّ أبا حنيفة إنما اختار الدّفن على القتل لما فيه من النزاهة

وَلَا بَأْسَ بِقَتْلِ الحَيَّةِ وَالعَقْرَبِ، قَالُوا: إِذَا لَمْ يَحْتَجْ إِلَى المَشْيِ وَالمُعَالَجَةِ، فَأَمَّا إِذَا احْتَاجَ فَمَشَى وَعَالَجَ تَفْسُدُ.

عن إصابة دمهما ليد القاتل أو ثوبه. في هذه الحالة، وإن كان ذلك معفوّاً عنه عنده، وأنّ ابن مسعود فعل أحد الجائزين. وإن كان في المسجد، فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره إلّا إذا غلب على ظنه أنه يظفر بها بعد الفراغ من الصّلاة، وبهذا التفضيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من أنه يدفنها في الصّلاة وبين ما عنه من أنه لو دفنها في المسجد فقد أساء، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَلَا بَأْسَ بِقَتْلِ الحَيَّةِ وَالعَقْرَبِ.**

[ش] يعني: في الصّلاة، ولا يكون ذلك مفسداً لها لما عن ابن عمر: حدَّثتني إحدى نسوة النبيّ ﷺ أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والحيّة والعقرب... الحديث، وزاد في آخره قال: «وفي الصَّلاة أيضاً» أخرجه مسلم.

ولقوله ﷺ: «اقتلوا الأسودَيْن في الصّلاة: الحيّة والعقرب» أخرجه أصحاب السُّنن، وقال الترمذي: حسن صحيح.

وأقل مراتب الأمر الإباحة، ويستحبّ أن يكون قتل العقرب بالنعل اليسرى إذا أمكن لما أخرج أبو داود عن رجلٍ من بني عدي بن كعب؛ أنهم دخلوا على رسول الله ﷺ، فقال: «إذا وجد أحدكم عقرباً وهو يصلِّي، فليقتلها بنعلِهِ اليسرى». قال شيخنا الحافظ رحمه الله تعالى: رجاله ثقات، إلا أنه منقطع، انتهى.

وقد عرفت غير مرّة أنّ الانطقاع في مثله غير ضائر عندنا، ولا بأس بقياس الحيّة على العقرب في هذا، ثم عدم فساد الصَّلاة بقتلها فيها.

[م] **قَالُوا: إِذَا لَمْ يَحْتَجْ إِلَى المَشْيِ وَالمُعَالَجَةِ، فَأَمَّا إِذَا احْتَاجَ فَمَشَى وَعَالَجَ تَفْسُدُ.**

[ش] لأنه عمل كثير ليس من أعمال الصّلاة، وهذا هو المذكور في عامّة روايات شروح الجامع الصغير، ورواية مبسوط شيخ الإسلام. وقال شمس الأئمة السرخسي: والأظهر أن الكلّ سواء فيه، لأن هذا عمل رُخِّص فيه للمصلِّي، فهو كالمشي بعد الحدث والاسْتقاء من البئر والتوضؤ، وتابعه في الكافي والخلاصة، وعارضه شيخنا المحقِّق رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن بحثه لا تفصيل للرخصة بالنصِّ يستلزم مثله في علاج المارّ إذا كثر، فإنه أيضاً ما يؤمر به بالنص كما قدّمناه، لكنه مفسدٌ عندهم، فما هو جوابه عن علاج المرضى هو جوابنا في قتل الحية.

....

ثم فالحقّ فيما يظهر الفساد، والأمر بالقتل لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف إذا قاتلوا في الصّلاة، بل أثره في رفع الإثم بمباشرة المفسد في الصّلاة بعد أن كان حراماً، انتهى.

هذا وقالوا: إنما يُباح قتلهما في الصّلاة إذا مرّتا بين يديه وخاف أذاهما، وإلّا فيُكره. وحكاه الحسن عن أبي حنيفة.

ثم بما ذكرنا من الحديثين يظهر ردُّ ما قيل أنه يَحِلُّ قتل الحية خارج الصّلاة، ثم هما وأمثالهما لا يفترق في جواز القتل بين نوعٍ من الحيّات دون نوعٍ، ولا في موضع دون موضع من غير توقّف على إنذار، وهو قول طائفة من أهل العلم.

وقيل: يقتل الحيّات أجمع إلا سواكِنُ البيوت مطلقاً؛ لِما في الصحيحين وغيرهما عن عبد الله بن عمر، أنّه قال: بينا أنا أُطارد حيّة أقتلها، ناداني أبو لُبابة: لا تقتلها، فقلت: إنّ رسولَ الله ﷺ أمر بقتل الحيّات؟ فقال: إنه نهى بعد ذلك عن ذوات البيوت وعن العوامر. وفي رواية لمسلم عن نافع، قال: كان ابن عمر يقتل الحيات كلهنَّ، حتى حدَّثنا أبو لُبابة أنّ رسولَ الله ﷺ نهى عن قتل جِنَّانِ البيوت، فأمسكَ. وقيل: يُستثنى من سواكن البيوت مطلقاً الأبتر، وذو الطفيتين، فقال أهل هذا القول: يُقتلان من غير إنذار لما في رواية لمسلم ولأبي داود: قال أبو لبابة: سمعت رسول الله ﷺ «نهى عن قتل الجنان التي تكون في البيوت إلا الأبتر وذو الطفيتين، فإنهما يخطفان البصر ويطرحان ما في بطون النساء».

والجِنان ـ بكسر الجيم وتشديد النون ـ جمع جان، وهي الحيّة الصغيرة. وقيل: الدَّقيقة الخفيفة، وقيل: الدقيقة البيضاء.

ويؤيّد هذا القول ما في سنن أبي داود عن ابن مسعود، أنه قال: «اقتلوا الحيّات كلها إلّا الجان الأبيض الذي كأنه قضيب فضة». وفي محيط رضيّ الدين، قال: وينبغي أن لا نقتل الحيّة البيضاء التي تمشي مشياً مستوٍ لأنه جان؛ لقوله ﷺ: «اقتلوا ذو الطفيتين والأبتر، وإياكم والحية البيضاء فإنَّها من الجنّ» انتهى.

ونقل بعضهم عن ابن خالويه أنه قال: سمعت ابن عرفة يقول: الجنان حيّات إذا مشت رفعت رؤوسها عند المشي، وأنشدوا:

يَـرْفَـعْـنَ لـلَّـيْـلِ إذا مـا أَشـرفـا أَعْـنـاقَ جِـنَّـان وهـامـاً رُجَّـفـا

....

والطفيّتان ـ بضم الطاء المهملة وإسكان الفاء ـ هما الخطان الأسواد على ظهر الحيّة، وقال ابن عبد البرّ: يقال: إنّ ذا الطفيتين حنشٌ يكون على ظهره خطّان أبيضان، انتهى.

قلت: وعلى هذا يتعيَّن أن يكون استثناؤه من الجنان بالتفسير الثالث للجِنان منقطعاً بخلافه على الأولين له.

والأبتر: الأفعى، قيل: هو جنس كأنه مقطوع الذنب. وقيل: صنف أزرق مقطوع الذنب إذا نظرت إليه الحامل ألقت.

قلت: وعلى هذا يتعيَّن أن يكون استثناؤه من الجنان بالتفسير الثالث للجنان منقطعاً أيضاً بخلافه على الأوّلين له، وبخلاف ما إذا كان هو ـ أعني الأبتر ـ مفسَّراً بما قبل هذا التفسير بالنسبة إلى التفاسير الثلاثة للجِنان.

ومعنى: يخطفان البصر: يطمسانه ويدهمانه بمجرد نظرهما إليه لخاصية جعلها الله في نظرهما. وذكر ابن الجوزي أن في عراق العجم أنواعاً من الحيات يهلكن الرائي بها بنفس رؤيتها، ومنها نوع يهلكن بالمرور على طريقها، وقال غيره: منها نوعٌ يسمّى الناظر إذا وقع بصرها على عين الإنسان مات من ساعته.

ومعنى يطرحان ما في بطون النساء، وفي رواية: يسقطان الحبل: أنَّ الحامل إذا نظرتها أسقطت الولد من بطنها، وقيل: ينذر سواكن البيوت، فإنْ بدين بعد الإنذار قُتلن لما عن ابن أبي ليلى أنَّ رسولَ اللهﷺ سُئِل عن جنان البيوت؟ فقال: «إذا رأيتم منهنَّ شيئاً في مساكنكم فقولوا: أنشدكنَّ العهد الذي أَخَذَ عليكنَ نوح، أنشدكنَّ العهد الذي أخذ عليكن سلمان بن داود أن توذوننا؛ فإنْ عُدْنَ فاقتلوهن» رواه أبو داود، والنسائي، والترمذي.

وقتل الأسدر إلا حيّات المدينة فقط، لما جاء في حديث أبي سعيد الخدري في موطإ مالك، وصحيح مسلم، وسنن أبي داود؛ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ بالمدينة جِنّاً قد أسلموا، فإذا رأيتم منهم شيئاً فآذنوه ثلاثة أيام، فإن بدا لكم بعد ذلك، فاقتلوه».

وأمّا حيات غير المدينة في جميع الأرض، فيقتلن من غير إنذار لها ولا يتحقق وجود مسلمين من الجِنَّة ثمّة، ولقولهﷺ: «خمسٌ من الفواسق يُقتلن في الحِلّ والحرم»، وذكر منهنَّ الحيّة كما هو رواية مسلم..

وفي المحيط، وشرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وقال الطحاوي: لا بأس بقتل الكلّ؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ عاهد الجنّ أن لا يدخلوا بيوت أُمته، وإذا دخلوا لم يظهروا لهم، فإذا فعلوا فقد نقضوا عهدهم، فلا حُرمة لهم. والأَولى هو الإعذار والإنذار، فيقال: ارجع بإذن الله تعالى، فإنْ أبى فاقتله، انتهى. ووافقه غير واحد على هذا آخرهم شيخنا رحمه الله تعالى، فقال: والحقّ أن الحِلّ ثابت.

وَيُكْرَهُ تَرْكُ الطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَتِكْرَارِ السُّورَةِ فِي الفَرْضِ إِذَا كَانَ قَادِراً عَلَى سُورَةٍ أُخْرَى. ....

ومع ذلك، فالأَوْلى الإمساك فيه عما فيه علامة الجان لا للحُرمة، بل لدفع الضرر المتوهم من جهتهم، انتهى. جاء في النهاية: وذكر صدر الإسلام في الجامع الصغير: والصحيح من الجواب أن يُحتاط في قتل الحيّات حتى لا يقتل جنياً، فإنهم يؤذونه أذى كثيراً وعظيماً، بل إذا رأى حيّة وشكّ أنه جنّي يقول له: خلِّ طريق المسلمين ومر، فإنْ مرَّ تركه. فإن واحداً من إخواني وهو أكبر مني سناً قتل حية كبيرة [ ][1] في دارٍ لنا، فضربه الجنّ حتى جعلوه زمناً، فكان لا يتحرك رجلاه قريباً من الشهر، ثم عالجناه وداويناه بإرضاء الجنّ حتى تركوه، فزال ما به، وهذا ممّا عاينته بعيني، انتهى.

وفي الإنذار ألفاظ أُخر منها ما تقدَّم في حديث ابن أبي ليلى، ومنها ما عن مالك وهو أن يقول: اخرج عليكم بالله واليوم الآخر أن لا تبدو لنا ولا تؤذوننا. ومنها ما عن بعضهم، وهو أن يقول: أنت في حرج إن عدت إلينا، فلا تلومينا أن نضيق عليك بالطرد والتتبّع.

ثم في بعض الروايات الأمر بالإنذار ثلاث مرات فعله في كل بدوّ مرة، وتكون هذه الرواية مفسرة لرواية ثلاثاً، ورواية ثلاثة أيام محمولة على ما إذا كان بدوّها في ثلاثة أيام ثلاث مرات في كلّ يومٍ مرة، فيحصل الجمع بين الرِّوايات كلها.

ثم ما ذكره الطحاوي ووافقه عليه مَنْ وافقه لا يعرى عن تأمّل إذا الوعظ ما تقدَّم من حديث أبي لبابة، فتأمله.

ثم لا يخفى أن محلَّ الإنذار خارج الصّلاة، فلو أتى به على أحدِ الوجوه التي ذكرناها في الصّلاة فسدت صلاته، والله تعالى أعلم.

[م] **وَيُكْرَهُ تَرْكُ الطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ.**

[ش] وكذا في القومة التي بينهما، وفي الجلسة التي بين السجدتين، وقد تقدَّم بيان الطمأنينة وبيان ما يفيد كراهة تركها في هذه الأحوال، وأن كراهته كراهة تحريم، فاستذكره بالمراجعة.

[م] **وَتِكْرَارِ السُّورَةِ فِي الفَرْضِ إِذَا كَانَ قَادِراً عَلَى سُورَةٍ أُخْرَى.**

[ش] يعني: يُكره تكرارها في ركعتين منه إذا كان حافظاً لغيرها، كأنه لم يُنقل. واستثنى الزاهدي منها سورة واحدة، وهي سورة ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 1]، فإنه ذكر أنه إذا قرأ في الأُولى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾ يكرِّرها في الثانية، ثم قال: وهكذا فعل أبو حنيفة في المغرب. وقال

(1) غير مقروؤة بالمخطوط.

وَلَا يُكْرَهُ فِي التَّطَوُّعِ.

وَيُكْرَهُ تَطْوِيلُ الرَّكْعَةِ فِي التَّطَوُّعِ عَلَى الثَّانِيَةِ، إِلَّا إِذَا كَانَ مَرْوِيّاً أَوْ مَأْثُوراً، وَتَطْوِيلُ الثَّانِيَةِ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ.

وَيُكْرَهُ نَزْعُ القَمِيصِ وَالقَلَنْسُوَةَ وَلُبْسُهُمَا بِعَمَلٍ يَسِيرٍ.

الطحاوي: يبتدأ بالبقرة ولا يكرّر.

قلت: ويظهر أن كلَيْهما واسعٌ، وإنما محلّ التأمُّل ما هو الأَوْلى منهما. ثم غيرُ خافٍ أنّ الكراهة المذكورة كراهة تنزيه راجعة إلى خلاف الأولى.

ثم هذا كله إذا لم يكن ناسياً، فإنْ كان ناسياً، فعَنِ المحيط ـ والظاهر أنه البرهاني ـ أنه لا بأس به، وهو كذلك. وقد أخرج أبو داود عن معاذ بن عبد الله الجهني أنّ رجلاً من جهينة أخبره أنه سمع النبيّ ﷺ يقرأ في الصبح ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [الزلزلة: 1] في الركعتين كلتيهما، فلا أدري أَنَسِيَ رسول الله ﷺ أم قرأ ذلك عمداً؟

وأما ما في روض الناطفي: وقال أبو يوسف: إنْ قرأ في الركعة الثانية بالسورة التي قرأها في الركعة الأولى عليه السّهو، ذكره في صلاة الأثر، انتهى. فبعد حمله على ما إذا كان قادراً على سورة غيرها غريبٌ جداً. وأمّا إذا لم يكن قادراً على سورةٍ أخرى، فظاهر أنه لا يُكره له تكرار تلك السورة، بل يكون تكرارها واجباً.

[م] وَلَا يُكْرَهُ فِي التَّطَوُّعِ.

[ش]أي: ولا يُكره تكرار سورة واحدة في ركعتين من التطوع، سواء كان قادراً على غيرها أو لم يكن. ويشهد له ما أخرجه الطحاوي في شرح الآثار عن أبي ذرٍّ أنَّ النبيَّ ﷺ قام بآية حتى أصبح ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [المائدة: 118].

وعن مسروق قال: قال لي رجل من أهل مكة: هذا مقام أخيك تميمٌ الدّاري، لقد رأيته قام ليلةً حتى أصبح أو كاد يصبح يقرأ آية يركع فيها ويسجد ويبكي ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ﴾ [الجاثية: 21] الآية.

[م] وَيُكْرَهُ تَطْوِيلُ الرَّكْعَةِ فِي التَّطَوُّعِ عَلَى الثَّانِيَةِ، إِلَّا إِذَا كَانَ مَرْوِيّاً أَوْ مَأْثُوراً، وَتَطْوِيلُ الثَّانِيَةِ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ.

[ش]وقد تقدَّم هذا كله، والكلام عليه في أثناء الصّلاة مبسوطاً شافياً، فاستذكره بالمراجعة.

[م] وَيُكْرَهُ نَزْعُ القَمِيصِ وَالقَلَنْسُوَةَ وَلُبْسُهُمَا بِعَمَلٍ يَسِيرٍ.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَشُمَّ طِيباً، وَأَنْ يَرْمِي بُزَاقَهُ أَوْ نُخَامَتَهُ. ....

[ش] لأنه ليس من أعمال الصّلاة، ولا ضرورة إليه فيه. وعلى هذا يُحمل إطلاق محيط رضيّ الدين عدم الفساد على النّزع واللبس فيهما.

والظاهر أن ما في الذّخيرة، والفتاوى الخانية، والظهيرية، والخلاصة: ولو نزع القميص لا تفسد صلاته، ولو لبس تفسد بناءً على أنّ النزاع يحصل بعمل يسير بخلاف اللبس في العادة، فإنه يحتاج إلى معالجة وخصوصاً على قول مَنْ يرى أن العمل الكثير ما يحتاج في إقامته إلى اليدين. وهذا بخلاف لبس القلنسوة والبيضة، ولهذا نصُّوا على أنه لا تفسد الصّلاة كما لا يفسدها نزعها؛ لأن كلًّا من لبسهما ونزعهما لا يحتاج إلى معالجة.

وفي شرح الزاهدي: وعن أبي يوسف في اللبس: يعني لبس الإزار والقميص روايتان، وسيأتي الكلام مستوفى في العمل القليل والكثير، إن شاء الله تعالى.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَشُمَّ طِيباً.

[ش] لما ذكرناه آنفاً لأنه ليس من أعمال الصّلاة ولا ضرورة فيه؛ إذ لا يخفى أن المراد أن يتناوله بيده فيشمّه كما وقع في تجنيس الملتقط، ويميل إليه فيشمه، وهو في يد غيره ونحو ذلك، لا وصول رائحته إلى أنفه من غير صنعٍ منه.

ثم الأفصح في يشم فتح الشين لا ضمّها، كما أن الأفصح في الماضي: شَممت، بكسر الميم لا فتحها.

[م] وَأَنْ يَرْمِي بُزَاقَهُ أَوْ نُخَامَتَهُ.

[ش] يعني: على حيطان المسجد أو بين يديه أو عن يمينه، بل يفعل ذلك عن يساره أو تحت قدمه اليسرى أو يأخذه بطرف ثوبه ويدلكه إن احتاج إلى ذلك كما يفيده أحاديث كثيرة، منها ما في الصحيحين ـ واللفظ للبخاري ـ عن أنس؛ أنَّ النبيَّ ﷺ رأى نُخامة في القبلة، فشقّ ذلك عليه حتى رُئي في وجهه، فقام فحكَّه بيده وقال: «إنّ أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربَّه، وإنّ ربَّه بينه وبين القبلة، فلا يبزقنّ أحدكم قِبَل القبلة؛ ولكن عن يساره أو تحت قدمه»، ثم أخذ طرف ردائه فبصق فيه ثم ردَّ بعضه على بعض، فقال: «أو يفعل هكذا».

وفي رواية للبخاري من حديث أبي هريرة، وأبي سعيد: «إذا تنخَّم أحدكم، فلا يتنخمن قِبَل وجهه، ولا عن يمينه، وليبصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى».

واعلم أن النهي عن البصاق بين يديه وعن يمينه عامّ في المسجد وغيره. وقوله: وليبصق عن يساره أو تحت قدمه خاصّ بغير المسجد.

....

ثم قال القاضي عياض: والنهي عن البصاق عن يمينه هو مع إمكان غير اليمين، فإنْ تعذّر غير اليمين بأنْ يكون عن يساره مصلٍّ، فله البصاق عن يمينه لكن الأوْلى تنزيه اليمين عن ذلك ما أمكن، انتهى.

قلت: ويشهد له ما في رواية لأبي داود: «ولكن عن يساره إن كان فارغاً». وأمّا المصلي في المسجد، فلا يبصق إلا في ثوبه لما في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ، أنه قال: «البزاق في المسجد خطية». وفي مسند أحمد بإسنادٍ لا بأس به، عن أبي أُمامة، قال: قال رسول اللهﷺ: «التفل في المسجد سيِّئة، ودفنه حسنة» فكيف يأذن فيه النبيّﷺ؟ فإنِ ارتكب هذه الخطية فعليه كفارتها بدفنها؛ لقولهﷺ في تتمة حديث الصحيحين: «وكفّارتها دفنها».

ثم الجمهور على أن المراد دفنها في تراب المسجد أو رمله وحصياته إن كان في ذلك، وإلا فيخرجها ما في رواية لأبي داود: «التَّفْل في المسجد خطية، وكفارته أن يواريه». وما في مسند أحمد عن سعد بن أبي وقاص، قال: سمعت النبيّﷺ يقول: «إذا تنخَّم أحدكم في المسجد فليُغيِّب نخامته أن تصيب جلد مسلم أو ثوبه فتؤديه»، فانتفى ما حكى الروياني من الشافعية قولاً أن المراد بدفنها إخراجها مطلقاً.

هذا وفي البدائع: وإن ألقاه في المسجد، فعليه أن يرفعه ولو دفنه في المسجد تحت الحصير يرخّص له ذلك، والأفضل أن لا يفعل لما رُوي أنَّ النبيَّﷺ رخَّص في دفن النخامة في المسجد، ولأنه طاهر في نفسه إلا أنه مستقذر طبعاً، فإذا دُفن لا يؤدي إلى التنفير والرفع أوْلى تنزيهاً للمسجد عما ينزوي عنه.

وفي خزانة الأكمل: لا يبزق الإمام وغيره في المسجد ولكن يأخذه بطرف ثوبه ويجعله تحت الحصا أو يدفنه تحت البواري، أو يجعله أسفل نعله، ولا يبزق على حائط المسجد من داخل المسجد؛ لا في قبلته ولا في غيرها، ولا على أرض المسجد إن لم يكن فيه حصى، ولا يواري. فلا جرم أنه كما قال النووي: وإذا كان المسجد مبلطاً أو مجصصاً فدلكها عليه بمداسه أو غيره كما يفعله كثير من الجاهلين، فليس ذلك بدفن بل زيادة في الخطية، وتكثير للقذى في المسجد، وعلى مَنْ فعل ذلك أن يمسحه بعد ذلك بيده أو ثوبه أو غيره أو يغسله، انتهى.

ثم هنا تتميمات لهذا البحث:

التتميم الأوّل: اعلم أن بعد أن صرَّح غيرُ واحدٍ من مشايخنا بأن البزاق لا يُلقى في المسجد؛ لا فوق البواري ولا تحتها، قالوا: فإنْ اضطر إلى ذلك كان البزاق فوق البواري خيراً من تحتها، لأنّ

....

البواري ليست من المسجد حقيقة، ولكن لها حكم المسجد، وتحت البواري مسجداً، انتهى.

وللمناقشة في هذه العبارة مجال، فإنه يمكن أن يقال: ينبغي أن يقال: فإن البزاق تحت البواري شرٌّ من البزاق فوقها كما قالوا، يقال: اليهودية شرّ من النصرانية، ولا يقال: النصرانية خير من اليهودية.

فإن قلت: لا وجه لهذه المناقشة المذكورة مع ما أخرج أبو داود عن الفرج بن فضالة، عن أبي سعد، قال: رأيت واثلة بن الأسقع في مسجد دمشق بصق على البواري ثم مسحه برجله، فقيل له: لِمَ فعلت هذا؟ قال: لأني رأيت رسول الله ﷺ يفعله.

قلت: ممنوع، فإنّ هذا الحديث لا يصلح أن يكون حجّة للجواز من غير كراهة، معَ ما تقدَّم من الأحاديث الصحيحة إلى غيرها من الأحاديث الثابتة التي لا مطعن في ثبوتها المفيدة لحظر ذلك، فإن الفرج بن فضالة مختلف فيه. واقتصر شيخنا الحافظ في التقريب على أنه ضعيف الإسناد، وأبو سعد ـ ويقال ـ أبو سعيد الحميري ـ قال الذهبي: ما روى عنه سوى الفرج بن فضاله. وقال شيخنا في التقريب: مجهول. وأيضاً ذكر بعضهم أنه لم يكن في مسجد رسول الله ﷺ حصيراً، انتهى.

ثم يمكن أن يقال: لا نسلم أن البزاق فوق البواري دون البزاق تحتها لما تقدَّم من المعنى، فإنه معارض بأن البزاق فوقها مع أنه في المسجد حكماً مظنّة حصول التأذي به للمصلي في شيءٍ من جسده أو في ثوبه، كما أشار إليه حديث أبي سعيد الماضي آنفاً.

ويترجَّح هذا بأن الشارع أمر بدفنه تحت الحصا ونحوها، والحصباء ونحوها لا تتنزل عن الحصير، فإن لم يكن دفنها تحت الحصير كفارة لها، فلا أقلّ من أن لا يكون شراً من إلقائها فوق الحصير، فتأمّله.

التتميم الثاني: فإنْ قيل: حديث الصحيحين ونحوه دليلٌ على جواز ذلك في المسجد؛ لأنه لو كان معصية لم يكفَّر بالدفن وحده، بل بالتوبة

أُجيب: بأن التوبة عن كل ذنبٍ لما كانت معلومة الوجوب يكون معنى قوله ﷺ: «وكفّارتها دفنها»؛ أي: مع التوبة، بدليل تسميتها خطية وسيّئة، ولأنها جناية منه فاشترط في صحّة التوبة إزالتها، كما لا تصح التوبة من الغاصب والسارق إلا بردِّ العين لمالكها، والله تعالى أعلم.

التتميم الثالث: في صحيح مسلم عن أبي ذرٍّ، عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «عُرِضت عليَّ أعمال أُمتي حَسَنَها وسيِّئها، فوجدت من محاسِن أعمالهم الأذى يُماط عن الطريق، ووجدت في مساوىء أعمالها النخاعة تكون في المسجد لا تُدفن»، قال النووي في شرحه: هذا ظاهره أن هذا القبح والذم

وَأَنْ يُرَوِّحَ بِثَوْبِهِ أَوْ بِمَرْوَحَةٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ رَوَّحَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مُتَوَالِيَاتٍ تَفْسُدُ. ....

لا يختص بصاحب النخاعة، بل يدخل فيه هو وكل مَن رآها ولا يُزيلها بدفن أو حكٍّ ونحوه، والله أعلم. انتهى. وهو حسن إن شاء الله تعالى.

التتميم الرابع: أنه يُكره التنخُّم والامتخاط في الصّلاة من غير ضرورة، وإنْ لم يكن في المسجد، ولا بين يديه، ولا عن يمينه. والظاهر أنَّ هذا مجمل ما عن أبي أُمامة، عن النبيِّ ﷺ، قال: «إنَّ العبدَ إذا قامَ إلى الصّلاة فُتِحت له الجِنان، وكُشفت له الحُجُب بينه وبين ربّه، واستقبله الحُور العين؛ ما لم يمتخط أو يتنخّع» رواه الطبراني في الكبير. قال الحافظ المنذري: وفي إسناده نظر، والله سبحانه أعلم.

[م] وَأَنْ يُرَوِّحَ بِثَوْبِهِ أَوْ بِمَرْوَحَةٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ، فَإِنْ رَوَّحَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مُتَوَالِيَاتٍ تَفْسُدُ.

[ش] اعلم أنّ المذكور في الفتاوى الخانية، والعتابية، والملتقط وتجنيسه: أنه يُكره أن يروّح بثوبه أو بمروحة في الصّلاة مرّة أو مرتين ـ كما في الكتاب ـ ولا تفسد صلاته. ونقله الناطفي وغيره عن نصٍّ عليه في الهارونيات، ولم يصرِّحوا بفساد ولا بغيره في الثلاث. ونقل الزاهدي وغيره عن الحسن، عن أبي حنيفة أنه إن تروَّح بمروحة مرّة أو مرّتين لا تفسد، وإن زادت فسدت.

وفي الذّخيرة: وإذا تروَّح بمروحة فسدت صلاته، وإذا تروَّح بكمِّه لا تفسد. ونقله رضيّ الدين في المحيط عن المنتقي هكذا: تروَّح بطرف كمّه لا تفسد، ولو تروَّح بالمروحة قالوا: تفسد؛ لأن الناظر إليه يستيقن أنه ليس في الصّلاة، فإفاد أن الفساد فيما إذا كان التروّح بالمروحة على أن العمل الكثير هو ما يتيقن الناظر إلى المصلِّي حالة مباشرته لذلك العمل أنّ المصلِّي ليس في الصّلاة، وهو ظاهر فيما إذا كان بمروحة لا إذا كان بكمِّه، ولم يفصل بين أن يتكرر ذلك منه أو لا، وهو محلّ تأمّل.

هذا وفي الخلاصة: ولو تروَّح بمروحة أو بكمّه لا تفسد صلاته، انتهى. فهذا تعارضٌ ظاهر في مطلق التروّح بالمروحة، ويمكن دفعه بأنّ ما في المحيط جارٍ على إطلاقه بناءً على التفسير المذكور للعمل الكثير، فإنّ الناظر إلى قائم أو قاعد بيده مروحة يروِّح بها على نفسه يستيقن بأنه ليس في الصّلاة، وسواء كان ذلك منه في أوّل مرة أو لا، وما في الخلاصة مرادٌ به ما إذا لم يتكرر ذلك منه حتى يصير كثيراً، وأن المرَّة الواحدة ليست بكثير لعدم تفسير الكثير بالتفسير المذكور.

وأمّا القول بأنها تفسد إذا تروَّح بمروحة أو بكمِّه **ثلاثاً**، فهو إما بناءً على أن الكثير من ذلك ثلاثاً ـ كما صرَّح به الزاهدي ـ أو أنه في التروّح بالمروحة إذا نظر إليه الناظر يتيقن أنه ليس في الصّلاة.

وأمّا التقييد بالتوالي ـ كما ذكره المصنف ـ فالظاهر أنه بناءً على أنه مراد المطلق كما ذكر في الذّخيرة هذا الشرط في حكِّ الجسد، ثم قال: ألا ترى أنه لو نتف شعرة مرَّة أو مرتين لا تفسد،

وَأَنْ يَرْفَعَ كُمَّيْهِ إِلَى المِرْفَقَيْنِ، وَأَنْ لَا يَضَعَ يَدَيْهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِمَا إِلَّا مِنْ عُذْرٍ. ....

ولو نتف ثلاث مرات على الولاء تفسد صلاته، وعلى هذا لو قتل القملة، انتهى. وكأنه لأنّ التوالي يجعل المتفرق كالمجتمع، فيتحقق بذلك الكثرة، وإلا فلا. وهذا بناءً على أن معنى التوالي التتابع، كما هو الظاهر.

ثم هل يشترط مع هذا أن يكون ذلك في ركن واحد؟ فلعلَّ الأشبه نعم، وعليه ظاهر ما في الخلاصة: وإنْ حكَّ ثلاثاً في ركنٍ واحد تفسد صلاته، هذا إذا رفع يده في كل مرّة. أمّا إذا لم يرفع يده في كلِّ مرة، فلا تفسد صلاته لأنه حك واحداً، انتهى. وكأنه إنما لم يتعرض للولاء للعلم.

ثم لا يخفى أن اشتراط رفع يده في كلُّ مرَّةٍ في هذه الصورة ماشٍ على القول بأنّ الكثير ما تكرَّر ثلاثاً كأنه تحقيقاً للتكرار مرة بعد أخرى يفصل ما بين كل مرتين دفعاً لتوهّم الاتحاد المنافي للتعدد على ما في ذلك من تأمُّل.

أمّا على القول بأنّ الكثير ما تيقَّن الناظر إليه أنه ليس في الصّلاة، فلا يظهر اشتراط ذلك فيه، فإنّ الاستكثار من الفعل المنافي للصّلاة الموجب لتيقن الناظر إليه أنه ليس في الصّلاة هو مع وجود اتصال بعضه ببعض في استدعائه ذلك، لكن أبلغ منه مع وجود انفصال بعضه من بعض في استدعائه ذلك، لكن في تحقق الاستنكار بالحك ثلاثاً حقٌّ يوجب للناظر التيقّن بأن الحال ليس في الصّلاة، نظر. ولعلَّ الأشبه أنّ الفساد في هذه الصورة إنما يتفرَّع على تفسير الكثير بما تكرَّر ثلاثاً ليس غير، فليّتأمّل والله سبحانه أعلم.

ثم وجه الكراهة عند عدم الفساد ظاهر بما قدَّمناه غير مرّة، فإنه ليس من أعمال الصّلاة ولا ضرورة إليه، وعن خلف بن أيوب أنه كان لا يذبُّ الذباب خارج الصّلاة مخافة أن يعتاده، فيفعله في الصّلاة.

[م] **وَأَنْ يَرْفَعَ كُمَّيْهِ إِلَى المِرْفَقَيْنِ.**

[ش]وقد ذكرناه سالفاً من الملتقط والمحيط أنه يُستفاد من نهيهﷺ عن كفِّ الثوب، إلّا أنّ في هذا إشارة إلى أنه لا يُكره إذا رافعهما الرماد دون المرفقين، وأنه لا يعرى نفي الكراهة عن هذا مطلقاً من نظر، ووجه النظر أنه ينبغي أن يُكره تشميرهما إلى ما فوق نصف السَّاعد لصدق كفّ الثوب على هذا مع عدم صدق التشمير إلى المرفقين عليه، فتأمّله.

[م] **وَأَنْ لَا يَضَعَ يَدَيْهِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِمَا إِلَّا مِنْ عُذْرٍ.**

[ش]سواءٌ كان ذلك في القيام أو الرُّكوع أو السجود أو القعود، لِما فيه حينئذٍ من ترك السُّنّة من غيرِ عُذرٍ.

وَأَنْ يَقْرَأَ فِي غَيْرِ حَالَةِ القِيَامِ، وَأَنْ يَتْرُكَ التَّسْبِيحَاتِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَأَنْ يُنْقِصَ مِنْ ثَلَاثِ تَسْبِيحَاتٍ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَأَنْ يَأْتِي بِالأَذْكَارِ المَشْرُوعَةِ فِي الِانْتِقَالَاتِ بَعْدَ تَمَامِ الِانْتِقَالِ، وَفِيهِ خَلَلَانِ تَرْكُهُمَا فِي مَوْضَعِهِما وَتَحْصِيلُهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَمْسَحَ عَرَقَهُ أَوِ التُّرَابَ عَنْ جَبْهَتِهِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ أَوْ فِي التَّشَهُّدِ قَبْلَ السَّلَامِ، ...

[م] وَأَنْ يَقْرَأَ فِي غَيْرِ حَالَةِ القِيَامِ.

[ش] سواءٌ كان ركوعاً أو جلوساً أو سجوداً بين السجدتين، أو لتشهّدٍ. أما الأوَّلان، فلما عن ابن عباس أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «ألا وإني نُهيت أن أقرأ القرآن راكعاً وساجداً. فأمَّا الركوع، فعظِّموا فيه الربّ. وأمّا السجود، فاجتهدوا في الدُّعاء فيه، فقَمِنٌ أن يُستجاب لكم» رواه مسلم.

وما عن عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «يا عليّ! أني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي، وأكره لك ما أكره لنفسي، لا تقرأ وأنت راكع، ولا وأنتَ ساجد، ولا تصلِّ وأنت عاقصٌ شعرك، فإنه كفل الشيطان، ولا تَقْعِ بين السجدتين، ولا تعبث بالحصا، ولا تفترش ذراعيك» أخرجه الترمذي. وقال أحمد: هو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبيّ ﷺ ومَنْ بعدهم كرهوا القراءة في الركوع والسجود.

وأمّا في الجلوس بين السجدتين، فلأنه لم تُشرع القراءة فيه أصلاً.

وأمّا في الجلوس للتشهّد، فلأنّ المشروع فيه التشهد لا غير، أو الصلاة على النبيِّ ﷺ، والدُّعاء إن كانت الجلسة في آخر الصّلاة.

[م] وَأَنْ يَتْرُكَ التَّسْبِيحَاتِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَأَنْ يُنْقِصَ مِنْ ثَلَاثِ تَسْبِيحَاتٍ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، وَأَنْ يَأْتِي بِالأَذْكَارِ المَشْرُوعَةِ فِي الِانْتِقَالَاتِ بَعْدَ تَمَامِ الِانْتِقَالِ، وَفِيهِ خَلَلَانِ تَرْكُهُمَا فِي مَوْضَعِهِما وَتَحْصِيلُهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا.

[ش] أي: وفي الإتيان بالأذكار المشروعة في الانتقالات من القيام إلى الركوع، ومن الركوع إلى القومة، ومن القومة إلى السجود، ومن السجود إلى القيام. بعد تمامِ هذه الانتقالات خللان في الكمال المسنون:

أحدهما: ترك الأذكار المذكورة في موضعها المشروعة فيه.

وثانيهما: تحصيل هذه الأذكار في غير موضعها المشروعة فيه.

وقد تقدَّم بيان ما يفيد وجه كراهة هذه الجملة في بيان صفة الصّلاة، فليُراجع منه.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَمْسَحَ عَرَقَهُ أَوِ التُّرَابَ عَنْ جَبْهَتِهِ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ أَوْ فِي التَّشَهُّدِ قَبْلَ السَّلَامِ.

....

[ش] قلت: أمّا القول بكراهة مسح العرق، فيخالف ما في مختارات النوازل، والفتاوى الخانية: ولا بأس بأن يمسح العرق عن جبهته في الصَّلاة. ويؤيّده ما في الخلاصة: وقد صحَّ عن النبيِّ ﷺ أنه سَلَت العرق عن جبينه، انتهى.

اللهمَّ إلا أن يكون المراد بالعرق الممسوح عرقاً لم تدعه الحاجة إلى مسحه، وبالكراهة الكراهة التنزيهية، فلا بأس حينئذٍ ولا تنافيه العبارة المذكورة، فإنها كثيراً ما تُطلق على ما تَرْكه أوْلى كما تقدَّم غير مرّة.

ويُحمل فعله ﷺ ذلك في الصَّلاة إن ثبت عنه على أنه كان به حاجة إلى مسحه، وعلى أنه كان بياناً للجواز كما تقدَّم نظيره أيضاً.

وأمّا مسح التراب، فلا بأس بأن يوقفك على وجوهه حسبما وقفنا عليه مصنفين إلى ذلك ما يتخلص منه، فاعلم أنّهم نصُّوا على أنه لا بأس بأن يمسح جبهته من التراب بعد ما فرغ من صلاته قبل أن يسلِّم، قال في البدائع: بلا خلاف، لأنه لو قطع الصَّلاة في هذه الحالة لا يكره، فلأنْ لا يُكره إدخال فعل قليل أوْلى.

وأمّا قبل الفراغ من أركان الصّلاة، ففي رواية أبي سليمان: قلت: فإن مسح جبهته قبل أن يفرغ؟ قال: لا أكرهه، من مشايخنا مَنْ فَهِم نفي الكراهة وجعل كلمة لا داخلة على قوله: أكره، وكذا ذكر في آثار أبي حنيفة وفي اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى. ووجهه ما رُوي عن ابن عباس، أنَّ النبيَّ ﷺ كان يمسح العرق عن جبينه في الصَّلاة، وإنما فعل ذلك لأنه كان يؤذيه، فكذا هذا.

ومنهم من قال: كلمة لا مقطوعة عن قوله: أكره، فكأنه قال: هل يمسح؟ فقال: لا نفياً له. ثم ابتداء الكلام، وقال: أكره له ذلك، وهو رواية هشام في نوادره عن محمَّد أنه يكره، فعلى هذا يحتاج إلى الفرق بين المسح قبل الفراغ من الأركان وبين المسح بعد الفراغ منها قبل السلام، والفرق أن المسح قبل الفراغ لا يفيد؛ لأنه يحتاج إلى أن يسجد ثانياً، فيلتزق التراب بجبهته ثانياً، والمسح بعد الفراغ من الأركان مفيد، ولأنّ هذا فعل ليس من أفعال الصّلاة، فيُكره تحصيله في وقت لا يباح فيه الخروج عن الصّلاة كسائر الأفعال، بخلاف المسح بعد الفراغ من الأركان، وقد رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «أربعٌ من الجفاء»، وعدَّ منها «مسح الجبهة في الصَّلاة».

ومنهم مَنْ وفَّق، فقال: جواب محمَّد: إذا كان تركه لا يؤذيه. وجواب أبي حنيفة مثله في هذه الحالة. والحديث محمول على هذه الحالة أو على المسح باليدين، وجواب أبي حنيفة فيما إذا كان ترك المسح يؤذيه ويشغل قلبه عن أداء الصّلاة، ومحمَّد يساعده في هذه الحالة، ولهذا كان النبيُّ ﷺ

....

يمسح العرق عن جبينه؛ لأن الترك كان يؤذيه ويشغل قلبه، انتهى.

وذكر في الذّخيرة: أن هذه المسألة على وجوه:

أحدها: إذا مسح جبهته بعد السلام، فيستحبُّ له ذلك لأنه خرج من الصَّلاة، وفيه إزالة الأذى عن نفسه.

ثانيها: إذا مسح جبهته بعد الفراغ من أعمال الصّلاة قبل السلام، فلا بأس به، وعلَّله بنحو ما في البدائع.

ثالثها: إذا مسح جبهته بعد ما رفع رأسه من السجدة الأخيرة، فذكر شمس الأئمّة السرخسي: أنه لا بأس به. وذكر شمس الأئمة الحلواني: أنه اختلف ألفاظ الكتب في هذا الوجه، ففي بعضها: لست أكره ذلك، وفي بعضها: لا أكره ذلك، فبعض مشايخنا قالوا: لا مقطوع عن قوله: أكره، فقوله: لا نهي، وقوله: أكره ذلك تأكيد له، معناه: لا تفعل، فصار هذه اللفظة وقوله: أكره ذلك سواء. وهذا القائل يستدلّ بما رُوي عن ابن مسعود: «أربعٌ من الجفاء» وذكر من جملتها «أن تمسح جبهتك قبل أن تفرغ من صلاتك».

وقال بعضهم: قوله: لا متصل بقوله: أكره، فصار هذا اللفظ على قول هذا القائل، وقوله: لست أكره ذلك سواء، ويستدل هذا القائل بما رُوي عن ابن عباس أنه قال: بتُّ في بيت خالتي ميمونة، فقمت أصلِّي مع النبيِّ ﷺ، فقمت عن يساره فحولني عن يمينه، رأيته يمسح العرق عن جبينه.

رابعها: إذا مسح جبهته في خلال الصّلاة، ففي ظاهر الرواية: لا بأس به. وقال أبو يوسف: أَحَبُّ إليَّ أن يدعه. فرَّق أبو يوسف بين هذا الوجه وبين ما تقدَّم من الوجوه، وهو عدم الإفادة في هذا الوجه لأنه يحتاج إلى السجود ثانياً بخلافه في الوجوه الثلاثة، فإنه لا يحتاج فيها إلى السجود ثانياً، فكان المسح فيها مفيداً، فجعل ما إذا مسح جبهته قبل أن يفرغ من أركان الصّلاة على وجهين حكى في أحدهما اختلاف ألفاظ الكتب والمشايخ، وهو ما إذا كان ذلك منه بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة قبل أن يقعد قدر التشهد، وحكى في ثانيهما ظاهر، وما عن أبي يوسف: وهو ما إذا كان في خلال الصّلاة قبل رفع رأسه من السَّجدة الأخيرة. وصاحب البدائع جعل كليهما وجهاً واحداً كما رأيت، وأعطاه من الحكم ما سمعتَ، وحكى فيه الكراهة عن محمَّد، وذكر في التحفة أنه روى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يُكره ذلك في الصّلاة كيف ما كان، وأن في ظاهر الرواية يُكره في وسطها، ولا بأس به إذا قعد قدر التشهد، ونصَّ على أنه الصحيح.



وَلا بَأْسَ لِلْمُتَطَوِّعِ المُنْفَرِدِ أَنْ يَتَعَوَّذَ مِنَ النَّارِ أَوْ يَسْـأَلَ الرَّحْمَةَ عِنْدَ آيَةِ الرَّحْمَةِ أَوْ يَسْتَغْفِرُ. وَإِنْ كَانَ فِي الفَرْضِ يُكْرَهُ.

وَأَمَّا الإِمَامُ وَالمُقْتَدِي، فَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الفَرْضِ وَلَا فِي النَّفْلِ.

ونصَّ رضيّ الدين في المحيط على أنه الأصح لما تقدَّم من الفرق، وهذا يخالف ما في الذّخيرة من أن ظاهر الرواية: لا بأس به في خلال الصّلاة، وعلى ظاهر الرّواية على ما في التحفة مشى المصنف كما ترى، ثم إنّهم على ما قالوا: يُكره المسح بعدَ الفراغ من التشهد قبلَ السلام إذا كان عليه سجودَ السَّهو لما ذكروا من المعنى، وكأنّهم لم يصرِّحوا به لإرشاد التعليل إليه.

وفي الفتاوى الخانية: ولا بأس بأن يمسحَ جبهته من التراب والحشيش بعدَ الفراغ من الصّلاة وقبله إذا كان يضرّه ذلك ويشغله عن الصّلاة، وإن كان لا يضرّه ذلك يُكره في وسط الصلاة، ولا يُكره قبل التشهّد والسلام، انتهى. فاختار التوفيق الذي ذكرناه في البدائع عن بعض المشايخ، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان في وسط الصّلاة، واللهُ تعالى أعلم.

[م] **وَلَا بَأْسَ لِلْمُتَطَوِّعِ المُنْفَرِدِ أَنْ يَتَعَوَّذَ مِنَ النَّارِ أَوْ يَسْـأَلَ الرَّحْمَةَ عِنْدَ آيَةِ الرَّحْمَةِ أَوْ يَسْتَغْفِرُ.**

[ش] فقد روى أحمدُ، ومسلم، والنسائي عن حُذيفة قال: صلَّيتُ معَ رسولِ الله ﷺ ذاتَ ليلةٍ، فافتتح البقرة، فقلتُ: يركع عند المائة، فمضى فقلت: يصلِّي بها ركعة، فمضى فقلت: يركع بها، فمضى ثم افتتح النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها، يقرأُ مترسلاً إذا مرَّ بآيةٍ فيها تسبيح سبَّح، وإذا مرَّ بسؤالٍ سألَ، وإذا مرَّ بتعوُّذٍ تعوَّذ. وأخرجه أبو داود مقتصراً على قوله: وما مرَّ بآيةِ رَحْمةٍ إلا وقف عندها فسألَ، ولا بآيةِ عذابٍ إلا وقف عندها فتعوَّذ.

وأخرج أيضاً عن عوفِ بن مالكٍ الأشجعي، قال: قمتُ معَ رسولِ الله ﷺ ليلةً فقام فقرأ سورة البقرة لا يمرُّ بآيةِ رحمةٍ إلّا وقفَ فسأل، ولا يمرّ بآيةِ عذابٍ إلا وقف فتعوَّذَ.

[م] **وَإِنْ كَانَ فِي الفَرْضِ يُكْرَهُ.**

[ش] قالوا: لأنَّ النبيَّ ﷺ لم يفعله في المكتوبات، ولأن الاشتغالَ بالدُّعاء يقطع نَظم القرآن، وأنه مكروه؛ ولكن تركنا هذا في التطوّع بالنصِّ.

[م] **وَأَمَّا الإِمَامُ وَالمُقْتَدِي، فَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي الفَرْضِ وَلَا فِي النَّفْلِ.**

[ش] أما الإمام في الفرائض، فلما ذكرنا من أن النبيَّ ﷺ يفعله فيها، فكذا الأئمّة مِنْ بعده إلى يومنا هذا، فكان من المُحدثات، ولأنه تثقيل على القوم وذلك مكروه.

وأمّا في التطوع، فإن كان في التراويح فكذلك، وإن كان في غيرها مِن نوافل الليل التي اقتدى

وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّي إِلى ظَهْرِ رَجُلٍ قَاعِدٍ يَتَحَدَّث، أَوْ يُصَلِّي وَبَيْنَ يَدَيْهِ مُصْحَفٌ أَوْ سَيْفٌ مُعَلَّقٌ، ....

به فيها واحد أو اثنان فلا يتمّ فيها ترجح الترك على الفعل لما روينا من السُّنّة، اللهمَّ إذا كان في ذلك تثقيل على المقتدي، وفيه تأمّل.

وأما المأموم، فلأنّ وظيفته الاستماع والإنصات؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: 204]، فلا تشتغل بما يخل بما عليه، وعليه أن يقال: إن هذا إنما يتمّ في المقتدي في الفرائض وما جرى مجراها.

وأمّا المقتدي في النافلة المذكورة إذا كان الإمام فاعلاً ذلك أيضاً، فلا؛ لأنه حينئذٍ ليس فيه إخلال بوظيفة استماع القراءة والإنصات لها، فليحمل ذلك على ما عدا هذه الحالة. هذا وذكر النووي في شرح مسلم استحباب هذه الأمور للإمام والمأموم والمنفرد في مذهبهم، والله سبحانه أعلم.

[م] وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّي إِلى ظَهْرِ رَجُلٍ قَاعِدٍ يَتَحَدَّث.

[ش] كذا في الجامع الصغير، وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: يُكره أن يصلِّي وقبله ينام أو قوم يتحدثون. ويشهد له ما عن ابن عباس أنَّ رسولَ اللهﷺ قال: «نُهيتُ أن أُصلِّي إلى النِّيام والمحدثين» أخرجه البزار، وقال: لا نعرفه إلا عن ابن عباس.

لكن أُجيب بأنه محمول في النائمين على ما إذا كان خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم إذا انتبه، وفي المتحدثين على ما إذا لهم أصوات يخاف منها التغليظ أو شغل البال. ونحن نقول: نكره الصّلاة بحضرة مَن يكون عنه هذا.

ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين، ويُقدَّم عليه ما في الصَّحيحين عن عائشة، قالت: كان رسولُ اللهﷺ يصلِّي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينَهُ وبين القبلة، فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوْتَرتُ.

ثم إذا لم تُكره الصّلاة إلى ظهر جالس يتحدَّث لا يشغل البال، فإلى غير متحدث أوْلى، وقد قدَّمنا عن ابن عمر أنه كان يُقعد رجلاً ويصلِّي خلفه.

[م] أَوْ يُصَلِّي وَبَيْنَ يَدَيْهِ مُصْحَفٌ أَوْ سَيْفٌ مُعَلَّقٌ.

[ش] أمّا المصحف، فلأنّ في تقديمه تعظيمه، وتعظيمه عبادة، فانضمَّت إلى عبادة، فلا يكره.

وأمّا السيف، فلأنه سلاح ولا يُكره التوجّه إلى السلاح، فقد صحَّ عن النبيِّﷺ أنه كان يصلِّي إلى العترة، كما سنذكر. والعترة: سلاح.

أَوْ عَلَى بِسَاطٍ فِيهِ تَصَاوِيرُ، وَلَا يَسْجُدُ عَلَى التَّصَاوِيرِ، وَيُكْرَهُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَيْهَا.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ فَوْقَ رَأْسِهِ فِي السَّقْفِ أَوْ بَيْنَ يَدَيْهِ أَوْ بِحِذَائِهِ تَصَاوِير أَوْ صُورَة مُعَلَّقَة.

ثم يظهر من كلام المشايخ أن التخصيص على التعليق في المصحف لدفع قول من قال: يُكره التوجُّه إلى المعلق لا إلى الموضوع، وعزى إلى أحمد والنخعي لأنَّ في استقباله معلَّقاً تشبهاً بأهل الكتاب. وأُجيب بمنعه، فإنَّ استقبالهم إيّاه للقراءةِ منه، وقد قلنا بكراهة استقباله كذلك، وإنما الكلام فيما إذا لم يكن لهذا الغرض، فاستوى بالموضوع في عدم الكراهة، ثم كما قال قاضي خان: والتشبُّه بأهل الكتاب لا يُكره في كل شيءٍ، فإنا نأكل ونشرب كما يفعلون، إنما الحرام التشبُّه بهم فيما كان مذموماً أو فيما يقصد به التشبّه.

وأما التنصيص على تعليق السيف، فاتفاقيٌّ، فإنَّ من نُقل عنه كراهة استقبال السيف إنما نُقل عنه مطلقاً معللاً بأنه آلة الحرب، وفي الحديد بأس شديد، فلا يليق تقديمه في مقام الابتهال.

وأُجيب بأن الموضع أيضاً موضع حرب لما فيه من محاربة النفس والشيطان، ولهذا سُمِّي محراباً، فيليق هو فيه أيضاً، وقد أمر الله تعالى بأخذ الأسلحة في صلاة الخوف وتعليقه أو وضعه أمامه إعانةً له على الأخذ عند الحاجة، وقد شهد الحديث الصحيح كما ذكرنا بإباحته من غير كراهة، فلا ينتهض القول بها.

[م] **أَوْ عَلَى بِسَاطٍ فِيهِ تَصَاوِيرُ، وَلَا يَسْجُدُ عَلَى التَّصَاوِيرِ، وَيُكْرَهُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَيْهَا.**

[ش] أي: ولا بأس أن يصلِّي على بساطٍ فيه تصاوير لذوات أرواح بعد أن لا تكون الصورة في موضع سجوده؛ لأنه حينئذٍ ليس في الصّلاة المذكورة صورة شائبة تعظيم لها، بخلاف ما إذا كانت في موضع سجوده، فإنه حينئذٍ يكون فيها صورة شبه بعبادة الأصنام، هذا تحقيق ما ذكروه.

ومقتضاه: أنه يُكره أن يصلِّي أيضاً عليه إذا كانت الصورة عليه أمامه، لكن في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: ولا يُكره ذلك على البساط إلا أن يسجد عليه، ولا يُكره أن يصلِّي دون وسادة عليها تصاوير.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ فَوْقَ رَأْسِهِ فِي السَّقْفِ أَوْ بَيْنَ يَدَيْهِ أَوْ بِحِذَائِهِ تَصَاوِير أَوْ صُورَة مُعَلَّقَة.**

[ش] وقال غير واحد من أعيان المشايخ، منهم شيخ الإسلام في شرح الجامع الصغير: أو في البيت. والأصل فيه أن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إنّا لا ندخل بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة». وإمساك الصورة على سبيل التعظيم ظاهراً مكروه، ولأن ذلك يشبه عبادة الصنم، وأشدُّها كراهة ما يكون على القبلة أمام المصلِّي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط، والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو على الستر، وكذلك يُكره ما يكون على الوسائد

....

الكبار التشبيه، وكذلك كل شيءٍ يُنصب فيصير تعظيماً له. فأمّا إذا كان تحقيراً له، فلا بأس؛ كالبساط المفروش والوسادة الملقاة؛ لأن في ذلك استهانة بالصورة، انتهى.

فإن قيل: إنْ كانت العلّة في الكراهةِ كون المحل الذي يقع فيه الصلاة لا تدخله الملائكة حينئذ؛ لأن شرَّ البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة، فينبغي أن تُكره الصلاة في بيت فيه الصورة، سواء كانت مُهانة أو غير مُهانة، فتُكره الصَّلاة أيضاً في بيت فيه الصورة على بساط يوطأ أو مرفقة يُتَّكأُ عليها، فإنَّ ظاهر النصّ المذكور ـ وهو لفظ الصحيحين ـ عن النبيِّ ﷺ، وكذا ما فيهما أيضاً عنه ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلبٌ ولا صورة»، وفي رواية لمسلم: «فيه كلب ولا تماثيل»، وفي رواية للبخاري عن بريدة: صورة التماثيل التي فيها الأرواح تقتضي أنه لا تدخل الملائكة هذا البيت أيضاً؛ لأن النَّكرة الموصوفة في سياق النفي عامَّة في إفرادها الموصوفة بتلك الصفة.

غاية الأمر أن كراهة الصَّلاة فيما إذا كانت الصورة في موضع سجوده أو أمامه أو فوقه أشدّ، وإن كانت العلّة في الكراهة التشبيه بعبادة الصُّورة، فلا يُكره إذا لم تكن أمامه، لا فوق رأسه؛ لأن التشبيه بعبادتها لا يظهر إلا إذا كان أحد هذين الوجهين.

فالجواب: أن الذي يظهر أن العلّة هي الأمر الأول، وأمّا الباقي فعلاوه تفيد أشدِّية الكراهة؛ غير أن عموم النص المذكور مخصوص بما يصرِّح بإخراج ما تقدَّم إخراجه من الكراهة؛ فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ فقال لي: أتيتك البارحة فلم يمنعني أن أكون دخلت إلَّا أنه كان على الباب تماثيل ـ وكان في البيت قرام ستر فيه تماثيل ـ وكان في البيت كلب، فَمُرْ برأس التمثال الذي في البيت فليقطع، فيصير كهيئة الشجرة، ومُرْ بالسَّتر فليُقطع وليجعل منه وسادتين منبوذتين توطآن، ومُرْ بالكلب فليخرج»، ففعل رسول الله ﷺ. وإذا الكلب للحسن أو الحسين كان تحت نضدٍ لهم، فأمر به فأُخرج. رواه أبو داود والترمذي، وقال: حديث حسن صحيح، وابن حبان في صحيحه، والنسائي.

وفي رواية له: استأذن جبريل على النبيِّ ﷺ، فقال: «ادخل»، فقال: كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير، إمّا أن تقطع رؤوسها أو تُجعل بساطاً يوطأ.

وروى الطبراني عن أبي هريرة أيضاً رفعه في التماثيل أنه رخَّص فيما كان يوطأ، وكُرِه فيما كان منصوباً.

وعن عائشة أنها اتخذت على سهوةٍ لها ستراً فيه تماثيل، فهتكه النبيّ ﷺ، قالت: فاتخذت منه مرفقين، فكانتا في البيت نجلس عليهما. رواه البخاري وأحمد، وزاد: ولقد رأيته متّكئاً على إحداهما، وفيها صورة.

....

نعم، على هذا أن يقال: ينبغي أن لا تُكره الصَّلاة على بساط فيه صورة، وإن كانت في موضع السجود، فإنَّ ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما أفادته هذه النصوص.

فإن قلت: الكراهة في هذه الصورة إنما هي معلَّلة بالتشبيه بعبادة الأصنام لا غير.

قلت: يمكن أن يقال: وجود الشَّبه المذكور في هذه الصورة ممنوع، فإنّ عبَّاد التماثيل والصور لا يسجدون عليها، وإنما ينصبونها ويتوجَّهون إليها؛ بل الذي ينبغي أن يُكره على هذا ما إذا كانت الصورة أمامه لا في موضع سجوده، اللهمَّ إلا أن يقال: إنها إذا كانت أمامه في موضع سجوده يكون في الصَّلاة صورة التشبّه بالعبادة لها في حالة القيام والركوع. ثم في حالة السجود عليها إن لم يوجد التشبه بعبادتها، فهو لا يعرى عن نوعٍ شبه بتعظيم الصور؛ لأن ذلك يشبه في الصورة الخضوع وتقبيلها، ولا بأس بهذا التوجيه وإن لم يذكروه.

هذا وقد أطلق في الأصل كراهة الصّلاة على بساطٍ فيه صورة من غير تقييد بما إذا كانت الصُّورة في محل السجود دون القيام والقعود كما وقع التقييد بذلك في رواية الجامع الصغير، ووجَّهوه بأن البساط الذي يصلِّي عليه معظّم، فوضع الصورة فيه تعظيم لها حيث كانت منه بخلافها في بساط لم يُعَدْ للصَّلاة.

قلت: ويلزم على هذا أن يكون ما في الأصل موضوعاً في المصلَّى من البسط لا غير، وما في الجامع فيما عداه وفيه ما لا يخفى.

والأحسن أن يقال: ظاهر الكتابين التعارض فيما عدا موضع السجود، فإمَّا أن يكون ما في الجامع المذكور قيداً اتفاقياً، وإمَّا أن يكون ما في الأصل مقيّداً بما في الجامع، وهذا أوْلى؛ لأنه يظهر وجه للقول بكراهة الصّلاة على بساط كبير فيه صورة تحت قدم المصلِّي، وهو لازم الأوَّل بخلاف الثاني.

غايته: أن يلزم منه كون ما في الأصل غير جارٍ على إطلاقه، وليس ببدعيٍّ، فإنَّ تقييد الإطلاق كثير شبر، ولا سيما في مثل هذا كما عُرف في الأصول، فيُحمل إطلاق رواية الأصل على ما هو مصرَّح به في رواية الجامع رفعاً للخلاف الذي الأصل عدمه بأولى وجوه الإمكان، والله المستعان.

فرع:

في الخلاصة: ويُكره التصاوير على الثوب صلَّى فيه أو لم يصلِّ عليه، انتهى. وهذه الكراهة كراهة تحريم، في شرح مسلم للنووي: قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: تصوير صور الحيوان

وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَقْطُوعَ الرَّأْسِ؛ يَعْنِي: إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَأْسٌ، أَوْ كَانَ مُمْحَاةٌ بِخَيْطٍ أَوْ كَانَتْ صَغِيرَةً لَا تَبْدُو لِلنَّاظِرِ، فَلَا يُكْرَهُ. ....

حرام شديد التحريم، وهو من الكبائر؛ لأنّه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الأحاديث. يعني: مثل ما في الصحيحين عنه ﷺ: «أشدُّ الناس عذاباً يوم القيامة المصوّرون، يقال لهم: أحْيُوا ما خلقتم». ثم قال: وسواء صنعه لما يتمهن أو لغيره، فصنعه حرام بكل حال؛ لأن فيه مضاهاة لخلق الله تعالى، وسواء ما كان في ثوب أو بساط أو درهم أو دينار وفلس وإناء وحائط وغيرها.

ثم في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: ولما كره هذا ـ يعني أن يصلي في بيت فيه تصاوير ـ على الوجه الذي شرحناه، فلأَنْ يُكره لبس ثوب فيه تصاوير أو الصَّلاة معه أحقّ؛ كمَنْ يصلي وهو حامل صنم.

[م] وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَقْطُوعَ الرَّأْسِ؛ يَعْنِي: إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَأْسٌ، أَوْ كَانَ مُمْحَاةٌ بِخَيْطٍ أَوْ كَانَتْ صَغِيرَةً لَا تَبْدُو لِلنَّاظِرِ، فَلَا يُكْرَهُ.

[ش] والتذكيرُ أَوْلى باعتبار التمثال الدالّ عليه تصاوير، والتأنيث ثانياً نظراً إلى الظاهر وهو التصاوير.

ثم أمّا عدم الكراهة إذا كانت لا رأسَ لها، سواء كانت هكذا من الأصل أو كان لها رأس ثم مُحي بخيط خِيطَ على جميع الرأس كما أشار إليه المصنف بقوله: (أو كان ممحاة) على إضافة اسم المفعول من باب الأفعال إلى المفعول الذي لم يُسمَّ فاعله المعبَّر عنه بالهاء؛ أي: كان التمثال مُمحى الرأس. والصواب أن يُقال: ممحوَّة، على أنه اسم مفعول من الثلاثي الذي هو محى مضاف إلى المفعول الذي لم يُسمَّ فاعله ـ كما وقع في الهداية وغيرها ـ أو محي بغسله أو بطلاءٍ عليه بحيث لا يظهر للرأس أثر في شيءٍ من هذه الوجوه، فلِما روينا من حديث أبي هريرة، ولما عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كان رسول الله ﷺ في جنازةٍ، فقال: «أيُّكم ينطلق إلى المدينة، فلا يَدَعْ بها وثناً إلا كسره، ولا قبراً إلا سوَّاه، ولا صورة إلا لطخها» الحديث، أخرجه أحمد بإسناد جيد.

ثم في الخلاصة: وكذا لو محى وجه الصورة، فهو كقطع الرأس بخلاف ما إذا قطع يداها أو رجلاها، انتهى.

أمَّا قطع الرأس عن الجسد بخيط مع بقاء الرأس على حاله، فلا ينفي الكراهة؛ لأن من الطير ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك، كذا ذكروه، وهو قاصر على الضمير.

والظاهر أن الكراهة لا تنتفي في غيره من الحيوانات بهذا الصنيع كما لا ينتفي فيه، فيحتاج الغير إلى توحيد غير هذا. ولعلَّ الأَوْلى أن يقال: لأن الحيوان قد يُجعل على رقبته شيء ساتر لها من خيط أو غيره لغرضٍ من الأغراض، فيكون هذا بمنزلته، فلا تزول به الكراهة.

....

ثم لم أقف على أنه لو فصل بين نصفه الأعلى والأسفل بخيط حتى صار كأنه مقطوع شطرين، هل تزول الكراهة أم لا تزول؟

والظاهر أنها لا تزول كما في الرأس لنحو ما ذكرنا آنفاً في الرأس، ولا سيما في الآدمي، فإنَّ ذلك يكون فيه بمنزلة شدّ الوسط، والله تعالى أعلم.

وأمّا عدم الكراهة إذا الصُّورة كانت صغيرة لا تظهر للناظر على بُعْدٍ، فقالوا: لأنها لا تُعْبَد، والكراهة إنما كانت باعتبار شبه العبادة، وقد عرفتَ ما في هذا، وقالوا: ورُوي أنه كان على خاتم أبي هريرة ذبابتان؛ كما ذكره فخر الإسلام، وصاحب المحيط رضيّ الدين، وقاضي خان. وفي النهاية: على خاتم أبي موسى، وأسند الطحاوي في شرح الآثار إلى القاسم، قال: كان في خاتم عبد الله ذبابتان. فإن أمكن الجمع بأنْ كان ذلك على خاتم كلّ من هؤلاء الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، وإلا فما في شرح الطحاوي أثبت.

وأسند الطحاوي أيضاً عن أبي الجعد مولى النعمان بن مقرن قال: كان نقش خاتم النعمان بن مقرن أيْلاً قابضاً إحدى يديه باسطاً الأخرى. وعن عبد الله بن بريد، قال: كان نقش خاتم حذيفة: كن كبير.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام، ومحيط رضي الدين: ولما وُجد خاتم دانيال النبيّ عَلَيْهِ السَّلَامُ على عهد عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان على فصّه صورة أسد ولبوة، وبينهما صبي يلحسانه، فلما نظر عمر اغرورقت عيناه ودفعه إلى أبي موسى الأشعري. وأصل ذلك أنه أُلقي في غيضة وهو رضيع، فقيَّض الله تعالى له أسداً يحفظه، ولبوة تُرضعه وهما يلحسانه، فنقش ذلك على خاتمه ليحفظ منَّة الله عليه. زاد في النهاية بيان السبب، وأنه حُكي أن بخت نصَّر حين استولى أحيران بعض ما يولد في زمانك يقتلك، وكان يتبع الصبيان فيقتلهم، فلما وُلد دانيال ألْقَته أُمه في غيضة رجاء أن ينجو من القتل.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام أيضاً: وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار، انتهى.

فرع:

رجلٌ في يده تصاوير وهو يؤمّ الناس لا تُكره إمامته، لأنها مستورة بالثياب، فصار كصورة في نقش خاتم، وهو غير مستبين؛ كذا في المحيط والخلاصة.

وَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الطَّنَافِسِ وَاللُّبُودِ وَسَائِرِ الفَرْشِ إِذَا كَانَ المَفْرُوشُ رَقِيقاً، ....

قلت: ومِن هذا يظهر أيضاً أنه لا يُكره أن يُصلِّيَ ومعه صرَّة أو كيس فيه دنانير أو دراهم فيها صور صغار، والله تعالى أعلم.

تَنْبِيهٌ:

وإنما فسَّرنا التصاوير بتصاوير ذوات الأرواح، ويسمّى أيضاً تماثيل لأنه لا يُكره الصَّلاة في بيت فيه صورة لما لا روح له، كما نبَّه عليه ما سبق من قوله ﷺ: «فيصير كهيئة الشجرة»، وقوله: «صورة التماثيل التي فيها الأرواح» إلى غير ذلك. وكذا لا يُكره تصويره لما في الصحيحين عن سعيد بن أبي الحسن، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: إني رجلٌ أُصوِّر هذه الصور، فأفتني فيها بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل مصوّر في النار يُجعل له بكل صورة صوَّرها نفساً فتعذبه في جهنم»، قال ابن عباس: فإن كنتَ لا بدَّ فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له، انتهى.

ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره، وفي شرح مسلم للنووي: هذا مذهب العلماء كافَّة إلا مجاهد، فإنه جعل الشجر المثمر من المكروه. قال القاضي: ولم يقله أحد غير مجاهد، انتهى. والصحيح قول الكافّة، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الطَّنَافِسِ وَاللُّبُودِ وَسَائِرِ الفَرْشِ إِذَا كَانَ المَفْرُوشُ رَقِيقاً.**

[ش] وأحسن منه أن يقال: إذا كان يجد حجم المفروش ولا يغيب وجهه فيه. ثم في محيط رضيّ الدين: لاجتماع الأُمة خَلَفاً عن سلف على بسط الحصير واللبود في المساجد والصَّلاة عليها. ونقل غيره أيضاً الإجماع على جواز الصَّلاة على هذه الأشياء وغيرها مما ليس من نبات الأرض.

وفي صحيح البخاري عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أن رسولَ الله ﷺ كان يصلِّي وهي بينه وبين القبلة على فراش أهله، وصلَّى أنس على فراشه. وفي سنن أبي داود عن المغيرة بن شعبة، قال: كان رسولُ الله ﷺ يصلِّي على الحصير وعلى الفَرْوة المدبوغة. وفي جامع الترمذي عن أنس بن مالك: كان رسولُ الله ﷺ يخالطنا حتى إن كان يقول لأخٍ لي صغير: «يا أبا عمير، ما فعل النُّغَير؟»، قال: ونضح بساط لنا فصلَّى عليه. وفي الباب عن ابن عبَّاس، قال أبو عيسى: حديث أنس حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبيِّ ومَنْ بعدهم لم يروا بالصَّلاة على البساط أو الطنفسة بأساً، وبه يقول أحمد وإسحاق، انتهى.

قلت: وكأنه يعني بما عن ابن عباس ما أخرج الطحاوي في شرح الآثار عن سعيد بن جبير،

وَالصَّلَاةُ عَلَى الأَرْضِ وَمَا أَنْبَتَتْهُ الأَرْضُ أَفْضَل.

قال: دخل قومٌ على ابن عباس فأطعمهم طعاماً ثم صلَّى بهم على الطنفسة، فوضعوا عليها جباهَهُم ووجوههم وما توضؤوا، والله تعالى أعلم.

[م] وَالصَّلَاةُ عَلَى الأَرْضِ وَمَا أَنْبَتَتْهُ الأَرْضُ أَفْضَل.

[ش] ذكره المرغيناني وغيره، اللهمَّ إلا لحاجةِ حرٍّ أو برد أو نحوهما؛ لأنّ الصَّلاة سرّها التواضع والخضوع، وذلك في مباشرة الأرض أظهر وأتمّ، ثم الحقُّ ما أثبته بها في هذا المعنى، إلا أن في دعوى تساويهما في الأفضلية كما هو ظاهر الكتاب نظرٌ غيرُ خافٍ على ذي نظر.

ثم قد عُرف بأن حالة العذر مُستثناة، ولعلَّ ما تقدَّم كان لبيان الجائز المفضول أو لحاجة إلى ذلك. هذا ونقل غير واحد من مشايخنا وغيرهم عن مالك كراهة السجود على غير الأرض وغير ما أثبته كالجلد المدبوغ، لكن المذكور في غير ما كتاب من كتب المالكية أنه يستحبُّ مباشرة الأرض بالوجه واليدين، وهو في غيرهما مخيَّر.

ثم في توضيحهم استحبَّ المباشرة لأن ذلك من التواضع، ولذلك لم يُتَّخذ في مسجدي الحرمين حصير. وحكى أبو طالب في القُنوت أن تحصير المساجد من البِدع المحدثة، والمشهور كراهة ثياب القطن والكتان، وأباح ذلك ابن مسلمة، انتهى.

وأشار ابن الحاجب وغيره إلى أن الكراهة للترفّه، فلا جرم أنّ في التوضيح أيضاً: قال ابن بشير: قال المحققون: إذا كان الأصل الرفاهية فكلّ ما كان فيه رفاهية، ولو كان مما تنبته الأرض؛ كحصير السامان، فإنه يُكره، وكلما كان لا ترفُّه فيه فإنه لا يُكره، ولو كان مما لا تنبته الأرض، كالصوف الذي لا يُقصد به الترفه، وهذا إنما يُكره في الوجه والكفَّين. وأما غيرهما من الأعضاء، فيجوز أن يوضع على كل طاهر. والفرق تعلُّق الخضوع بهما، ووجه استحباب وضع اليدين على ما توضع عليه الجبهة أنهما يرفعان مع الوجه ويوضعان معه، فوجب أن يكون حكمهما في ذلك حكمه، انتهى.

قلت: وما أشاروا به من أن علَّة الكراهة المذكورة في هذا المقام فظاهر أن المراد بها الكراهة التنزيهية هي الرفاهية عند عدم الحاجة إليها حسن فيما يظهر، والتفريع المذكور عليها إثباتاً ونفياً متّجه.

وأمّا كراهة الصلاة على غير الأرض وغير ما أنبتته، ولا سيما حالة السجود مع انتفاء الرفاهية ومع انتفاء قصدها أو مع وجودها لكن ثم حاجة تدعو إليها، فغير متّجه ولو كان المراد الكراهة التنزيهية؛ إذ ليس كل مفضول مكروهاً، والله سبحانه أعلم.

وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَكُونَ مَقَامُ الإِمَامِ فِي المَسْجِدِ وَسُجُودُهُ فِي الطَّاقِ.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَقُومَ فِي الطَّاقِ، ....

[م] وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَكُونَ مَقَامُ الإِمَامِ فِي المَسْجِدِ وَسُجُودُهُ فِي الطَّاقِ.

[ش] أي: في المحراب، وهذا ظاهر بحيث يبعد أن يقع فيه خلاف، وإنما الشأن في قوله:

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَقُومَ فِي الطَّاقِ.

[ش] قال شمس الأئمّة الحلواني: وفيه طريقان:

أحدهما: كونه يصير ممتازاً عنهم في المكان، لأنه في معنى بيت آخر، وذلك صنيع أهل الكتاب والتشبّه بهم مكروه.

وثانيها: وهو المحكيّ عن الفقيه أبي جعفر اشتباه حاله عن يمينه ويساره، فعلى الطريقة الأولى يُكره مطلقاً، وعلى الطريقة الثانية لا يُكره عند عدم الاشتباه.

وقال شمس الأئمّة السَّرخسي: إن الأوّل أوجه، وتعقّبه شيخنا رحمه الله تعالى بأنه لا يخفى أن امتياز الإمام مقرَّر مطلوب في الشرع في حقِّ المكان حتى كان التقدُّم واجباً عليه.

وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك، فإنه بُني في المساجد المحاريب من لدنَّ رسول الله ﷺ، ولو لم يُبْنَ كانت السنّة أن يتقدم في محاذاة ذلك المكان لأنه يحاذي وسط الصفّ، وهو المطلوب؛ إذ قيامه في غير محاذاته مكروه. وغايته اتفاق الملتين في بعض الأحكام ولا يدع فيه على أن أهل الكتاب إنما يخصون الإمام بالمكان المرتفع على ما قيل، فلا يشبَّه، انتهى.

قلت: ويؤيِّد ما قدَّمناه عن قاضي خان أن التشبُّه بأهل الكتاب لا يُكره في كل شيء، إلى آخر ما ذكره. وليس هذا من المذموم في شيءٍ، وعبارة قاضي خان عن الطريقة الثانية، ولأنه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الخلاف تمنع الجواز، فشُبهة الاختلاف توجب الكراهة.

قلت: وهذا بعد فرض أن المحراب من المسجد كما هو العادة المستمرة لو تمّ كان معارضاً بما لو تقدَّم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب، ولا قائل بالكراهة فيه، فكذا هنا.

هذا وقد رأى العبد الضعيف غفر الله تعالى له في مؤلَّفٍ يسمَّى بمحاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل تأليف فاضل متأخر من أهل المذهب يُدعى أبا عبد الله محمَّد بن عبد الله الشبلي الدِّمشقيّ ما لفظه: قال أبو عروبة: ثنا أبو كريب، ثنا أبو بكر قال: هذا الطاق لم يكن في المسجد ـ يعني مسجد خالد بن عبد الله القشيري ـ وكان يُكره.

وَأَنْ يَنْفَرِدَ فِي مَكَانٍ هُوَ أَعْلَى مِنْ مَكَانِ القَوْمِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَعْضَ القَوْمِ مَعَهُ، ....

قلت: لهذا كره أبو حنيفة للإمام أن يقف في الطاق، وعلل بأنه ليس من المسجد. وأراد أبو حنيفة بذلك مسجد الكوفة، فأمّا المساجد التي بُنيت، ومنها الطاق ابتداء فهو من جملة المسجد، فلا يُكره للإمام الوقوف فيه.

والطاق: هو المِحراب، انتهى.

فهذا يؤيّد ما بحثه شيخنارَحِمَهُ ٱللَّهُ، ويفيد أن كراهة قيام الإمام في الطاق، إنما هو في طاق مخصوص، وهو طاق مسجد الكوفة الذي أحدثه خالد المذكور لكونه معصوباً؛ إذ هو الظاهر من سياق القصة، ومعلوم كراهة الصّلاة في الأرض المغصوبة لا لما تقدَّم من التعاليل إلا أن إطلاق لفظ الجامع الصغير محمد عن يعقوب، عن أبي حنيفة، أنه قال: إذا كان مقام الإمام في المسجد ورأسه في الطاق، فلا بأس به. وكان يكره أن يكون مقامه في الطاق.

وما في نوادر معلى: وقال أبو يوسف: قال أبو حنيفة: أكره المحراب إذا كان مقام الإمام فيه، وإن كان المقام خارجاً منه، والسجود فيه لم أكرهه، وهو قول أبي يوسف، انتهى.

يبعد هذا الذي ذكره هذا الفاصل، فإن مثل هذا يبعد أن يخفى على الصاحبين أو على أحدهما، ويبعد أن يكونا عالمين بكراهة الإمام أبي حنيفة لذلك، إنما كانت في طاقٍ واحدٍ مخصوص. ثم يطلقان ذلك ولا ينهيان على أنه مقيد بذلك الطاق، وكذا يبعد ذلك من أحدهما على أنه كما يُكره أن يقوم في الطاق المغصوب ينبغي أن يُكره أن يسجد فيه أيضاً، وإن كان قيامه في غيره.

ثم مع ذلك كله الظاهر عدم الكراهة فيما إذا كان من المحراب من المسجد لما تقدّم مِنْ أن تقدُّم الإمام على المقتدين به مطلوب شرعاً، وضعف ما ذكر من وجه الكراهة لذلك، والله تعالى أعلم.

[م] وَأَنْ يَنْفَرِدَ فِي مَكَانٍ هُوَ أَعْلَى مِنْ مَكَانِ القَوْمِ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَعْضَ القَوْمِ مَعَهُ.

[ش] قالوا: لأنه يشبه اختلاف المكانين، لأنه تشبه بأهل الكتاب، فإنهم يتّخذون لإمامهم دكاناً، والتشبُّه بهم خارج الصّلاة مكروه؛ ففي الصلاة أَوْلى.

ثم في البدائع: يُكره، سواء كان المكان قدر قامة الرجل أو دون ذلك في ظاهر الرواية، وروى الطحاوي أنه لا يُكره ما لم يجاوز القامة؛ لأن في الأرض هبوطاً وصعوداً، وقليل الارتفاع عفوٌ، والكثير ليس بعفو، فجعلنا الحدَّ الفاصل ما يجاوز القاموس. ورُوي عن أبي يوسف أنه إذا كان دون القامة لا يُكره. والصحيح جواب ظاهر الرواية لما رُوي أن حذيفة بن اليمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قام بالمدائن ليصلّي بالناس على دكان، فجذبه سلمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ثم قال: ما الذي أصابك؟ أطالَ العهد أم نسيت؟

فَإِنِ انْفَرَدَ بِالْمَكَانِ الأَسْفَلِ اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ.

أمَا سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقوم الإمام على مكانٍ أنشز مما عليه أصحابه»؟! وفي رواية: أما علمت أن أصحابك يكرهون؟ فقال: تذكّرت حين جذبتَني.

ولا شكَّ أن المكان الذي يوجب الجذب عنه ما دون القامة، وكذا الدُّكان المذكور يقع على المتعارف، وهو ما دون القامة، انتهى.

قلت: وهذا الحديث أخرجه أبو داود، وبلفظ: أن حُذيفة أَمَّ الناس بالمدائن على دكان، فأخذ أبو مسعود بقميصه فجذبه، فلما فرغ من صلاته، قال: ألم تعلم أنهم كانوا ينهون عن ذلك؟ قال: بلى، قد ذكرت حين مددتني. ورواه الحاكم ولفظه: ألم تعلم أنه كان ينهى عن ذلك. ثم قال: صحيح على شرط الشيخين، وأخرجه ابن حبان بنحوه، وفيه: فقال حُذيفة: ألم ترني قد بايعتك؟ وفي رواية للحاكم: إنّ أبا مسعود قال له: ألم تعلم أنّ رسول الله ﷺ نهى أن يقوم الإمام فوق ويبقى الناس خلفه؟! وأخرج أبو داود أيضاً عن عدي بن ثابت الأنصاري قال: حدَّثني رجل أنه كان مع عمار بن ياسر بالمدائن، فأُقيمت الصلاة فتقدَّم عمار وقام على دكان يصلِّي والناس أسفل منه، فتقدَّم حذيفة فأخذ على يديه، فتبعه عمار حتى إنزله حذيفة، فلما فرغ عمّار من صلاته فقال له حذيفة: ألم تسمع أنَّ رسولَ الله ﷺ يقول: «إذا أَمَّ الرجل القوم فلا يقوم في مكانٍ أرفع من مقامهم»؟ أو نحو ذلك، قال عمار: لذلك اتبعت حين أخذت على يدي. وهذا ظاهر في تناول ما دون القامة بنصِّه أيضاً.

هذا وفي الذخيرة: ولم يقدر محمد في الأصل الدكان تقديراً. وذكر شيخ الإسلام عن الطحاوي أنه قال: إن كان الدكان دون قامة الرجل كيف ما كان لا يُكره، وإن كان مثل قامة الرجل إن كان الإمام على الدكان يُكره رواية واحدة، وإن كان القوم على الدكان ففيه روايتان.

ثم قال: وذكر شمس الأئمّة الحلواني عن الطحاوي أن الكراهة فيما إذا جاوز الدكّان قدر القامة الوسط، وإن كان دون ذلك لا يُكره. فهذا موافق لما في البدائع عن الطحاوي بخلاف ما ذكره شيخ الإسلام. ووافق شيخ الإسلام فيما نقله عن الطحاوي وقاضي خان في شرح الجامع الصغير، فقال: وذكر الطحاوي أنه مقدّر بقامة الرجل. وهكذا رُوي عن أبي يوسف، ونقله في فتاويه عن الكرخي أيضاً. وقيل: إنه مقدَّر بما يقع به الامتياز. وقيل: إنه مقدّر بقدر ذراع اعتباراً بالسترة، وعليه الاعتماد. كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان.

ثم هذا كله إذا كان الإمام منفرداً بالمكان الأعلى عن جميع القوم. وغيرُ خافٍ أنه لم يكن بالمصنف حاجة إلى قوله: (إذا لم يكن بعض القوم معه).

[م] **فَإِنِ انْفَرَدَ بِالْمَكَانِ الأَسْفَلِ اخْتَلَفَ الْمَشَايِخُ فِيهِ.**

[ش] والرواية أيضاً، وعن اختلاف الرواية نشأ اختلاف **المشايخ**؛ ففي البدائع وغيرها:

....

يُكره في ظاهر الرواية، روى الطحاوي عن أصحابنا أنه لا يُكره لأن الموجب للكراهة التشبُّه بأهل الكتاب، ولا تشبُّه هنا لأنَّ مكان إمامهم لا يكون أسفل من مكان القوم.

وجواب ظاهر الرواية أقرب إلى الصّواب؛ لأن كراهة كون المكان أرفع كان معلولاً بعلتين: التشبه بأهل الكتاب، ووجود بعض المفسد، وهو اختلاف المكان. وهنا وُجدت إحدى العلّتين، وهو وجود بعض المخالفة، انتهى.

ومنهم مَنْ علَّل الكراهة بما في ذلك من شبه الازدراء بالإمام، وهو أوْلى، وعليه يتجه تقدير التفاوت المذكور بمقدار ما يقع به الامتياز. وعلى ما ذكره الطحاوي مشى قاضي خان في فتاواه، وعزاه إلى النوادر وقال: وعليه عامَّة المشايخ.

تتميم:

ثم لو كان بعض القوم معه في المسألة الأولى، ففي البدائع: اختلف المشايخ فيه، فمن اعتبر معنى التشبه قال: لا يُكره، وهو قياس رواية الطحاوي بزوال معنى التشبّه؛ لأن أهل الكتاب لا يشاركون الإمام في المكان.

ومَنِ اعتبر وجود بعض المفسد، قال: يُكره، وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة، انتهى. ومشى قاضي خان على أنه لا يُكره، وقال: وبه جرت العادة في جوامع المسلمين، انتهى.

قلت: وأحسن منه أن يقال: لانتفاء المدرك الشرعي للكراهة، فإن التشبّه مُنتفٍ باتفاقهم، والتعليل بوجود بعض المفسد ـ وهو اختلاف المكانين ـ يتوقف على وجوده فيه، وهو ممنوع، فإنَّ مِنَ المعلوم أنّ المفسد من اختلاف المكانين هو اختلافهما الحكمي شرعاً لا الحسِّي، فإنه وحده لا أثر له في الفساد شرعاً، والفرض عدم الاختلاف الحكمي.

وحينئذٍ يظهر من هذا أن اختلاف المكانين ليس بعض المُفسد، بل هو مفسد تامّ إذا وُجد، ولو كان بعض القوم مع الإمام في المسألة الثانية، فقيل: لا يُكره. وقيل: يُكره على النحو الذي تقدَّم فيما إذا كان بعضهم معه في المسألة الأولى.

وأقول: والذي ينبغي أن يكون المختار في هذه المسألة عدم الكراهة أيضاً لعدم التشبُّه بأهل الكتاب، وعدم شبه الازدراء على القول بالتعليل به. وقد ظهر بهذا أن ليس التنصيص على اختلاف المشايخ في هذه المسألة لنفيه فيما إذا كان بعض القوم معه.

نعم، قد كان الأحسن أن يقول: فإنِ انفرد بالمكان الأسفل أو كان معه بعض القوم اختلف

وَيُكْرَهُ أَنْ يَقُومَ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ، إِلَّا إِذَا لَمْ يَجِدْ فُرْجَةً. ....

المشايخ فيه، وكأنه إنما لم يذكره لضعف الاختلاف بالنسبة إلى الاختلاف في انفراده عن جميعهم.

ثم هذا كله في حالة الاختيار، أمّا في حالة العذر لضيق المكان ـ كما في الجمع والأعياد ـ فلا يُكره كيف ما كان لعدم إمكان المراعاة، ذكره في محيط رضيّ الدين، والبدائع وغيرها.

ثم بقولنا بكراهة ارتفاع الإمام وحده على المأموم عند عدم الحاجة إلى ذلك، قالت الأئمّة الثلاثة: وهل يدخل في الحاجة في حقِّ الإمام إرادة تعليم المأمومين أعمال الصّلاة؟ وفي حقِّ المأموم إرادة تبليغ انتقالات الإمام عند اتّساع المكان وكثرة المصلين؟ فعند الشافعي: نعم، قيل: وهو رواية عن أبي حنيفة، والله أعلم.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يَقُومَ خَلْفَ الصَّفِّ وَحْدَهُ.**

[ش] مُقتدياً بالإمام، وبه قال مالك والشافعي. وقال أحمد: لا تصح صلاته، وهو رواية ابن وهب عن مالك أيضاً لِما عن عبد الرحمٰن بن علي بن شيبان، عن أبيه، قال: صلَّينا وراء النبيِّ ﷺ، فلما قضى الصلاة رأى رجلاً فرداً يصلِّي خلف الصفِّ، فوقف عليه حتى انصرف وقال له: «استقبل صلاتك، فإنه لا صلاة لمن صلَّى خلف الصفِّ وحده» رواه ابن ماجه، والبزار، وصحَّحه ابن حبان. وأخرج أبو داود وابن ماجه أيضاً نحوه مختصراً عن وابصة بن معبد.

وأُجيب بأنه معارض بما في صحيح البخاري، وسنن أبي داود عن أبي بكرة أنه دخل المسجد والنبيّ ﷺ راكعٌ، فركع دون الصفّ ثم دبَّ حتى انتهى إلى الصفِّ، فلما سلَّم النبيُّ ﷺ قال: «إنِّي سمعت نفساً عالياً، فأيُّكم الذي ركع دون الصف، ثم مشى إلى الصفِّ؟» فقال أبو بكرة: أنا، خشيت أن تفوتني الركعة، فركعت دون الصفّ ثم لحقت، فقال: «زادك الله حرصاً، ولا تعد»، فلم يأمره بالإعادة وقد أتى ببعض الصلاة خلف الصف. قيل: والمراد: لا تعد تركع دون الصفّ، بل حتى تقوم فيه.

ويؤيِّده ما روى ابن أبي شيبة بإسنادٍ صحيح عن رسولِ الله ﷺ: «إذا أتى أحدكم الصفَّ فلا يركع دون الصفّ ولا يكبِّر حتى يأخذ مقامَه من الصفِّ»، وقيل: لا تعد إلى دخولك في الصفِّ تمشي وأنت راكع، فإنها كمشية البهائم. وقطع ابن القطان بأنّ هذا هو المراد، فيُحمل الحديث الوارد بالإعادة على الاستحباب جمعاً بين الأدلّة. ويدلُّ عليه أنه ﷺ انتظر ذلك الرجل المصلِّي خلف الصفّ وحده حتى فرغ، ولو كانت باطلة لما أقرَّه على الاستقرار فيها.

[م] **إِلَّا إِذَا لَمْ يَجِدْ فُرْجَةً.**

[ش] في الصفِّ، فإنه لا يُكره؛ لأن حالةَ الضرورة مستثناة من قواعد الشرع. وهل تنتفي

....

الكراهة لمجرد عدم وجود الفرجة؟ قال الفقيه أبو جعفر: نعم، وقال غيره: لا. وعليه مشى في مختارات النوازل، والبدائع.

ونقل رضيّ الدين في المحيط عن أبي حنيفة بما لفظه: وعن أبي حنيفة: إذا لم يجد فُرجة في الصفِّ ينتظر حتى يجيء آخر فيقوم معه، فإنْ لم يجيء أحد حتى ركع الإمام يجذبُ واحداً من الصفِّ فيقوم معه لئلا يصير مرتكباً للمنهي عنه. ومن هنا ذكر الزاهدي أنه الأصحّ، وقد ذكر أيضاً أنه رواه هشام عن محمَّد.

ثم في المحيط أيضاً: وإنْ كان في الصحراء؟ قيل: يكبِّر أولاً ثم يجذب واحداً من الصف حتى تأخذ تلك البقعة حرمة الصلاة، فلا تفسد صلاة المجذوب. وقيل: وإن لم يكبِّر لا تفسد صلاته؛ لأنه متى أدرك الصلاة فقد أخذ تلك البقعة حُرمة الصلاة، وعلى هذا مشى في الخلاصة بما لفظه: وينبغي أن يجذب واحِداً من الصف في المسجد أو في الصحراء أولاً ثم يكبّر.

وفي البدائع: من يعرف منه علماً وحُسن خُلق، لئلا يغضب عليه، فإنْ لم يجد يقف حينئذٍ خلف الصفِّ حذاء الإمام.

وقد كان العبد الضعيف غفر الله له: فاوض قديماً شيخه المحقق رحمه الله تعالى في هذا القول فرجحه بأنه لا شكَّ أن المسقط للكراهة بعد النهي ليس إلا كون ارتكابه المنهيّ وقع عن ضرورة. ولا شكَّ أن ضرورة الانفراد خلف الصف لا تتحقق حتى يجذب غيره من الصفّ، فيُمنع ذلك الغير. فأمَّا قبل جذبه، وإن كان الصفُّ ملآن لم يتحقق لجواز كونه لو جذب إنساناً أجابه فانتفى به سبب الكراهة، وهو الانفراد، فما لا يجذبه فيمتنع كان انفراده والصفّ ملآن في غير محل الضرورة فيُكره. ومن الضرورة أن يَعلم سوء خلق المجذوب أو يغلب على ظنّه أنه إذا أفسد المجذوب صلاة نفسه لجهله بأن يتكلم، فيقول: ما شأنك؟ تجرني ونحوه.

قلت: ومن هنا قال الزاهدي: والقيام وحده أولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام، فإذا جرّه تفسد صلاته، وقد روى البيهقي عن وابصة أنه قال: رأى رسول الله ﷺ رجلاً صلَّى خلف الصفوف وحده، فقال: «أيُّها المصلِّي ألا دخلت إلى الصفّ أو جررت إليك رجلاً فقام معك، أعِدْ الصَّلاة».

وروى أبو داود في مراسيله، والبيهقي أيضاً عن مقاتل بن حيان أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنْ جاء رجلٌ فلم يجد أحداً، فليختلج إليه رجلاً من الصفّ، فليقم معه فما أعظم أجر المختلج!»، ولولا ضعف إسناد الأول ـ كما ذكره البيهقي ـ لكان نصّاً في المطلوب. لكن يُكتفى بالثاني، فإنّ غايته أنه منقطع كما قال البيهقي أيضاً، وذلك غير ضائر، فإنه من جملة الأصوليين ومرسل الثقات مقبول عند

وَكَذَا يُكْرَهُ لِلْمُنْفَرِدِ أَنْ يَقُومَ فِي خِلَالِ الصُّفُوفِ فَيُصَلِّي وَيُخَالِفَهُمْ فِي القِيَامِ وَالقُعُودِ.

وَتُكْرَهُ الصَّلَاةُ فِي طَرِيقِ العَامَّةِ، ....

الجمهور كما عُرف في موضعه، ومقاتل بن حيان ثقة باعتراف كثير من أهل الجرح والتعديل، وقد روى مسلم في صحيحه وغيره.

ثم بهذا يظهر ضعف ما قيل أنه ينبغي للمجذوب أن لا يجيبه، وما قيل في وجه تأخير الجذب إلى ما بعد التكبير لئلا يخرجه من الصفّ لا إلى صف، أو لأن المأموم لا يوافق غير مُصَلٍّ، فإنَّ ظاهر الحديث يدلُّ على أن جذب الرجل من الصفِّ إنما هو قبل التكبير مع ما في هذا الصنيع من سلامة صلاة الجاذب من العمل فيها بما يمكن أن يأتي به قبل الشروع فيها، على أنه قد تقدَّم مخرجاً عنهﷺ أنه قال: «إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامِداً إلى الصَّلاة، فلا يشبك بين يديه فإنه في الصّلاة»، فلا نسلم أنه يلزم من جذبه إليه قبل التكبير إخراجه لا إلى الصفّ، ولا من موافقته له موافقة غير مصلٍّ في المعنى، والله تعالى أعلم.

ثم الفرجة ـ بضم الفاء وفتحها ـ الخلل بين الشيئين، وأما بمعنى الراحة فمثلث الفاء.

[م] **وَكَذَا يُكْرَهُ لِلْمُنْفَرِدِ أَنْ يَقُومَ فِي خِلَالِ الصُّفُوفِ فَيُصَلِّي وَيُخَالِفَهُمْ فِي القِيَامِ وَالقُعُودِ.**

[ش] والحاصل: أنه يُكره له أن يصلي مختلطاً بهم غير مصلٍّ صلاتهم لإشارة ما في الصحيحين عنهﷺ: «إذا أُقيمت الصلاة، فلا صلاة إلّا المكتوبة»، بل إن اضطرّ إلى ذلك انتبذ عنهم في ناحية وأتى بتلك الصَّلاة، ثم دخل في بعض الصفوف. ووافق الإمام في أداء تلك الصلاة من غير مخالفة له في شيءٍ منها، كما سنذكر في سُنّة الفجر إذالم يأتِ بها في منزله وحضر المسجد، فرأى الإمام قد شرع في فريضة الفجر.

[م] **وَتُكْرَهُ الصَّلَاةُ فِي طَرِيقِ العَامَّةِ.**

[ش] قال رضيّ الدين في المحيط: لأنَّ فيه منع الناس عن المرور، والطريق حق الناس أُعِدَّ للمرور فيه، فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل به. وإذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين أرضِ غيره، فإن كانت مزروعة فالأفضل أن يصلِّي في الطريق؛ لأنّ له حقاً في الطريق، ولا حقَّ له في الأرض. وإن لم تكن مزروعة، فإن كانت لمسلم يصلِّي فيها لأن الظاهر أنه يرضى به، لأنه إذا بلغه يُسَرُّ بذلك؛ لأنه إحراز آخر من غير اكتساب منّة، وفي الطريق لا إذن؛ لأن الطريق حقّ المسلم والكافر. وإن كانت لكافر، يُصلِّي على الطريق؛ لأنه لا يرضى به.

وفي الفتاوى الخانية: وأمَّا الصّلاة في أرضِ الغير إنْ كانت لذمِّي يُكره، لأنه يأبى ذلك. وإن

وَيُكْرَهُ فِي الصَّحْرَاءِ مِنْ غَيْرِ سُتْرَةٍ إِذَا خَافَ المُرُورَ بَيْنَ يَدَيْهِ.

كانت لمسلم، فإن لم تكن مزروعة ولا مكروبة، فلا بأس به لأنَّ صاحبها لا يتضرَّر به. وإن كانت مزروعة أو مكروبة، فإن كانت بينهما صداقة أو مودَّة أو كان صاحبها حسن الخلق يرضى بذلك لا بأس به، انتهى.

ثم قد ورد النَّهي عن الصَّلاة في الطريق كما سنذكره قريباً إن شاء الله تعالى.

[م] **وَيُكْرَهُ فِي الصَّحْرَاءِ مِنْ غَيْرِ سُتْرَةٍ إِذَا خَافَ المُرُورَ بَيْنَ يَدَيْهِ.**

[ش]ففي الصحيحين عن ابن عمر: كان النبيُّ ﷺ إذا خرج يومَ العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلِّي إليها، والناس وراءه، وكان يفعل ذلك في السفر.

وأخرج ابن حبان في صحيحه، والحاكم وأحمد وغيرهم عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلَّى أحدكم فليصلِّ إلى سترة، ولا يدَعْ أحداً يمرُّ بين يديه»، زاد ابن حبان: «فإنْ أبى، فليقاتله فإنَّ معه القرين».

والمستحبّ أن يكون مقدار السترة ذراعاً فصاعداً، فعن أبي ذرٍّ رفعه: «إذا قام أحدكم يصلِّي، فإنه يستره إذا كان بين يديه مثل مؤخرة الرحل». وعن عائشة: سُئِل رسولُ الله ﷺ عن سترة المصلي؟ فقال: «مثل مؤخرة الرحل» رواهما مسلم.

وأخرج أبو داود عن عطاء، قال: آخرة الرحل ذراع فما فوقه. وآخرة الرحل ـ بهمزة ممدودة وكسر الحاء المعجمة ـ ومؤخره ـ بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الحاء المعجمة ـ العود الذي في آخر الرحل من كور البعير. قيل: ويكون في غلظ الأصبع إن كانت من خشب ونحوه. وكان مستند هذا القول ما عن سبرة بن معبد، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «استتروا في صلاتكم، ولو بسهم» رواه الحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط مسلم، وقال مالك: أقلّه كغلظ الرمح تمسكاً بحديث ابن عمر السالف، ويشكل القولان بما عن أبي هريرة أن النبيَّ ﷺ قال: يجزىء من السترة عند مؤخرة الرحل، ولو بدقة شعرة، رواه الحاكم أيضاً وقال: صحيح على شرط مسلم.

ويُغرزها إنْ أمكن، فإن لم يمكن فصحح غير واحد من المشايخ أنه لا يُسَنُّ بالوضع. ونقله القدُّوري عن أبي حنيفة ومحمد: وقيل: يسنّ. ونقل القدُّوري عن أبي يوسف ما يفيده: ثم قيل: يضعه طولاً لا عرضاً، ليكون على مثال الغرز، ويقرب من السترة؛ فعن سهل بن حثمة رفعه إلى النبيِّ ﷺ: «إذا صلّى أحدكم فليصلِّ إلى سترة، ولْيَدْنُ منها» رواه أبو داود والحاكم. قيل: والسُّنّة أن لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع، ويجعلها على أحد حاجبيه، فعن المقداد بن الأسود قال: ما رأيت رسول الله ﷺ يصلِّي إلى عودٍ ولا شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر، ولا يصمّد

....

إليه صمداً؛ أخرجه أبو داود وأحمد وغيرهما. أي: ولا يقابله مستوياً مستقيماً؛ بل كان يميل عنه، ذكره في المُغرب.

وسترة الإمام تُجزىء عن أصحابه كما هو ظاهر غير ما حديث في الصحيحين، منه حديث ابن عمر المتقدِّم. وإنما اختلف العلماء في أن سترة الإمام هل هي بنفسها سترة له ولمن خلفه؟ أم هي سترة له خاصّة؟ وهو ستر ما من خلفه مع الاتفاق على أنهم يصلُّون إلى سترة.

ثم كما يُكره ترك السترة للمصلِّي إذا خاف المرور بين يديه لغيره أن يمرَّ بين يديه، ففي الصحيحين عنهﷺ: «لو يعلم المارِّ بين يدي المصلِّي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرٌ له من أن يمرَّ بين يديه»، قال أبو النصر أحد رواته: لا أدري قال: «أربعين يوماً» أو «شهراً» أو «سنة»، وهذا في صحيح ابن حبان بدون أنه قول أبي النصر مع زيادة: «أو ساعة»، وأخرجه البزار وقال: «أربعين خريفاً»، وفي بعض روايات أبي ذرّ عن أبي الهيثم في صحيح البخاري: «ماذا عليه من الإثم»، وكذا في الأربعين للحافظ عبدِ القادر الرهاوي.

وعن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: «لو يعلم أحدكم ما لَه في أن يمرَّ بين يدي أخيه معترضاً في الصَّلاة كان لأنْ يقيم مائة عام خيرٌ له من الخطوة التي خطا» رواه ابن ماجه، وصحَّحه ابن حبان. ولبعضهم تفصيل في هذا يذكره في دلائل الكلام على هذه المسألة إن شاء الله تعالى.

وقد تقدَّم بيان ما هو الأصح في مقدار الموضع الذي يُكره المرور فيه بين يدي المصلِّي في شرح قول المصنف: (وإن شاء استقبل الناس بوجهه)، فراجعه ثمّة.

ولا بأس بالمرور وراء السترة كما دلَّ عليه ما في الصحيحين عن ابن عباس، قال: أقبلت على حمار أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الحُلُم، ورسول اللهﷺ يصلِّي بالناس بمِنى إلى غير جِدارٍ، فمررت بين يدي بعض الصفّ وأرسلت الأتان ترتع ودخلت في الصف، فلم يُنكر عليَّ أحد.

وعن أبي جحيفة قال: خرج علينا رسول اللهﷺ بالهاجرة فأُتي بوضوءٍ فتوضىء، فصلَّى بنا الظهر والعصر وبين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرُّون من ورائهما.

وما في صحيح مسلم، وجامع الترمذي وحسَّنه وصحَّحه عنهﷺ: «إذا وضع أحدكم بين يديه مثل مؤخرة الرَّحل، فليصلِّ ولا يبالي مَنْ مرَّ وراء ذلك»، فلا جرم أن قال الترمذي: والعمل على هذا عند أهل العلم.

ثم إذا لم يجد ما يتخذه سترة، فهل ينوب الحطّ بين يديه منابها؟ فعن أبي حنيفة، وهو إحدى الروايتين عن محمَّد أنه ليس بشيءٍ، أي ليس بشيءٍ مسنون؛ بل فِعله وتركه سواء. وبه قال مالك

....

والشافعي في الجديد، ومشى عليه كثير من المشايخ، منهم صاحب الهداية لأنه لا يحصل المقصود به؛ إذ لا يظهر من بعيد.

والرواية الأخرى عن محمَّد أنه يخطّ، ذكره التمرتاشي، وإليه ذهب أحمد وبعض المتأخرين من مشايخنا وجمهور أصحاب الشافعي.

وحجَّة هذا القول ما في سنن أبي داود، وابن ماجه عن أبي هريرة؛ أن رسولَ الله ﷺ قال: «إذا صلَّى أحدكم فليجعل تلقاء وجهِهِ شيئاً، فإن لم يجد فلينصب عصاً؛ فإن لم يكن معه عصاً، فليخطَّ خطاً، ثم لا يضرّ ما مرَّ أمامه»، وتعقبه في المبسوط والبدائع بأنه شاذّ فيما تعمُّ به البلوى، فلم يأخذ به، وفيه تأمُّل.

وتعقبه القاضي عياض والنووي بأنه ضعيف، قيل: وأشار الشافعي إلى ضعفه بقوله في البويطي: ولا يخطّ المصلي بين يديه خطاً إلا أن يكون في ذلك حديث ثابت، فيُتَّبع، انتهى. وقد يعارض بتصحيح أحمد وابن حبان وغيرهما له، ويظهر أنّ الأشبه قول البيهقي: ولا بأس بالعمل بهذا الحديث في هذا الحكم إن شاء الله. وجزم به شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: والسُّنَّة أوْلى بالاتباع مع أنه يظهر في الجملة؛ إذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر، انتهى.

ثم منهم مَن قال: يخطّه بين يديه عرضاً مثل الهلال، وهو الذي نقل أبو داود عن أحمد. ومنهم مَن قال: يخطه من المشرق إلى المغرب كالجنازة. ومنهم من قال: يخطّه بين يديه طولاً. وذكر أبو داود أنه سمع مسدداً يذكره هكذا عن أبي داود، وذكر النووي أنه المختار، فيصير شبه ظل السترة، والله أعلم.

ثم قالوا: ويذر المارّين بين يديه إذا لم يكن له سترة أو مرَّ بينه وبينها، وكأنه عمل بإطلاق ما ثبت في غير ما حديث صحيح من إطلاق درء المارّين بين يديه من غير تقييد بكونه ذا سترة.

فإن قلت: وقد ورد التقييد بها كما في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إذا صلَّى أحدكم إلى شيءٍ يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإنْ أبى فليقاتله، وإنما هو شيطان». والمطلق يُحمل على المقيّد، وقد صرَّح بعض العلماء بمقتضاه وقالوا: ليس له الدفع إذا لم يكن له سترة لتقصيره.

قلت: هذا لا يتمّ على أصولنا لورود الإطلاق والتقييد في الشرط معنى، وفيه يجب العمل بمقتضى الإطلاق، وربما يشهد لهم ما أخرج ابن ماجه وغيره عن أُمّ سلمة، قالت: كان النبيُّ ﷺ يصلِّي في حجرة أُم سلمة، فمرَّ بين يديه عبد الله أو عمر بن أبي سلمة، فقال بيده فرجع، فمرَّت زينب

....

بنت أُم سلمة، فقال بيده هكذا، فمضت فلما سلَّم قال: «هن أغلب»، فإنها لم تذكر أنه كان يصلِّي إلى سترة. والظاهر أنه لو كان يصلِّي إلى ستره لذكرتها.

ثم مِن هنا قالوا: يكون الدَّرْء بالإشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح؛ لِما في الصحيحين عنهﷺ: «مَنْ نابه شيء في صلاته فليسبِّح، فإنه إذا سبَّح التُفت إليه، وإنما التصفيق للنساء». ويمكن أن يقال: إنَّ للمرأة أن تشير بالتصفيق لهذا الحديث، وبالأخذ بطرف ثوبه من غير مشي كثير ولا معالجة شديدة حتى لا تفسد صلاته. قالوا: ولا يجمع بين التسبيح والإشارة لأن بأحدهما مقنعاً.

وفي البدائع: ومِنَ المشايخ مَنْ قال: إنّ الدرء رخصة، والأفضل أن لا يدرأ لأنه ليس من أعمال الصلاة، ورواه أبو منصور الماتريدي عن أبي حنيفة.

ثم مرور المارّ كائناً ما كان لا يقطع الصَّلاة عند عامَّة أهل العلم، خلافاً للظاهر به في المرأة والحمار والكلب، ولأحمد في الكلب الأسود لما في صحيح مسلم عنهﷺ: «يقطع الصَّلاة إذا لم يكن بين يديه كمؤخرة الرحل: المرأة، والحمار والكلب الأسود»، وللجمهور ما في الصحيحين من حديث عائشة أنهﷺ كان يصلِّي من الليل وهي معترضة بينه وبين القبلة على الفراش كاعتراض الجنازة، وحديث ابن عباس المتقدِّم آنفاً، وما أخرج الدارقطني بإسنادٍ حسن من رواية عمر بن عبد العزيز عن أنس؛ أنّ رسولَ اللهﷺ صلَّى بالناس، فمرَّ بين أيديهم حمار، فقال عباس بن أبي ربيعة: سبحان الله! فلما سلَّم قال: أنا يا رسول الله، الحمار يقطع الصَّلاة؟ فقال: «لا يقطع الصلاة شيء» إلى غير ذلك.

ثم منهم مَنْ تأوَّل حديث القطع بأنّ المراد بالقطع نقض الصلاة وشغل القلب بهذه الأشياء، فهو قطع خشوع، وليس المراد إبطالها، وقد عزى النووي هذا إلى الجمهور.

قلت: وعليه أن يقال: هذا كما يتأتى في مرور هذه الأشياء بين يديه يتأتّى في مرور غيرها من الحيوانات من الفرس والبعير والبقرة والشاة وغيرها، فما الفائدة حينئذ في تخصيص تلك بالذِّكر؟ ومنهم من ذهب إلى أنه منسوخ بهذه الأحاديث، ويؤيّده ما أخرج ابن أبي شيبة عن عمر وعثمان وعليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ: «لا يقطع الصَّلاة شيء، وادرؤوهم ما استطعتم». وأخرجه الطحاوي عن عثمان وعليٍّ وابن عمر بلفظ: «لا يقطع صلاة المسلم شيء، وادرأوا ما استطعتم». وما أخرج الطحاوي أيضاً عن عكرمة قال: ذُكر عند ابن عباس ما يقطع الصلاة؟ قال: الكلب والحمار، فقال ابن عباس: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: 10] وما يقطع هذا؟ ولكن يُكره.

وبالجملة، فكما قال الإمام أبو جعفر الطحاوي وقد تواترت الآثار عن رسولِ اللهﷺ بما يدلّ

....

على أنَّ بني آدم لا يقطعون الصلاة، وقد جعل كل مارّ بين يدي المصلي في حديث ابن عمر، وأبي سعيد عن النبيِّ ﷺ: «شيطاناً»، وأخبر أبو ذرّ عن النبيِّ ﷺ أنَّ الكلب الأسود إنما يقطع الصّلاة لأنه شيطان، فكانت العلّة التي لأجلها جُعل يقطع الصلاة قد جُعلت في بني آدم، وقد ثبت عن النبيِّ ﷺ أنَّهم لا يقطعون الصلاة، فدلَّ ذلك أن كل مارٍّ بين يدي المصلي ممّا سوى بني آدم كذلك لا يقطع الصلاة. ثم هذا ابن عباس قد قال بعد رسول الله ﷺ: إنَّ الحمار لا يقطع الصلاة، وهذا ابن عمر قد قال بعد رسول الله ﷺ: لا يقطع الصلاة شيء بعد ما رُوي عن كلٍّ منهما أنه أسند إلى رسولِ الله ﷺ خلاف ذلك، فدلَّ كلٌّ مِنَ القولين المذكورين منهما على ثبوت نسخ ذلك، وإلا لما عدل عنه إلى هذا.

ويقوِّي القول بهذا أيضاً ما أخرج أبو داود عن الفضل بن عباس: أتانا رسول الله ﷺ ونحن في باديةٍ لنا ومعه عباس، فصلَّى في صحراء ليس بين يديه سترة وحماره وكلبه يغيبان بين يديه، فما بالى بذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم.

ثم قد ظهر من هذه الجملة دفع ما في شرح مسلم للنووي من تعقب القول بالنسخ في أنه غير مرضي؛ لأن النسخ لا يصار إليه إلا إذا تعذَّر الجمع بين الأحاديث وتأويلها وعلمنا التأريخ، وليس هذا تأريخ ولا تعذر الجمع، انتهى. فأنعِم النظر، وبالله التوفيق.

تَنْبِيهٌ:

ثم إنما قيَّد المصنف بقوله: «في الصحراء» لأنها المحل الذي يقع فيه المرور غالباً، وإلا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أيِّ موضعٍ كان. نعم، فيه إشارة إلى أنه إذا أَمِنَ المرور ولم تواجهه الطريق، ويظهر أن الأَوْلى اتخاذها في هذا الحال وإن لم يكره الترك؛ لأن في هذا الحال فقد الداعي إلى ما هو المعنى الأعظم المقصود من شرعيَّتها، وهُو الحجاب بينه وبين المارّ عليه، ومنعه من اجتيازه بين يديه فلم يفقد ما هُوَ مقصود منها أيضاً، وهو كفّ بصره عما وراءها، وجمع خاطره بربط الخيال بها كيلا ينتشر، كما تقدَّم مثله عن شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الخَطّ. ولعله تركه ﷺ إياها في حديث الفصل الذي رويناه آنفاً، وفيما عساه يثبت في غيره كان تعليماً للجواز مع أنه ﷺ مستغنٍ في جمع الهم عن الله تعالى في هذه الحالة عن السترة وغيرها محفوظ البصر من الزيغ والطغيان في هذا المقام وغيره في مقامات المناجاة والعيان حتى بلغ الغاية القصوى من هذا الشأن في مقام الإحسان.

هذا وقد أفاد بعض الفقهاء أن هنا صوراً أربعاً:

وَيُكْرَهُ فِي مَعَاطِنِ الإِبِلِ وَالمَجْزَرَةِ وَالمُغْتَسَلِ وَالحَمَّامِ وَالمَقْبَرَةِ وَعَلَى سَطْحِ الكَعْبَةِ.

الأولى: أن يكون للمارّ مندوحة عن المرور بين يدي المصلي ولم يتعرض المصلِّي، فيختصّ المارّ بالإثم إنْ مرّ.

الثانية: مقابلتها، وهو أن يكون المصلِّي تعرَّض للمرور ويكون للمارّ مندوحة فيأثمان، أما المصلي فلتعرضه، وأما المارّ فلمروره مع إمكان أن لا يفعل.

الرابعة: أن لا يتعرض المصلي ولا يكون للمارْ مندوحة فلا يأثم واحدٍ منهما، كذا نقله الشيخ تقيّ الدين بن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله تعالى أعلم.

وقد اشتملت هذه الجمل التي قدَّمناها من الكلام في هذه المسألة على سبعة عشر فصلاً، وهي أنه ينبغي للمصلي أن يتخذ له ستراً إذا لم يأمن المرور بين يديه، وأن المستحبّ في طولها ذراع فصاعداً إن كانت من خشب ونحوه، وأن في مقدار غلظها خلافاً، وأن السُّنّة غرزها، وأن في استنان وضعها عند تعذر غرزها خلافاً، وأن السُّنّة القرب منها، وأنّ السنّة أنْ يجعلها على أحد حاجبيه، وأنّ سترة الإمام تجزيء عن أصحابه أيضاً، وأنّ المارّ فيما دونها آثم على تفصيل فيه لبعضهم، وأنّ الموضع الذي يُكره فيه المرور على ما هو الأصحّ إذا صلّى رامياً ببصره إلى موضع سجوده يقع بصره عليه، وأنه لا بأس بالمرور وراء السترة، وأنه إذا لم يجد ما يتخذه سترة هل ينوب الخطّ عنها، وأنّ في بيان كيفيته خلافاً، وأنه إذا مرَّ بين يديه مارّ يدفعه بالإشارة ونحوها أو بالتسبيح، وأنّ الدفع أفضل أم الترك، وأن مرور المرأة والحمار والكلب بين يديه لا يقطع الصلاة على ما فيه مِن خلافٍ، وأنه لا بأس بتركه السترة عند أمر المرور، فاغتنم تحريرها والله الميسِّر.

[م] **وَيُكْرَهُ فِي مَعَاطِنِ الإِبِلِ وَالمَجْزَرَةِ وَالمُغْتَسَلِ وَالحَمَّامِ وَالمَقْبَرَةِ وَعَلَى سَطْحِ الكَعْبَةِ.**

[ش] فقد أخرج ابن ماجه والترمذي عن عبد الله بن عمر؛ أنَّ رسولَ الله ﷺ نهى أن يصلَّى في سبعة مواطن: «في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، وفي معاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله»، لكن قال الترمذي: إسناده ليس بذلك، وقد روى الليث بن سعد هذا الحديث عن عبد الله بن عمر العمري، عن نافعٍ، عن ابن عمر، عن عمر، عن النبيِّ ﷺ مثله. وحديث ابن عمر عن النبيِّ ﷺ أشبه، وأصحّ من حديثِ الليث بن سعد وعبد الله بن عمر العمري ضعفه بعض أهل الحديث من قِبَل حفظه، منهم يحيى بن سعيد القطان، انتهى.

وعن أبي سعيدٍ الخدري أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «الأرض كلها مسجد إلّا المقبرة والحمام» رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وصحَّحه الحاكم وابن حبان.

وقال ﷺ: «صلُّوا في مرابض الغنم، ولا تصلُّوا في أعطانِ الإبل» رواه الترمذي،وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه، زاد: «فإنها خُلقت مِنَ الشياطين»، وصحَّحه ابن حبان، وأخرجه أبو

....

داود عن البراء بن عازب بلفظ قال: سُئِل رسول الله ﷺ عن الصَّلاة في مبارك الإبل؟ فقال: «لا تصلُّوا في مبارك الإبل، فإنها من الشياطين»، وسُئل عن الصلاة في مرابض الغنم، فقال: «صلُّوا فيها، فإنها خُلِقت من بركة»، فأخرجه مسلم عن جابر بن سمرة مختصراً، ثم في المحكم والعطن للإبل كالعطن للناس، ثم غلب على مبركها حول الحوض، انتهى. أي: في موضع مناخها وبروكها عند الماء بين الشربين؛ لأن لها عند العرب في سقيها شربين برد الماء فيهما، ويبْرك فيهما بينهما بقرب المورد. قيلَ: وهذا هو المراد هنا.

قلت: وأوْلى منه أنّ المراد هنا موضع بُروكها مطلقاً كما هو ظاهر لفظ مسلم وأبي داود، فيشمل الأمرين ومرابض الغنم. قال النووي نقلاً عن أهل اللغة: هي مباركها ومواضع مبيتها ووضعها أجسادها على الأرض للاستراحة.

هذا وعلَّل قاضي خان الخمسة الأُوَل مما في الكتاب بأنّها لا يخلو من النجاسة غالباً.

قلت: أمّا في المعاطن، فقيل: إنّ من عادة أصحاب الإبل التغوّط بقُرَب إبلهم، فينجسون بذلك أعطانها بخلاف أصحاب الغنم، فإنّ مِن عادتهم تنظيف مواضع غنمهم وترك البول والتغوّط ثمة، فوقع النهي عن الصَّلاة في أعطان الإبل لعلّة النجاسة التي تمنع من صحة الصَّلاة في أيِّ موضع كانت؛ لا لعلَّة الإبل. ووقع الأمر في مرابض الغنم لانتفاء هذه العلة، وممَّن رُوي عنه هذا القول شريك بن عبد الله، وهذا تقييد أن النهي عن الصَّلاة فيها لعدم الصحة لا للكراهة مع الجواز، وأنه لو انتفت العلّة المذكورة انتفت الكراهة. ولعلَّ محلّ الكراهة على هذا القول ما إذا صلَّى فيها على شيءٍ طاهر منها أو على شيءٍ طاهر مبسوط على بعضٍ منها.

ووجه الكراهة حينئذٍ كون النجاسة محيطة به أو مستقبلة له، وإلَّا فالعلم محيط بعدم جواز الصلاة على شيءٍ نجس في سائر المواضع. قيل: ويجوز أيضاً على القول بأن العَطَن هو الموضع الذي يجيء إليه الإبل الشارد لتَرِدَ الماء ثانياً ـ كما تقدَّم ـ أو لتشرب غيرها؛ كما نُقل عن الشافعي وغيره أن تكون الكراهة لصيرورته عرضة للتنجس بأبوالها؛ لأنها إذا شربت بالت غالباً، فلا يؤمَن الرشاش، وعليه أن يقال: إن هذا يفيد أنّ الكراهة مخصوصة بما إذا صلَّى في جزءٍ من معاطنها أو بجوارها، وهي حاضرة ثمة، والحديث مطلق في ذلك القول الثاني كون الإبل يخاف وُثُوبها فتعطب من تلاقيه حينئذ، ولا كذلك الغنم فوقع النهي عن الصّلاة في معاطن الإبل لهذه المخافة، والأمر بالصّلاة في مرابض الغنم لانتفاء هذه المخافة. وممن رُوي عنه هذا القول يحيى بن آدم، وعليه أن يقال مثل ما أوردناه على ما قبله.

والقول الثالث: كون الإبل خُلقت من الشياطين والصَّلاة تُكره في مأواهم، ولا كذلك الغنم، وهذا أوجه وجهاً لوقوع التعليل به في السُّنّة.

وأمّا في المزبلة، فظاهر؛ لأنها موضع الزبل ـ وهي بفتح الباء وضمها ـ لغتان.

وأما في المجزرة، فظاهر أيضاً؛ لأنها مَوْضع جزر الإبل وغيرها وهو نحرها وتقطيعها، وهل محل الدم المسفوح وما ينفصل عنها في تلك الحال من الفضلات النجسة. وقيل: علّة الكراهة للصلاة فيها خوف لحوق الضرر به من نفور الذبائح.

وأمّا في المغتسل والحمام، فظاهرٌ أيضاً، فإن كلًّا منهما محل إزالة النجاسات ومصبّ الغسالات وعلى هذا يتفرع ما أشار المصنف إليه بقوله:

[م] وَذَكَرَ فِي الفَتَاوَى إِذَا غَسَلَ مَوْضِعاً في الحَمَّامِ لَيْسَ فِيهِ تِمْثَالٌ وَصَلَّى فِيهِ لَا بَأْسَ بِهِ.

[ش] وكذا هو معزوٌّ إليها في الخلاصة، لكن بلفظ: لا يُكره. وعزاه بهذا اللفظ أيضاً في الذّخيرة إلى اختيار الصّدر الشهيد في الواقعات، ومشى عليه قاضي خان. ومِنَ المشايخ مَنْ قيَّد هذا بضيق الوقت، وحيث كانت العلّة ما ذكرناه فالإطلاق أوْجه، وكذا يتفرَّع على أن علّة الكراهة هذا أنه لا بأس بالصّلاة أيضاً في المسلخ، وهُو المكان المُعدّ لوضع الثياب، كما صرَّح به قاضي خان وغيره.

وقيل: علّة كراهة الصَّلاة في الحمام كونه مأوى الشياطين، فقد رُوي أنّ إبليس لما أُهبط إلى الأرض قال: يا ربّ! اجعل لي بيتاً، قال: الحمام. قال: يا ربّ اجعل لي مقعداً، قال: الأسواق. قال: اجعل لي قرآناً، قال: الشعر. قال: اجعل لي كتاباً، قال: الوشم. وقد ذكر غير واحد من المتأخرين من غير أهل المذهب أنّ هذا هو الصحيح، ويتفرَّع على أنّ الصَّلاة تُكره داخل الحمّام، سواء غسل ذلك الموضع أو لا، وخارجه. ثم لو هجر الحمّام وترك استعماله، قيل: يُحتمل أن يقال: تبقى الكراهة استصحاباً لما كان مِنَ الحكم بكونه مأوى الشياطين. ويحتمل أن يقال: تزول الكراهة لأن الشيطان إنما يألفه لما كان يبدو فيه من كشف العورات ونحو ذلك. والأوّل أشبه، وهذا بخلاف الصّلاة في الحمّام الذي لم يُسق إليه الماء ولم يُستعمل، فإنّ الأشبه عدم كراهتها فيه؛ لأنه إنما سُمِّي حماماً مجازاً باعتبار المستقبل؛ لأنه مشتق من الحميم وهو الماء الحار. والفرض أن ذلك لم يوجد فيه، وعلى هذا لو اتخذ داراً على هيئة الحمام المسكن لم يُكره الصلاة فيها أيضاً.

ثم الحمام مذكَّر باتفاق أهل اللغة على ما حكاه النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. والمقبرة ـ مثلثة الباء ـ مدفَنُ الموتى. وقد اختُلف في علّة النهي عن الصّلاة فيها، فقيل: لأنّ فيها عظام الموتى وما ينفصل منهم من صديد وغيره، وكلُّ ذلك نجس، وفيه نظر. وقيل: لأن أصل عبادة الأصنام اتخاذ قبور الصالحين مساجد، ويزداد هذا في قبور الكفار بأنها حفرة من حُفَر النار. وقيل: لأنه تشبه باليهود، وعليه مشى قاضي خان، وكان هذا من باب الاكتفاء، وإلا فهو تشبُّه بالنصارى أيضاً، أو لأنهم انبثق بهذا منهم.

وَكَذَا فِي المَقْبَرَةِ إِذَا كَانَ فِيهَا مَوْضِعٌ أُعِدَّ لِلصَّلَاةِ، وَلَيْسَ فِيهِ قَبْرٌ.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَقْرَأَ كَلِمَةً أَوْ كَلِمَتَيْنِ مِنْ سُورَةٍ ثُمَّ يَتْرُكُ وَيَبْدَأُ مِنْ سُورَةٍ أُخْرَى.

وَيُكْرَهُ لِلإِمَامِ أَنْ يَؤُمَّ قَوْماً وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ لِخَصْلَةٍ، ....

ويشهد لهذا القول ما في الصحيحين وغيرهما، واللفظ للبخاري: أنّ عائشة وعبد الله بن عباس قالا: لما نزل برسولِ الله ﷺ طفق يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتمَّ بها كشفها عن وجهه، فقال: «وهو كذلك لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» يحذّر ما صنعوا.

وعلَّة النهي عن الصّلاة فوق الكعبة المشرّفة زادها الله تعالى شرفاً، قالوا: ما في ذلك من ترك التعظيم، والله سبحانَهُ بكلِّ شيءٍ عليم.

[م] وَكَذَا فِي المَقْبَرَةِ إِذَا كَانَ فِيهَا مَوْضِعٌ أُعِدَّ لِلصَّلَاةِ، وَلَيْسَ فِيهِ قَبْرٌ.

[ش] وَلَا نجاسة لا بأس بالصَّلاة فيه، ذكره قاضي خان. وكأن المصنّف إنما لم يذكر هذا القيد للعلم به، ويحتاج إلى ذكرِ قيدٍ آخر، وهو ليس قبلته إلى قبر، فإنّ الصَّلاة مكروهة فيما كان كذلك، كما سيأتي.

[م] وَيُكْرَهُ أَنْ يَقْرَأَ كَلِمَةً أَوْ كَلِمَتَيْنِ مِنْ سُورَةٍ ثُمَّ يَتْرُكُ وَيَبْدَأُ مِنْ سُورَةٍ أُخْرَى.

[ش] ولو كان مِن قَصده قراءة سورة غير التي قرأ منها أولاً، وفي الخلاصة: وكذا لو قرأ أقلّ من آية، وإن كان حرفاً كَيْلا يلغو. قال رضيّ الدين في المحيط: لقوله ﷺ: «إذا افتتحت سورة فاقرأها على نحوها»، انتهى.

قلت: ولا يخفى أن هذا إذا لم يكن الترك لعذر نسيان ما بعد ذلك القدر المقروء، ولا في تلك الحالة. أمّا لو كان، فلا يُكره، بل ذلك مطلوب منه حينئذٍ كما سنذكر قريباً.

وهل يقال الكراهة في تركه القدر المذكور إلى سورة أخرى في الركعة الثانية إذا كان ذلك القدر المقروء أولاً كان من سورة قرأها في الركعة الأولى، وإنما شرع فيها أيضاً في الركعة الثانية سهواً منه؟ فيه تأمل. والأشبه الكراهة؛ لأنه حيثُ لم يقع قراءتها بِتَمامها سهواً منه في الركعة الثانية مكروهاً كما تقدَّم كان ترك هذا القدر منها إلى غيرها كتركه من غيرها إلى أخرى أيضاً، وحيث كان هذا مكروهاً كان ما نحن فيه كذلك.

ثم الظاهر أن الكراهة تنزيهية، والله تعالى أعلم.

[م] وَيُكْرَهُ لِلإِمَامِ أَنْ يَؤُمَّ قَوْماً وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ لِخَصْلَةٍ.

[ش] فيه يقتضي ذلك شرعاً، والظاهر أن مجمل ما ورد من ترهيب مَنْ فعل ذلك كما في

وَأَنْ يُثْقِلَ عَلَيْهِمْ بِالتَّطْوِيلِ، ....

سنن أبي داود، وابن ماجه عن عبد الله بن عمرو أنَّ رسول اللهﷺ كان يقول: «ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة: مَنْ تقدَّم قوماً وهُم له كارهون، ورجل أتى الصلاة دِباراً»، والدِّبارُ أن يأتيها بعد أن تفوته، «ورجلٌ اعتبد محرره»، وفي سنده عبد الرحمٰن بن زياد الأفريقي، قال البخاري: مقارب الحديث. ووثقه يحيى بن سعيد، وقال ابن معين والنسائي: ليس به بأس، وتكلَّم فيه آخرون.

ثم مما يصلح تفسيراً لما ذكرناه ما في الفتاوى الخانية والخلاصة نقلاً من الفتاوى: رجلٌ أَمَّ قوماً وهُم له كارهون: إن كانت الكراهة لفسادٍ فيه أولاً أنهم أحقّ بالإمامة لا يُكره؛ لأن الجاهل والفاسق يُكره أن يؤمَّ العالِم والصَّالح، انتهى. ويكون وبال الكراهة عليهم لا عليه.

ثم الذي يظهر من الترهيب المذكور أنّ كراهة تقدُّمه إماماً عليهم إذا كرهوا ذلك، نحو كراهة تحريم. وهل الأمر كذلك بالنسبة إليهم إذا كرهوه بغير حقّ؟ محل تأمّل، والتحقيق يقتضي تفصيلاً في ذلك، فليُتأمَّل.

[م] وَأَنْ يُثْقِلَ عَلَيْهِمْ بِالتَّطْوِيلِ.

[ش] ففي الصحيحين عن أبي هريرة أنَّ النبيَّﷺ قال: «إذا أَمَّ أحدكم، فليُخفِّف فإنَّ فيهم الكبيرَ والضعيفَ والمريضَ، وإذا صلَّى أحدكم لنفسه فليطوِّل ما شاء»، وزاد مسلم: «والصغير، وذا الحاجة» إلى غير ذلك.

ثم لم يقع في كثير من الكتب بيان حدّ عدم التطويل، وفي جامع المضمرات والمشكلات شرح القدُّوري عزواً إلى الطحاوي، أي لا يزيد على القراءة المستحبة ولا يُثقل على القوم، ولكن يخفِّف بعد أن يكون على التَّمام والاستحباب، انتهى.

وذكره شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ بحثاً، وعلَّله بأنهﷺ نهى عن التطويل، وكانت قراءته هي المسنونة فلا بدَّ من كون ما نُهي عنه غير ما كان دأبه أولاً لضرورةٍ، كما عنهﷺ أنه قرأ بالمعوّذتين في الفجر، فلما فرغ قالوا له: أوْجزت، قال: سمعت بكاء صبيّ فخشيت أن تفتتن أُمه.

قلت: وفي الصحيحين وغيرهما ـ واللفظ للبخاري ـ عن النبيِّﷺ، قال: «إني لا أقوم في الصّلاة أريد أن أطوِّل فيها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوّز في صلاتي كراهة أن أَشُقَّ على أُمه» إلى غير ذلك من الألفاظ الدالّة على ندبية الإيجاز في مطلق الصلاة عند مخافة لحوق ضرر لبعض المقتدين بسبب التطويل، فلا يقوى ما ذكره بعض العلماء من غير أهل المذهب من أنّ الجماعة إذا كانوا محصورين إن كانوا يؤثرون التطويل إلّا واحداً أو اثنين لمرضٍ ونحوه، فإنْ كان ذلك قليلاً خفَّف، وإن كَثُر هذا البعض القليل طوَّل مراعاةً لحق الراضين، ولا يفوت حقهم لأجل هذا البعض. على أن في سنن ابن ماجه عن عثمان بن أبي العاص: كان آخر ما عهد إليَّ النبيِّﷺ حين أمَّرني على الطائف،

وَأَنْ يُعْجِّلهم عَنْ إِكْمَالِ السُّنَّةِ، وَأَنْ يُلْجِئَهُمْ إِلَى الفَتْحِ عَلَيْهِ، وَعَلَيْهِ أَنْ يَقْرَأَ مَا تَيَسَّرَ مِنَ القُرْآنِ وَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ انْتَقَلَ إِلَى آيَةٍ أُخْرَى أَوْ يَرْكَعَ إِنْ كَانَ قَرَأَ مَا يَكْفِيهِ.

قال لي: «يا عثمان تجاوز في الصَّلاة، واقدر الناس بأضعفهم، فإنَّ فيهم الكبير، والسقيم، والبعيد، وذا الحاجة»، فهذا نصٌّ في خلاف ما ذكره هذا القائل، وهو إن لم يصلح حجّة في الاستقلال في ذلك لأنّ في سنده سعيد بن أبي هند، وهو مجهولٌ يصلح مع حديث أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وغيره من الأحاديث الصحيحة في هذا الباب حجّة في ذلك.

نعم، الحقُّ أن يقال: إنَّ التخفيف المُخلّ بالفرائض والواجبات لا يرتكب أصلاً كما هو غيرُ خافٍ. وأمّا بالنسبة إلى غيرها من السُّنن والآداب الفعلية والقولية، فالأشبه أن يأتي بأصل السنّة والأدب في ذلك ولا يقصر عنه إلَّا في نادرٍ من الأحوال لِترجّح مصلحة في تلك الحالة يربوا على ذلك كما هو ظاهر حديث الصحيحين الذي رويناه آنفاً.

والحديث الذي ذكره شيخنا إن كان ثابتاً على الوجه المذكور لأنَّ المعتبر في هذا المقام ما هُو عادة بعض المصنّفين من الجَهَلة المقصرين أو الغالين المنقطعين، والله سبحانه أعلمُ بالصَّواب.

[م] **وَأَنْ يُعْجِّلهم عَنْ إِكْمَالِ السُّنَّةِ.**

[ش] إذا لم يكن لهُ عذر يسوِّغ له ذلك، ويتأكد كراهة ذلك إذا كانوا مع انتفاء المسوّغ له لا يقصدون ذلك منه لوجود المقتضي وانتفاء المانع.

[م] **وَأَنْ يُلْجِئَهُمْ إِلَى الفَتْحِ عَلَيْهِ، وَعَلَيْهِ أَنْ يَقْرَأَ مَا تَيَسَّرَ مِنَ القُرْآنِ وَإِنْ عَرَضَ لَهُ شَيْءٌ انْتَقَلَ إِلَى آيَةٍ أُخْرَى أَوْ يَرْكَعَ إِنْ كَانَ قَرَأَ مَا يَكْفِيهِ.**

[ش] أي: ويُكره للإمام أن يضطر المأمومين إلى الفتح عليه بأن يستمرَّ ساكتاً بعدَ الحَصْرِ أَو يردّد تلك الآية، حتى تذكروا حينئذٍ له ما بعد ذلك ولا يلتزم قراءة شيء بعينه بعدَ الفاتحة، وخصوصاً إذا كان ذلك مظنّة وقوع ذلك له، بل يقرأ ما تيسَّر له قراءته من القرآن، وإذا عرضَ له في آيةٍ من ذلك توقف عمّا بعدها لشذوذ ذلك عن ذكره حينئذٍ، فلا يقفُ ساكتاً ولا يكرر ساكتاً تلك الآية، بل ينتقل إلى آيةٍ أخرى؛ لأنه لا يترتب على وَصْلِ تلاوتها بتلاوةِ ما كان فيه فسادُ الصَّلاة؛ لأنّ ذلك حينئذٍ مخرجٌ له عن عهدة القراءة، فيُكره له الكفَّ عنه معَ إمكانه، وهذا أَوْلى مما في الذخيرة والفتاوى الخانية وغيرهما.

والقدر المستحبّ على ما ذكره التمرتاشي محالاً على الشافي صيانةً للصَّلاة عن الزَّوائد، قال شيخنا رَحِمَهُٱللَّهُ: وهو الظاهر من جهة الدَّليل، إلا ما ترى إلى ما ذكروا أنهﷺ قال لأُبيٍّ: «هلّا فتحتَ عليَّ؟» مع أنها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة، انتهى.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَمْكُثَ فِي مَكَانٍ بَعْدَ مَا سَلَّمَ فِي صَلَاةٍ بَعْدَهَا سُنَّةٌ إِلَّا قَدْرَ مَا يَقُولُ: اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَمِنْكَ السَّلَامُ، تَبَارَكْتَ يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ، كما وَرَدَ الأَثَرُ.

قلت: لكن ـ الله أعلم ـ بهذا، نعم في سنن أبي داود بإسنادٍ حسن عن يحيى الكاهلي، عن المسور بن يزيد المالكي؛ أنَّ رسولَ الله ﷺ، قال يحيى: وربما قال: شهدتُ رسول الله ﷺ يقرأ في الصَّلاة فترك شيئاً لم يقرأه، فقال له رجل: يا رسول الله! تركتَ آيةَ كذا وكذا، فقال: «هلّا أذكرتنيها» انتهى. وذكر بعضهم أنَّ الرجل أُبي بن كعب.

ثم المصنّف أبهم المراد كما أبهمه في الهداية، بقوله: أو يركع إذا جاء أوانه، وقد ظهر من هذا أنّ قول المصنف: (وعليه أن يقرأ) إلى آخره خرجَ مخرج البيان لكون الإمام لا يُلجىء المقتدين إلى الفتح عليه.

تتميم:

ثم كما يُكره للإمام إلجاء القوم إلى الفتح عليه يُكره للمقتدي أن يفتح عليه من ساعته. قال في الذخيرة: لأنه ربما يتذكر الإمامُ من ساعته، فتكون قراءته خلفه قراءة مِنْ غير حاجة. ثم لا خلاف بين أهل المذهب في عدم فساد صلاته إذا فتح عليه قبل قراءة ما يجوز به الصَّلاة، وإنما الخلاف بينهم في ذلك إذا فتح عليه بعدَمَا قرأ ما تجوز به الصلاة، والصحيح عدم الفساد أيضاً كما سيذكره المصنّف في فصل المفسدات، ويشهدُ به هذا الحديث وغيره مما سنذكره إن شاء الله تعالى.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يَمْكُثَ فِي مَكَانٍ بَعْدَ مَا سَلَّمَ فِي صَلَاةٍ بَعْدَهَا سُنَّةٌ إِلَّا قَدْرَ مَا يَقُولُ: اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَمِنْكَ السَّلَامُ، تَبَارَكْتَ يَا ذَا الجَلَالِ وَالإِكْرَامِ، كما وَرَدَ الأَثَرُ.**

[ش] اعلم أنَّ ظاهرَ هذا السياق يفيد أن المرادَ إنما يُكره هذا لأنَّ الحديث النبوي مصرِّح به؛ لا أنَّ المراد بهذا الثناء وردَ الأثر، فإن مجرّدَ كونِ الأثرَ واردٌ بهذا الثناء عقبَ السلام لا يفيدُ كراهةَ مكثِ المصلِّي في مكانِهِ زماناً يزيد على زمانِ مقدارِ ذِكره، والمطلوب الاستدلالُ على كراهةِ المكث زماناً يزيد على زمان ذكره بهذا الثناء، لكن كون الأثر ورد مصرّحاً بهذا المطلوب بنصِّه لم أقف عليه، وإنما الذي وقفتُ عليه ما قدَّمته من صحيح مسلم وغيره عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: كانَ رسولُ الله ﷺ لا يقعد إلَّا مقدارَ ما يقولُ: اللَّهمَّ أنت السَّلام، ومِنْكَ السَّلامُ، تباركتَ يا ذا الجلالِ والإكرام. وهو كما ترى ليس فيه تنصيص على المطلوب المذكور.

نعم، يمكن أن يُستفاد منه وممَّا في صحيح البخاري عن أُمِّ سلمة أنَّ النبيَّ ﷺ كان إذا سلَّم يمكث في مكانه يسيراً، وممَّا أسلفنا من صحيح مسلم وغيره أيضاً، عن جابر قال: كان النبيُّ ﷺ إذا صلَّى الفجر تربَّع في مجلسه حتى تطلع الشمس حسناء. ومن أوسط الطبراني عن ابن عمر قال: كان النبيُّ ﷺ إذا صلّى الفجر لم يقُمْ من مجلسه حتى يمكنه الصلاة... الحديث، كراهة مكث الإمام

على حاله كما هو بعدَ المكتوبة التي بعدَها سنّة، بمعنى عدم الأولى أكثر من الزَّمان المذكور بخلاف المكتوبة التي ليس بعدها سنّة.

وإن كانوا قالوا بالكراهة مطلقاً كما تقدَّم حملاً لإطلاق حدَّثتني عائشة وأُمّ سلمة على الصَّلاة التي بعدَها سنّة بعدَ القول بكراهة ما كان دأبهﷺ من ترك زيادة المكث على ذلك كما هو ظاهرُ المكث انحصر في حديث عائشة. ومفهوم المخالفة في حديث أُمّ سلمة، فإنَّهﷺ لا يواظب على المفضول ويترك الأفضل دائماً أو يفعله قليلاً، وإعمالاً لحديث جابر وابن عمر في خصوص محله، وفيما هو مثله مما ليس بعدَه سنّة وهو العصر، فإنَّ في هذا الصنيع العمل بالحديثين، وهو متعيّن عند الإمكان إذا دار الأمرُ بينه وبين إهدار العمل بأحدهما بالكليّة. وقد أمكن ـ كما ذكرناه ـ فليتنبَّه لذلك.

ثم هذا كله إذا لم يوجد مصلحة تربو الاشتغال بها على المبادرة إلى السنّة، فإنْ وُجدت فلا يُكره الفصل بينهما بما يزيد على المقدار المذكور، سواء كان معَ المكث في مكانه أو لا.

ومن ثمَّة لم يكن الفَصْل بينهما إذا قصد أداء السُّنّة في المنزل يقطع ما بين المسجد والمنزل من المسافة مكروهاً، ولم يقع أداء السنة في المنزل مفصولاً لأن فضل السنة في المنزل أفضلَ منه في المسجد كما أشرنا إليه سالفاً، ونذكر وجهَه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

[م] **وَيُكْرَهُ تَقْدِيمُ العَبْدِ وَالأَعْرَابِيِّ وَالفَاسِقِ وَالأَعْمَى وَوَلَدِ الزِّنَا، وَإِنْ تَقَدَّمُوا جَازَ.**

[**ش**] أما جواز إمامة العبد للأحرار، والأعرابي لغيره من العرب وغيرهم، والفاسق للصّالحين، والأعمى للبُصَرَاء، ووَلَد الزِّنا لولد الرشيدة بعد كونهم ذكوراً بالعين عقلاً، فلأنَّ جواز الإمامة متعلق بالأهلية للصَّلاة مع أداءِ الأركان، والأوَّل موجود قطعاً، والثاني موجودٌ فرضاً؛ إذ الفرض أنهم قادرُون على أدائها ومحققوها بالفعل.

وفي صحيح البخاري أنَّ عائشةرَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كان يؤمّها عبدُها ذكوان من المصحف، وأخرجَ الدارقطني عن مكحول، عن أبي هريرة أنَّ رسولَ اللهﷺ قال: «صلُّوا خلفَ كل برٍّ وفاجر»، وأعلَّه الدارقطني وغيره بأنَّ مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة، واعترفوا بتفاوت مَنْ دون مكحول. وهذا غير ضائر، فإنَّ مثله من إفراد المرسل عند الأصوليين، وقد ذكرنا غير مرَّة أن مرسل الثقة مقبول، ومكحول فقيه ثقة باعتراف غير واحد من الحفّاظ، أخرج له مسلم وغيره. وقد رُوي معناه من عدّة طرق يرتقي بها الحديث إلى درجة الحسَن، وإن كانت مضعَّفة بسبب بعض الرواة.

ويؤيّده ما في صحيح البخاري أنَّ ابن عمر كان يصلِّي خلف الحجّاج، والحجّاج كما قال

أَرَادَ بِالأَعْرَابِيِّ الجَاهِلُ.

الشافعي: وكفى به فاسقاً. وفي تاريخ البخاري وثقات ابن حبان، عن عبد الكريم البكاء، قال: أدركت عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ كلّهم يصلُّون خلف أئمَّة الجور.

وفي الصحيحين أنَّ عتبان بن مالك كان يؤمّ قومه، وهو أعمى.

وفي صحيح ابن حبان، عن عائشة أنَّ النبيَّ ﷺ استخلف ابنَ أُمّ مكتوم على المدينة يصلِّي بالناس، ومعلوم أنه كان أعمى.

وأمَّا كراهة تقديم هؤلاء على من ذكرنا، فلأنَّ في تقديمهم تقليل الجماعة؛ لأن الطبائع السليمة تحبّ اتباع الكامل دون الناقص، وفعل ما أدى إلى تقليلها مكروه، والغالب على العبد والأعرابي ـ وهو بفتح الهمزة ـ الذي يسكن البوادي، وهو البدوي وولد الزنّا الجهل، ومبنى أداء الصَّلاة على العلم.

قلت: وعلى هذا يُكره إمامة العاميّ الذي لا عِلْم عنده، والفاسق يُخاف منه أن لا يحافظَ على الشرائط. قيل: وهو مَنْ غلبت سيئاته على حسناته، وهو تعريف قاصر.

والأعمى يوجهه غيره إلى القبلة، وربما يميل في خلال الصّلاة عنها، مع أنّ الغالب عدم تمكنه من توقي النجاسات، حتى لو كان في الفصل بحالٍ لا يوازيه فيه غيره في مسجده كان أوْلى، وعلى هذا حمل تقديم ابن أُم مكتوم لأنه لم يبق من الرجال الصالحين للإمامة في المدينة أحدٌ أفضلَ منه، حينئذ ولعلّ عتبان كان أفضل مَنْ كان يؤمّهم أيضاً.

وعلى قياس هذا إذا كان الأعرابيّ أفضل الحاضرين كان أوْلى، وكأن لهذا قال المصنف:

[م] أَرَادَ بِالأَعْرَابِيِّ الجَاهِلُ.

[ش] ولا يبعد القول بمثله في ولد الزّنا والعبد إذا لم يكونا محتقرين بين الناس. هذا وفي شرح الزاهدي: والمراد بالكراهة التنزيهية، فقد قال في الأصل: إمامة غيرهم أحبُّ إليَّ، انتهى.

وفي غير موضع: لو صلَّى خلف فاسق أو مبتدع ينال فضل الجماعة، لكن لا ينال كما ينال خلف تقي ورع؛ لقول النبيِّ ﷺ: «مَنْ صلَّى خلف عالمٍ تقيّ، فكأنَّما صلَّى خلف نبيّ»، ولم يجده المخرجون.

نعم، أخرج الحاكم في مستدركه في ترجمة مرثد بن أبي مرثد الغنوي، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «إن سرَّكم أن يقبل الله صلاتكم فليؤمّكم خياركم، فإنهم وفدكم فيما بينكم وبين ربّكم» ورواه الطبراني بلفظ: «فليؤمَّكم علماؤكم».

ثم بقولنا بجواز إمامة المذكورين قال الشافعي، وأشهر الروايتين عن أحمد أنها لا تصح إمامة الفاسق، ذكره ابن هبيرة. وقال ابن بريرة من المالكية: والمشهور إعادته مَنْ صلَّى خلف صاحب

وَيُكْرَهُ التَّنَفُّلَ قَبْلَ صَلَاةِ العِيدَيْنِ وَبَعْدَهَا فِي الجَبَّانَةِ، وَيَتَنَفَّلُ فِي مَسْجِدٍ أَوْ غَيْرِهِ.

كبيرة. وفصَّل الأبهري فقال: إن كان فاسقاً بتأويل أعاد في الوقت، وإنْ كان فاسقاً بإجماع كمن ترك الطهارة عمداً أو زنى أعاد أبداً. وقال اللخمي: إن كان فسْقه لا يتعلق بالصَّلاة؛ كالرِّبا وغصب الأموال أجزأته، لا إن كان يتعلق بها كالطهارة. وقال ابن حبيب: مَنْ صلَّى وراء من يشرب الخمر أعادَ أبداً، إلا أن يكونَ الوالي الذي تؤدَّى إليه الطاعة فلا إعادة عليه، إلا أن يكونَ حينئذٍ سكراناً، قاله مَنْ لقيتُ مِنْ أصحاب مالك، كذا في توضيحهم.

[م] **وَيُكْرَهُ التَّنَفُّلَ قَبْلَ صَلَاةِ العِيدَيْنِ وَبَعْدَهَا فِي الجَبَّانَةِ.**

[ش] أي: في المصلَّى العام في الصَّحراء.

[م] **وَيَتَنَفَّلُ فِي مَسْجِدٍ أَوْ غَيْرِهِ.**

[ش] أي: ويتنفّل من غير كراهة قبل صلاة العيد وبعدها في مسجد لم يصلِّ صلاة العيد فيه أو في بيته وما جرى مجراه، وهذا هو ظاهر السياق. لكن هذا بالنسبة إلى ما قبل الصَّلاة محكيّ عن محمَّد بن مقاتل، فإنه قال: لا بأس بصلاة الضحى قبل أن يخرج إلى المصلَّى، وإنما يُكره في الجبانة، وقد سبق في الكلام في الأوقات التي تُكره فيها الصّلاة أن عامَّة المشايخ أنه يُكره التنفّل قبل صلاة العيد مطلقاً، سواء كان في الجبانة أو غيرها من مسجد أو غيره خلافاً لأبي بكر الرازي في ذلك مطلقاً. وذكرنا ثمَّة ما يشهد للعامَّة من حديث ابن عباس في الكتب الستّة، وحديث أبي سعيد في سنن ابن ماجه.

وأمّا كراهة التنفّل بعدَها في الجبانة وعدم كراهته في غيرها، فهو قولُ بعض المشايخ منهم أبو بكر الوراقِ، والترمذي فقد ذكر في كتاب العالِم والمتعلّم أنه يُكره في الجبّانة لأنه يشبه السنّة، ولو أراد إنسان أن يفعل، فليفعل في منزله، انتهى.

وفي الزاد: وإنْ أحبَّ أن يصلِّي فيه بعدَ ما صلى أربعاً، هذا على قول صاحب الكتاب، إلا أنّ مشايخنا قالوا: إنّ المستحبَّ أن يصلِّي أربعاً بعد الرجوع إلى منزله كيلا يظنّ ظانّ أنه هو السنّة المتوارثة، انتهى.

ويشهد لهذا كِلَا الحديثين المذكورين، وظاهر كلام جمعٍ من المشايخ منهم القاضي خان، وصاحب التحفة عدم كراهة التنفّل بعدها مطلقاً، كما قدَّمناه في الكلام في الأوقات التي تُكره في الصلاة، وهو ظاهر كلام أبي حنيفة وأبي يوسف على ما في فتاوى الحجّة، فإنَّ فيها: وأمَّا بعد صلاة العيد، فقال أبو حنيفة: صلِّ بعد العيد ما شئت، وإن شئت فلا تصلِّ. وقال أبو يوسف: يصلِّي أربعاً وهو أحبُّ إليَّ. ثم قال: الحجَّة في مصلى العيد. وذكر في ذلك حديثاً يفيد ندبها، لكن الله تعالى أعلم به.

وَيُكْرَهُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ وَقَدْ أَخَذَهُ غَائِطٌ أَوْ بَوْلٌ، وَإِنْ كَانَ الِاهْتِمَامُ يَشْغَلُهُ يَقْطَعُهَا. وَإِنْ مَضَى عَلَيْهَا أَجْزَأَهُ، وَقَدْ أَسَاءَ. وَكَذَا إِنْ أَخَذَهُ بَعْدَ الِافْتِتَاحِ.

ثم هذا المرويّ عن أبي يوسف: يصلِّي أربعاً، وهو يفيد أن المستحب أربع. ويوافقه ما في الخانية والخلاصة، والأفضل أن يصلِّي أربع ركعات، ويدل له أيضاً ما قدَّمناه في الكلام في الأوقات المذكورة من حديث عليّ مرفوعاً، فراجعه لكن الله تعالى أعلم به.

وحديث أبي سعيد إنما يفيد استحباب ركعتين، ثم قد كان الأَوْلى ذكر هذه المسألة هناك، ومن ثمة أنبأ بها نحن هنالك، والله تعالى أعلم.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الصَّلَاةِ وَقَدْ أَخَذَهُ غَائِطٌ أَوْ بَوْلٌ.**

[ش] أي: وهو يدافعه أحدهما.

[م] **وَإِنْ كَانَ الِاهْتِمَامُ يَشْغَلُهُ يَقْطَعُهَا.**

[ش] أي: ولو دخل في الصَّلاة وهو مُدافع بأحدهما، وكان الاهتمام به يشغله عن الخشوع في الصَّلاة؛ يقطع الصَّلاة.

[م] **وَإِنْ مَضَى عَلَيْهَا أَجْزَأَهُ، وَقَدْ أَسَاءَ.**

[ش] عند جمهور العلماء، خلافاً للظاهرية.

[م] **وَكَذَا إِنْ أَخَذَهُ بَعْدَ الِافْتِتَاحِ.**

[ش] أي: وكذا إن دافعه أحد الأخبثين بعد دخوله في الصَّلاة غير مدافع به، فإنه يُكره له المضيّ عليها إذا كان الاهتمام به يشغله عنها، بل ينبغي أن يقطعها، فإنْ مضى عليها والحالة هذه أجزأه، وقد أساء.

والأصل في هذا ما في صحيح مسلم عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قالت: سمعت رسولُ الله ﷺ يقول: «لا صلاة بحضرة طعام، ولا وهو يدافع الأخبثان». وما في سنن الأربع عنه ﷺ: «إذا أراد أحدكم أن يذهب إلى الخلاء وأُقيمت الصَّلاة، فليبدأ بالخلاء» إلى غير ذلك.

والظاهرية جمدوا على الأخذ بظاهر الحديث، وزادوا على ما نُقل عنهم أنه إن صلَّى، فصلاته باطلة. وأما أهل القياس والنظر، فإنهم نظروا إلى المعنى، وفهموا أنَّ العلّةَ التشويش إلى الطعام وقضاء الحاجة، وقد أوضح ذلك في فصل الأكل ما في بعض الروايات الصحيحة: «إذا وُضع العشاء وأحدكم صائم، فابدؤوا به قبل أن تصلّوا». وإذا كانت العلّة المقتضية للكراهة ما يحصل من ذلك عادةً مِنْ شغل البال المُخلّ بالخشوع والأداء على الوجه الأكمل، فكما يُكره الشروع فيها مع

....

هذا الشاغل كذلك يُكره المضيّ عليها بعد حدوثه فيها إذا استمرَّ به، وقطع العبادة لتؤدَّى على الوجه الأكمل مطلوب كما هو معلوم من القواعد الشرعية في كثيرٍ من الجزئيات الفرعية.

ثم نذكر هنا تتميمات نُسعف بذكرها:

التتميم الأول: اعلم أنه يتلخص لمدافعة الأخبثين أربعة أحوال:

أحدها: أن يكون بحيث لا يعقل بسببهما الصّلاة وضبط حدودها، وإذا كان كذلك لا يحلّ الدخول فيها إجماعاً.

ثانيها: أن يكون بحيث يعقلها مع ذهاب خشوعه بالكلية، فحكمه حكم مَنْ صلَّى بغير خشوع. ومذهب الجمهور ـ منهم الأئمة الأربعة ـ أنَّ ذلك لا يبطل الصّلاة.

ثالثها: أن يكون بحيث يؤدي إلى الاختلال بركن أو شرط فيمتنع الدخول، فإنْ دخل واختل فسدت، وإن لم يختل فالمشهور الكراهة، وعن مالك: أنه يُعيد في الوقت وبعده.

رابعها: أن يكون بحيث يؤدي إلى الشكّ في شيءٍ من الأركان، فيُكره الدخول فيها، فإنْ دخل وَجَدَ ذلك منه كان حكمه حكم مَنْ شكَّ في صلاته بغير هذا السبب، وسيأتي ذلك في فصل سجود السَّهو إن شاء الله تعالى.

التتميم الثاني: الكراهة المذكورة جارية في سائر الصّلوات من المكتوبات، والمنذورات، والواجبات، والتطوّعات، وسواء في ذلك بالنسبة إلى الطعام الصائم وغيره، والطعام الحارّ وما سواه بعد وجود العلّة، وهو التشوّق إليه، وهو ظاهر.

التتميم الثالث: في شرح صحيح مسلم: وهذه الكراهة عند جمهور أصحابنا وغيرهم إذا صلَّى كذلك وفي الوقت سعة، فإنْ ضاق بحيث لو أكل أو تطهر خرج وقت الصلاة صلَّى على حاله محافظةً على حُرْمَة الوقت، ولا يجوز تأخيرها.

وحكى أبو سعيد المتولي من أصحابنا وجهاً أنه لا يصلِّي بحاله، بل يأكل ويتوضأ وإن خرج الوقت؛ لأن مقصود الصَّلاة الخشوع، فلا يفوته. وإذا صلَّى على حاله وفي الوقت سعة ارتكب المكروه، وصلواته صحيحة عندنا.

وعند الجمهور: لكن يستحب إعادتها، ولا يجب، انتهى. وهذا يشترط إلى أنها لا تُكره مع أحد العارضين إذا ضاق الوقت.

وفي شرح الكنز للزيلعي التصريح بالكراهة في هذه الحالة أيضاً، فإنه ذكر فيه أنّ الحديث

....

محمول على الكراهة ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت، بحيث لو اشتغل بالوضوء تفوته يصلِّي؛ لأن الأداء مع الكراهة أَوْلى من القضاء، انتهى. وهو أوجه.

تكميل:

وعلى قياس هذا بالنسبة إلى قواعد المذهب أنَّ الصَّلاة لو كانت صلاة جنازة يكون خوف فوت الصّلاة عليها لو تطهر أو أكل لخوفِ فوت الوقتية بخروج وقتها.

تَنْبِيهٌ:

وهل حكم فوت الجماعة كخوف فوت الوقت في هذا الحكم؟ ظاهر ما في الصحيحين عن عائشة، عن النبيِّ ﷺ قال: «إذا أُقيمت الصَّلاة وحضر العشاء، فابدؤوا بالعشاء» يفيد أن التشوّق إلى الطعام عذرٌ في ترك الجماعة. ويؤيّده ما في سنن أبي داود بعد روايته الحديث عن ابن عمر: وكان عبد الله إذا وُضع عشاؤه أو حضر عشاؤه لم يقم حتى يفرغ، وإن سمع الإقامة، وإن سمع قراءة الإمام، انتهى.

وفي الحديث دلالة على فضيلة هذه الأُمة وما منحها الله تعالى مِن مراعاة حُظوظها البشرية وتقديمها على الفضائل الشرعيّة، ووضع التشديدات عنها، ولا يعد أن يكون الحكم في المدافعة كذلك للاشتراك في العلّة.

فإن قيل: يشكل هذا بما في سنن أبي داود عن جابر، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا تؤخروا الصلاة لطعامٍ ولا لغيره». فقد يُجاب بتقديم ما في الصحيحين وغيرهما عليه لعدم مكافأته في الثبوت لما في الصحيحين وغيرهما، فإنَّ في إسناد حديث جابر محمَّد بن ميمون المعلوج، وهو وإنْ وثَّقه ابن معين وأبو حاتم والدارقطني، فقد قال البخاري وابن حبان: منكر الحديث. وقال ابن حبان: ولا يجوز الاحتجاج به إذا وافق الثقات، فكيف إذا أتى بأوابد؟ وبأنه محمول على ما إذا لم يشتغل قلبه بذلك؟ مع أن الحظر مقدَّم على الإباحة.

ثم اعلم أنه لو لم يحضره الطعام، ولكن نفسه تتوق إليه هل يكون حكمه حكم الحاضر؟ فقيل: نعم، لوُجود المعنى وهو ترك الخشوع. وقال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد: والتحقيق في هذا أن الطعام إذا لم يحضر فإما أن يكون متيسر الحضور عن قرب حتى يكون كالحاضر أو لا، فإن كان الأَوَّل، فلا يبعد أن يكون حكمه حكم الحاضر. وإن كان الثاني، وهو ما يتراخى حضوره، فلا ينبغي أن يلحق بالحاضر، فإن حضور الطعام يوجب زيادة تشوف وتطلع إليه، وهذه الزيادة يمكن

وَيُكْرَهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَةَ المَسْجِدِ إِلَى المَخْرَجِ أَوْ إِلَى الحَمَّامِ. ....

أن يكون اعتبرها الشارع في تقديم الطعام على الصَّلاة، فلا ينبغي أن يلحق بها ما لا تساويها للقاعدة الأصولية أنَّ محل النص إذا اشتمل على وصفٍ يمكن أن يكون معتبراً لم يُلْغَ، انتهى. وهو حسن.

التتميم الرَّابعُ: هل الحكم في مدافعة الريح كالحكم في مدافعة الأخبثين؟

فأفاد الزيلعي في شرح الكنز كونه مثله، ونصَّ عليه القاضي حسين من الشافعية، وليس ببعيد للاشتراك في العلّة المعقولة من النصِّ حسبما ذكر، بل كما صرَّح به غير واحد من العلماء أنه يلحق بمدافعة الأخبثين ما في معناهما مما يشغل القلب ويذهب كمال الخشوع كما ألحق بقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان» ما في معناه من الجوع المؤلم والعطش الشديد والغمّ ونحو ذلك، وحينئذ يتأتى فيه من التفريعات ما يتأتى في مدافعة الأخبثين إلا أن في آخر أحكام تلك التفريعات في كل من إفراد هذا الأمر الكلّي تأمّلاً، بل ربما كان في بعضها ليس كذلك، فلينعم النظر في ذلك ثم يعطي من الأحكام ما يقتضيه الاعتبار الراجح فيها، فإنَّ الاسترسال في مجاري تفاصيلها مع ملاحظة تعاليلها يطول امتداده عند التحقيق، والله وليُّ التوفيق.

خاتمة:

ثم ذكرنا من أن علَّة النهي عن الصَّلاة عن مدافعة الأخبثين والتشوّف إلى الطعام الحاضر الإخلال بالخشوع هو الصحيح، وقيل: عليه في مدافعة الأخبثين أنه انصبَّ إلى الخروج، فإذا حقنه فإنه حسَّه في ثوبه. وقيل: إذا حقنه كأنه نقض طهارته، فيكون مصلياً بغير طهارة، وكلٌّ منهما بعيد. وقد وفينا بهذه الجملة ما تقدَّمت المدّة به في الأوقات التي تُكره فيها الصَّلاة مع مزيد، والحمد لله على إنعامه وعلى رسوله محمَّداً أفضل صلاته وسلامه.

[م] **وَيُكْرَهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَةَ المَسْجِدِ إِلَى المَخْرَجِ أَوْ إِلَى الحَمَّامِ.**

[ش] نصَّ عليه محمَد في الأصل؛ وذلك لأنَّ جهة القبلة جهة يجب تعظيمها ويتحرز من الاستخفاف بها كما دلَّ عليه السنَّة الشريفة.

قال في الذخيرة: والاستخفاف بالقبلة أن يكون بقربها أنجاس وأرجاس، وعن هذا إنّ مَنْ صلَّى وقدّامه بول أو عذرة يُكره. ثم تكلَّم المشايخ في معنى قول محمَّد: أكره أن تكون قبلة المسجد إلى الحمّام، فبعضهم قالوا: لم يُرِد به حائط الحمّام، وإنما أراد به الموضع الذي يصبّ فيه الحميم، وهو الماء الحارّ؛ لأن ذلك موضع الأنجاس واستقبال الأنجاس في الصَّلاة مكروه على ما تقدَّم. وأمّا إذا استقبل حائط الحمّام لا يُكره لأنه لا يستقبل الأنجاس وإنما يستقبل الآجر والمدر. ومنهم مَنْ قال: تُكره الصَّلاة إلى حائطه أيضاً. وكذلك تكلَّموا في معنى قوله: أكره أن تكونَ قبلة المسجد

وَإِنْ صَلَّى فِي بَيْتِهِ إِلَى الحَمَّامِ فَلَا بَأْسَ بِهِ.

وَيُكْرَهُ المُرُورُ بَيْنَ يَدَيِّ المُصَلِّي إِذَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ حَائِلٌ نَحْوَ السُّتْرَةِ أَوِ الأُسْطُوَانَةِ أَوْ نَحْوِهِمَا.

إلى المخرج. منهم من قالَ: أراد به نفس المخروج. ومنهم من قال: أراد به حائط المخرج.

وهذا كله إذا لم يكن بين المصلِّي وبين هذه المواضع حائط أو سترة. أما إذا كان لا يُكره، ويصير الحائط فاصلاً.

[م] **وَإِنْ صَلَّى فِي بَيْتِهِ إِلَى الحَمَّامِ فَلَا بَأْسَ بِهِ.**

[ش] والحاصل: أنه إنما يُكره استقبال الحمام والمخرج إذا لم يكن بين المصلِّي وبينهما سترة في مسجد الجماعات. أما في مساجد البيوت، فلا يُكره؛ إذ ليس لمساجد البيوت حكم المساجد. ألا ترى أنه يدخله الجنب من غير كراهةٍ، ويأتي فيه أهله ويبيع ويشتري من غير كراهة؟ كذا في الذّخيرة.

ولقائلٍ أن يقول: الأشبه كراهة استقبال المخرج والحمّام في الصَّلاة في البيوت بلا حائلٍ بينَه وبينهما من حائطٍ أو غيره، كما في استقبالهما في الصَّلاة في مساجد الجماعات. ولا يلزم من مفارقة مساجد البيوت لمساجد الجماعات في الأحكام المذكورة عدم كراهة الاستقبال المذكور في الصَّلاة في البيوت بلا حائلٍ بينه وبينَ ذلك؛ بل ينبغي أن يكون هذا مما تتساوى فيه الصَّلاة في البيوت والصّلاة في مساجد الجماعات، فليُتأمَّل.

[م] **وَيُكْرَهُ المُرُورُ بَيْنَ يَدَيِّ المُصَلِّي إِذَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ حَائِلٌ نَحْوَ السُّتْرَةِ أَوِ الأُسْطُوَانَةِ أَوْ نَحْوِهِمَا.**

[ش] أمّا إذا كان بينهما حائل، فلا. وقد تقدَّم الوجه في ذلك كله قريباً فلا فائدة في الإعادة. ثم لا يخفى أنّ قوله: (أو نحوهما) حشوٌ، كان الوجه حذْفه.





فصلٌ فِي السُّنَنِ

أُولَاهَا: الأَذَانُ، ....

[م] فصلٌ فِي السُّنَنِ

أُولَاهَا: الأَذَانُ.

[ش] ثم الإقامة كما هو مَحْكيٌّ عن عامَّة المشايخ، قالوا: والدَّليل على أنهما سُنَّتان مؤكدتان ما روى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه قال في قوم صلُّوا الظهر أو العصر بجماعة بغَير أذان وإقامة: فقد أخطأوا السُّنّة، وخالفوا وأثموا. وقيل: الأذان واجبٌ لقول محمَّد: لو أن أهل بلدٍ اجتمعوا على ترك الأذان لقاتلتهم عليه، ولو ترك واحدٌ ضربته وحبسته. وإنما يقاتل ويضربُ ويُحبس على ترك الواجب.

وفي محيط رضيّ الدين: وكِلَا القولين متقاربان؛ لأن السُّنّة المؤكّدة بمنزلة الواجب في حق لحوق الإثم لتاركها، وإنما يُقاتَل على تركه لأنه من شعائر الإسلام وخصائص الدِّين. ومِن هذا قال في الحاوِي القدسي: وهما في المعنى سواء، لكن الأقربُ أنهما ليسا سواء.

وقد ذهب صاحب البدائع إلى اختيارِ الوجوب، وأنّ أبا حنيفة سمّاه سنّة ثم فسّره بالواجب، فإنّ الإثم إنما يَلزم بترك الواجب. ثم استدلّ للوجوب بأمورٍ أحسنها أن النبيَّ ﷺ واظب عليه في عمره في الصَّلوات المكتوبة، ومواظبته دليل الوجوب فيما قام عليه دليلُ عَدم الفرضية، وقد قام هنا. وإلى هذا القول مالَ شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وعلى هذا الدليل عوَّل.

وصفة الأذان عندنا ما عليه العمل الفاشي في أكثر الأقطار على ممرِّ الأعصار، وهو: اللهُ أكبر، اللهُ أكبر، اللهُ أكبر، اللهُ أكبر، أشهدُ أن لا إله إلا الله، أشهدُ أن لا إله إلا الله، أشهدُ أنَّ محمداً رسولُ الله، أشهدُ أنَّ محمَّداً رسولُ الله، حيَّ على الصَّلاة، حيَّ على الصَّلاة، حيَّ على الفَلاح، حيَّ على الفلاح، اللهُ أكبر، اللهُ أكبر، لا إله إلا الله. ويزيد في أذان الفجر بعد الفلاح: الصَّلاةُ خيرٌ مِنَ النَّوم، مرتين.

وصفة الإقامة كالأذان في غير الفجر معَ زيادة: قد قامَتِ الصَّلاة، قد قامَتِ الصَّلاة؛ بعدَ حيَّ على الفلاح المذكور ثانياً.

ثمّ وجوب الأذان أو استنانه إنما هُو بالنسبة إلى فعلِ الصَّلوات المكتوبات في الجماعات المستحبَّة في حالِ الإقامة آداءً وقضاءً على تفصيلٍ في بعض ذلك في بعض الأحوال نقف عليه

....

على الأثر من هذا، والجمعة من المكتوبات، فلا أذان وكذا الإقامة للنوافل والواجبات على اختلاف أصنافها، ولا لفعل المكتوبات في جماعات النساء والصبيان والعبيد؛ لأن هذه الجماعة غير مستحبَّة؛ كذا في البدائع. فإنْ صلَّى النساء جماعة بأذانٍ وإقامة جازت صلاتهنّ مع الكراهة؛ ذكره في الخلاصة.

واستثنوا عصر يوم عرفة إذا صلَّى مع الظهر بجماعة مع الإمام في عرفات، فإنه إنما يقيم له لا غير، وعشاء ليلة النحر إذا جمع بينها وبين المغرب بالمزدلفة في وقت العشاء فإنه لا يؤذن ولا يقيم لها خلافاً لزفر في الإقامة لا غير، وإذا صلَّى الرَّجل في بيته في المصر أو القرية واكتفى بأذان الناس وإقامتهم جاز، ولا يُكره وإن أقام فحسن. والمسافر إن صلَّى وحده وترك الأذان لا بأس، وإن ترك الإقامة يُكره. وعن أبي حنيفة في قوم صلُّوا في المصر في منزل أو في مسجد منزل واكتفوا بأذان الناس وإقامتهم أجزأهم، وقد أساؤوا في تركهما.

ويفرَّق بين الجماعة والواحد لأن أذان الحيّ يكون أذاناً للأفراد لا للجماعة؛ ذكره في البدائع. وفي الخانية والخلاصة: ويُكره أداء المكتوبة بالجماعة في المسجد بغير أذانٍ وإقامة، ولا يُكره في الثبوت والكروم وضياع القرى؛ لأن أذان القرية والمصر أذانٌ لهم، فإن تركوا الأذان والإقامة جاز، وإنْ أذَّنوا كان أوْلى.

وإن صلُّوا بجماعة في المفازة، إن تركوا الأذان لا يُكره، وإن تركوا الإقامة يُكره، انتهى.

والحاصل أن المسافرين لا يُكره لهم ترك الأذان، ويُكره لهم ترك الإقامة. والمقيمين يُكره لهم تركهما. قال في البدائع: لأن السَّفر سبب الرخصة وقد أثر في سقوط شطر الصّلاة، فجاز أن يؤثر في سقوط أحد الأذانين، إلا أن الإقامة أكثر ثبوتاً، فيسقط الأذان دون الإقامة، ولم يوجد في حقِّ أهل مصر سبب الرخصة والمسجد إذا كان له أهلٌ معلوم، فصار فيه أو بعضهم بأذانٍ وإقامة كره لغير أهله وللباقين من أهله إعادة الأذان والإقامة، خلافاً للشافعي.

وعن أبي يوسف أنه إنما يُكره إذا كانت الجماعة الثانية كبيرة، فأما إذا كانوا ثلاثة أو أربعة فقاموا في زاوية من زوايا المسجد، فصلُّوا بجماعةٍ لا يُكره. وعن محمد: أنه إنما يُكره إذا كانت الثانية على سبيل التداعي والاجتماع، فأما إذا لم يكن فلا يُكره. وإن صلَّى فيه غير أهله، فلا بأس لأهله أن يصلُّوا فيه بالجماعة بأذان وإقامة، والمسجد الذي ليس له أهل معلوم كالمساجد التي على قوارع الطرق لا بأس بتكرار الجماعة فيه مرة بعد أخرى بأذان وإقامة، والفائتة الواحدة إذا قُضِيت فرادى أو بجماعة أذِّن لها وأُقيم، إلا أن تكون الجمعة، فيصلِّي الظهر خلفاً عنها في المصر، فإنه يصلِّي بلا أذانٍ ولا إقامة سواء صلَّى بجماعة أو فرادى.

وفي الحاوي القدسي: وكذا أهل السجن والعبيد والمرضى والمسافرون في المصر، وإن

وَرَفْعُ اليَدَيْنِ مَعَ التَّكْبِيرِ، وَنَشْرُ الأَصَابعِ، وَجَهْرُ الإِمَامِ بِالتَّكْبِيرِ، ....

تعددت الفائتة فإنْ أذَّن لكلِّ واحد، وأُقيم فحسن. وإنْ أذَّن وأُقيم الأولى، واقتصر في البواقي على الإقامة جاز.

وعن محمَّد: أنه يقامُ لما بعد الأولى، ولا يؤذِّن كالظهر والعصر يوم عرفة. وفي الكافي قالوا: يجوز أن يكون ما قال محمَّد قول الكلّ، انتهى.

ثم قد ظهر من هذا أن الأذان قد لا يُكره تركه، ويُكره ترك الإقامة بخلاف العكس، فصدق ما قدَّمناه من البدائع من أنها أكثر ثبوتاً من الأذان لسقوطه دونها. نعم إنما هي مسنونة أيضاً في حق الفرائض لا غير، كالأذان. وظهر أيضاً أنه قد كان الأوْلى بالمصنّف ذِكر الإقامة أيضاً بطريق أوْلى.

ثم في هذا القدر مما يناسب أن نذكر هنا كفاية، ومَنْ رامَ استيفاء المباحث المتعلقة بالأذان، فليراجع مظانها من المطولات.

[م] **وَرَفْعُ اليَدَيْنِ مَعَ التَّكْبِيرِ.**

[ش] في افتتاح الصَّلاة، وقد عرفتَ في أوائل الكلام في صفة الصَّلاة أن هذا أحد الأقوال الثلاثة، والوجه لكلِّ قولٍ منها.

[م] **وَنَشْرُ الأَصَابعِ.**

[ش] يعني: في الرَّفع عند التكبير المذكور، وقد أسلفنا بيانه ثمّة أيضاً.

[م] **وَجَهْرُ الإِمَامِ بِالتَّكْبِيرِ.**

[ش] والظاهر أنه يريد في مطلق التكبير في الصّلاة. وظاهر البدائع تخصيصه بتكبيرة الافتتاح، فإنه نوع سنن الصَّلاة نوعين: ما هو صلاةٌ بنفسه يؤدَّى ما قبل المكتوبة أو ما بعد المكتوبة وما هو من لواحق الصلاة، وهو ثلاثة أنواع وما يؤتى به عند الشروع في الصلاة، وما يؤتى به بعد الشروع فيها وما يؤتى به عند الخروج منها. ثم ذكر مما يؤتى به عند الشروع في صلاة فيها ما لفظه:

ومنها: أن الإمام يجهر بالتكبير ويخفيه المنفرد والمقتدي؛ لأن الأصل في الأذكار هو الإخفاء، وإنما الجهر في حقِّ الإمام لحاجته إلى الإعلام، فإنَّ الأعمى لا يعلم بالشروع إلا بسماع التكبير من الإمام، ولا حاجة إليه في حقِّ المنفرد والمقتدي، انتهى. ويحتمل أن يكون هذا مُراد المصنّف أيضاً، واعتمد في صرف إطلاق اللفظ إليه على ما تقدَّم من السياق.

ثم أيّاً ما كان، فالأوجه أنَّ الجهر بالتكبير مطلوب من الإمام في سائر تكبيرات الصَّلاة، حتى في زوائد العيدين، ولا سيما في الرفع من السجود ليعلم المأموم مطلقاً وجود ذلك منه، ويعلم

....

الأعمى من المأمومين انتقالاته من ركنٍ إلى ركنٍ، ويتابعه في تكبيرات العيدين وأقلّ درجات طلب ذلك منه الندب والاستحباب، والظاهر أنَّ الجهر كما هو مطلوبٌ منه في التكبير مطلوبٌ منه كذلك في التسميع لهذا المعنى.

ثم لقائلٍ أن يقول: ويستحبّ أيضاً الجهر بالتكبير والتحميد الواحد من المقتدين إذا كانت الجماعة لا يصل جهر الإمام إليهم إمّا لضعفه أو لكثرتهم، فإن لم يقم بذلك مسمع يعرفهم بالشروع والانتقالات، فينبغي أن يستحب لكل صفّ من المقتدين الجهر بذلك إلى حدّ يعلمه الأعمى ممن يليهم كما يشهد له ما في صحيح مسلم، عن جابر: اشتكى رسولُ الله ﷺ فصلَّيْنا وراءه وهو قاعد، وأبو بكر يُسمع الناس تكبيره.

وما فيه عنه أيضاً: صلَّى بنا رسول اللهِ ﷺ، وأبو بكرٍ خلفه، فإذا كبَّر رسولُ الله ﷺ كبَّر أبو بكرٍ ليسُمِعَنا.

وما فيه أيضاً عن عائشة: لمّا مرض رسولُ الله ﷺ مرضه الذي توفي فيه، فذكرته إلى أن قالت: وكان النبيُّ ﷺ يصلِّي بالناس وأبو بكر يُسمعهم التكبير.

ومن هنا قال الأعمش في قول عائشة: الثابت في الصحيحين: وكان أبو بكرٍ يصلِّي وهو قائم بصلاة النبيِّ ﷺ، والناس يصلُّون بصلاة أبي بكر، والنبيُّ ﷺ قاعدٌ؛ يعني: أنه كان يُسمع الناس تكبيره ﷺ.

وفي شرح مسلم للنووي قولها: وأبو بكر يُسمع الناس التكبير، فيه جواز رفع الصَّوت بالنكبير ليسمعه الناس ويتبعوه، وأنه يجوز للمقتدي اتباع صوت المكبر، وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور، ونقلوا فيه الإجماع وما أراه يصحُّ الإجماع فيه، فقد نقل القاضي عياض عن مذهبهم: أنَّ منهم من أبطل صلاة المقتدي، ومنهم مَنْ لم يُبطلها، ومنهم مَنْ قال: إنْ أَذِنَ له الإمام في الإسماع صحَّ الاقتداءُ به، وإلا فلا. ومنهم من أبطل صلاة المسمع، ومنهم من صححها، ومنهم من شرط إذْن الإمام، ومنهم مَنْ قال: إنْ تكلَّف صوتاً بطلت صلاته وصلاة منِ ارتبط بصلاته، وكل هذا ضعيف.

والصواب جواز كلِّ ذلك وصحَّة صلاة المسمّع والسامع، ولا يعتبر إذن الإمام، انتهى.

قلت: على أنه لا يبعد أن يكون المراد بالإجماع المذكور إجماعَ الصَّحابة والتابعين، وحينئذٍ والظاهر صحته ولا يقدح في نقله اختلاف مَنْ سواهم ممّن حدث بعدهم مِنْ فقهاء المالكية. وفي الدِّراية: وبه يُعرف جواز رفع الموذّنين أصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما، انتهى.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أقول: ليس مقصوده خصوص الرفع الكائن في زماننا، بل أصل الرفع

وَالثَّنَاءُ وَالتَّعَوُّذُ وَالتَّسْمِيَةُ وَالتَّأْمِينُ وَالإِخْفَاءِ بِهِنَّ؛ إِمَاماً كَانَ أَوْ مُقْتَدِياً. وَوَضْعُ اليَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ تَحْتَ السُّرَّةِ لِلرَّجُلِ، وَعَلَى الصَّدْرِ لِلْمَرْأَةِ، وَالتَّكْبِيرَاتُ الَّتِي يُؤْتَى بِهَا فِي خِلَالِ الصَّلَاةِ وَتَسْبِيحاتُ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَأَخْذُ الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ مُفَرِّجاً أَصَابِعَهُ وَافْتِرَاشِ الرِّجْلِ اليُسْرَى وَالقُعُودِ عَلَيْهَا وَنَصْبِ اليُمْنَى نَصْباً، والصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بَعْدَ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ وَالدُّعَاءُ بِمَا يُشْبِهُ أَلْفَاظَ القُرْآنِ، وَالإِشَارَةُ عِنْدَ الشَّهَادَتَيْنِ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ كَمَا ذَكَرْنَا.

لإبلاغ الانتقالات. أما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد، فلا يبعد أنه مفسد، فإنه غالباً يشتمل على مدّ همزة الله أو أكبر أو بآية، وذلك مفسد. وإنْ لم يشتمل، فإنهم مبالغون في الصِّياح زيادة على حاجة الإبلاغ والاشتغال بتحريرات النَّعم إظهاراً لصناعة النغمة لا إقامة للعبادة، والصياح يلحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح. ثم ذكر ما قالوه من أنه إذا ارتفع بكاؤه من ذِكر الجنّة أو النار لا تفسد، وبمصيبةٍ بلغته تفسد؛ لأن في الأوَّل تعرض لسؤال الجنّة والتعوُّذ من النار، فهو بمنزلته، ولو صرَّح به لا تفسد. وفي الثاني لإظهارها، ولو صرَّح بها فقال: وامصيبتاه! أو أدركوني! أفسد.

وإن كان يقال: إنّ المراد إذا حصل به الحروف، وهنا معلوم أنّ قصده إعجاب الناس به، ولو قال: اعجبوا من حُسن صوتي وتحريري فيه! أفسد. وحصول الحرف لازم من هذا التلحين، ولا أرى أنَّ ذلك يصدر ممن فهم معنى الصّلاة والعبادة، كما لا أرى تحرير النّغم في الدعاء كما يفعله القرّاء في هذا الزمان يصدر ممن فهم معنى الدعاء والسؤال، وما ذاك إلا نوع لعب، فإنه لو قدر في الشاهد سائل حاجة من ملك أدّى سؤاله وطلبه بتحرير النّغم فيه من الرفع والخفض والتعريب والرجوع كالتغني بسبب آلته إلى قصد السخرية واللعب؛ إذ مقام الحاجة التضرّع لا التغنِّي، انتهى. وقد أجاد رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيما أوضح وأفاد.

[م] **وَالثَّنَاءُ وَالتَّعَوُّذُ وَالتَّسْمِيَةُ وَالتَّأْمِينُ وَالإِخْفَاءِ بِهِنَّ؛ إِمَاماً كَانَ أَوْ مُقْتَدِياً. وَوَضْعُ اليَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ تَحْتَ السُّرَّةِ لِلرَّجُلِ، وَعَلَى الصَّدْرِ لِلْمَرْأَةِ، وَالتَّكْبِيرَاتُ الَّتِي يُؤْتَى بِهَا فِي خِلَالِ الصَّلَاةِ وَتَسْبِيحاتُ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَأَخْذُ الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ مُفَرِّجاً أَصَابِعَهُ وَافْتِرَاشِ الرِّجْلِ اليُسْرَى وَالقُعُودِ عَلَيْهَا وَنَصْبِ اليُمْنَى نَصْباً، والصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بَعْدَ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ وَالدُّعَاءُ بِمَا يُشْبِهُ أَلْفَاظَ القُرْآنِ، وَالإِشَارَةُ عِنْدَ الشَّهَادَتَيْنِ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ كَمَا ذَكَرْنَا.**

[ش] في أواخر الكلام في بيانِ صفةِ الصَّلاة، حيث قلنا: ويشير بالسَّبابة إذا انتهى إلى الشهادتين، وقد أسلفنا نحن ثمَّة أن هذا هو الصَّحيح. والوجه لكلٍّ من هذه الأُمور وما يستتبعه مع تحقيقه عند ذكره في بيان صفة الصَّلاة، فليراجع ثمَّة.

وَقَدْ قِيلَ: قِرَاءَةُ الفَاتِحَة فِي الأُخْرَيَيْنِ فِي الفَرَائِضِ، ....

ثم إني قد رأيت أن أُنبِّهَ هنا على أمرينِ زيادةً على ما تقدَّم:

الأَمرُ الأول: أنَّ أصحابنا استثنوا من التكبيرات المذكورة التكبيرات الزوائد في صلاة العيدين، فإنّها واجبةٌ عندهم كما تقدَّم الكلام فيها في واجبات الصّلاة.

الأمر الثاني: أنَّ في الفتاوى الخانية: وإذا صلَّى على النبيِّ ﷺ في القنوت؟ قالوا: لا يصلِّي في القعدة الأخيرة، انتهى. وكذا هو في الذّخيرة معزوّاً إلى بعضهم، ولم أقف على تعقبه بشيءٍ لأحد.

ويظهر أن هذا في نفس ليس بصحيح، بل الصواب أنه يُسَنُّ له أن يصلِّي على النبيِّ ﷺ بعد الفراغ من التشهُّد في القعدة الأخيرة مطلقاً؛ أعني سواء صلَّى ساهياً أو عامداً في محلٍّ آخر من الصلاة أو لم يصلِّ. أما إذا لم يصلِّ، فظاهر. وأمَّا إذا صلَّى في القنوت، فلأنَّ الصّلاة على النبيِّ ﷺ مشروعة في القنوت. والشيء إذا تكرَّرت شرعيته في موضعين لا يكون فعله في أحدهما مسقطاً لفعله في موضع آخر أو مبطلاً لشرعيته فيه. نعم، إنْ قام دليلٌ خارجي على ذلك اتبع وهو مفقودٌ هنا.

وأمَّا إذا صلَّى في غير القنوت، فلأنْ فعلها في غير المحل التي شُرِعت فيه وطلب من المكلّف إتيانه بها فيه لا يقتضي إسقاط شرعيَّتها أوِ استنانها في المحل الموصوف بذلك، وهل هذا إلا ذهول ظاهر؟

ولو لم يكن في الإتيان بها في القعدة الأخيرة مطلقاً إلَّا الخروج من خلاف مَنْ قال ببطلان الصَّلاة إذا لم يأتِ بها بعد الفراغ من التشهّد في هذه القعدة، لكفى. وما كان الأَوْلى بمَنْ ذكر هذا أن يعقله عن التعقب له بالردّ.

والعجب من قاضي خان أنه بعد أنْ قال: ومَنْ عليه السَّهو يصلِّي على النبيِّ ﷺ في القعدة الأُولى في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وعند محمد: في القعدة الثانية أردفه بقوله: والأحوط أن يصلِّي في القعدتين، انتهى. مع أنه إذا أتى بالصَّلاة في القعدة الأولى التي هي الأخيرة فقد أتى بها في محلّها المعتاد لها. ثم قعدة سجود السَّهو لا ترفعها، ولم لو يأتِ بهذه القعدة الثانية صحَّت صلاته. ثم لا يتعقب هذا ـ والله تعالى الموفّق ـ والحمد لله على التوفيق.

[م] وَقَدْ قِيلَ: قِرَاءَةُ الفَاتِحَة فِي الأُخْرَيَيْنِ فِي الفَرَائِضِ.

[ش] أي: سُنَّةٌ، وليس هذا بقولٍ معروف لقائلٍ معروف من أهل المذهب، ولعلَّ قائله يستروح في ذلك إلى ما قدَّمناه مِنْ صحيح مسلم وغيره من حديث أبي سعيد الخدري: أنه ﷺ كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الأوليتين قدرَ ثلاثين آية، وفي الآخرتين قدر خمس عشرة آية، أو قال نصف ذلك.

وَالخُرُوجُ بِلَفْظِ السَّلَامِ، وَالسَّلَامُ عَنْ يَمِينِهِ وَيَسَارِهِ.

وَقِيلَ: بَعْضُ هَذِهِ الأَفْعَالُ آدَابٌ، وَمَا ذَكَرْنَا مِمَّا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ آدَابٌ.

وَاعْلَمْ أَنَّ السُّنَّةَ قَبْلَ الفَجْرِ رَكْعَتَانِ، ....

نعم صرَّح فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير بشرعية قراءتها فيهما نافلةً كما أسلفناه في شرح قول المصنّف، فإنْ قرأ في الآخرتين قرأ بفاتحة الكتاب فحسب، وتقدَّم الخلاف في سجود السهو فيما إذا قرأها فيهما ساهياً، وأن الأصح عدم الوجوب ثمَّة أيضاً.

[م] **وَالخُرُوجُ بِلَفْظِ السَّلَامِ.**

[ش] وهذا فيه نظر، فإنه واجبٌ كما أسلفناه في واجبات الصَّلاة.

[م] **وَالسَّلَامُ عَنْ يَمِينِهِ وَيَسَارِهِ.**

[ش] يريد ـ والله تعالى أعلم ـ الإتيان به من الجانبين جميعاً، وإلَّا فقد عُرفت أن الأُولى منهما واجبةٌ أيضاً.

[م] **وَقِيلَ: بَعْضُ هَذِهِ الأَفْعَالُ آدَابٌ.**

[ش] وهو نشر الأصابع عند رفع اليدين للتحريمة، وجهر الإمام بالتكبير، وإخفاء التعوُّذ والتأمين وأحد الركبتين في الركوع، وتفريج الأصابع في ذلك، والدُّعاء في القعدة الأخيرة لكن في جعل بعض هذه الأمور من الآداب دون السنن نظر، فليُتأمَّل في ذلك.

[م] **وَمَا ذَكَرْنَا مِمَّا سِوَى ذَلِكَ فَهُوَ آدَابٌ.**

[ش] أي: وما ذكرنا في صفة الصَّلاة مما سوى الفرائض والواجبات والستر مما هو مشروعٌ في الصَّلاة ومطلوبٌ فيها آدابٌ ضرورة أنَّ المشروع المطلوب فيها لا يخلو من أحد هذه الوجوه فما لم يكن منه فرضاً لا واجباً ولا سنّةً يكون آدباً بالضرورة، مثل إخراج يديه من كمَّيْه عند تكبيرة الافتتاح، وكظم التثاؤب، ووضع يده اليسرى على فيه عند عدم استطاعة كظمه، والأشبه أن هذا أدبٌ مطلقاً، وهو في الصَّلاة آكد، وفي إفراد الآداب كثرة لمن يتتبعها رزقنا الله تعالى التأدُّب بها ظاهراً وباطناً بمعونته وطوْله وقوَّته وحَوْله.

ثم لما فرغ مما ذكره من أحد فسمَّى سُنن الصلاة، وهو ما كان مِن لواحقها بحيث يؤتى به عند الشُّروع في الصلاة أو في أثنائها أو عند الخروج منها شرع في القسم الثاني، وهو ما كان بنفسه صلاة مستقلة، فقال:

[م] **وَاعْلَمْ أَنَّ السُّنَّةَ قَبْلَ الفَجْرِ رَكْعَتَانِ.**

وَأَرْبَعٌ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَانِ بَعْدَهُ، وَأَرْبَعٌ قَبْلَ العَصْرِ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ المَغْرِبِ، ....

[ش] وهي أقوى السُّنن باتفاق الرِّوايات، بل وحكى الإجماع على أنها آكدها، وقد ورد فيها سمعيات من السنّة تفيد ذلك؛ ففي الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: لم يكن النبيُّ ﷺ على شيءٍ من النوافل أشدَّ تعاهداً منه على ركعتي الفجر. وفي لفظ لمسلم: «ركعتا الفجر خيرٌ من الدنيا وما فيها». وفي لفظ آخر له: «خيرٌ من الدنيا وما عليها». وفي أوسط الطبراني عنها أيضاً: لم أَرَه ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفرٍ ولا حضرٍ ولا صحَّة ولا سقم. وفي سنن أبي داود عن أبي هريرة، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «لا تدعوا ركعتي الفجر، ولو طردتكم الخيل» إلى غير ذلك.

على أنه إذا لوحظت هذه الجملة مع اصطلاح أصحابنا لم يكن القول بوجوبها بعيداً، وقد حُكي عن الحسن البصري، وذكر المرغيناني أنه رُوي عن أبي حنيفة. وفي النهاية نقلاً منَ الجامع الصغير للمحبوبي أنه روى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: لو صلَّى الرجل سنّة الفجر قاعداً لا يجوز من غير عذر. وقد قال مشايخنا: العالم إذا صار مرجعاً في الفتوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجةِ النّاس إلى فتواه، إلَّا سُنَّة الفجر، انتهى. ونصَّ المرغيناني وصاحب منية المفتي على أنه لا يجوز أداؤها قاعداً، زاد المرغيناني: أو راكباً. وفي شرح القدُّوري المسمَّى بجامع المضمرات والمشكلات أن العتابي قال: لو أنكر سُنّة الفجر يُخشى عليه الكفر.

وأيضاً لا خلاف عندنا في قضائها قبل الزوال إذا فاتت مع فجر ذلك اليوم، وإنما الخلاف فيما بعده.

[م] **وَأَرْبَعٌ قَبْلَ الظُّهْرِ وَرَكْعَتَانِ بَعْدَهُ.**

[ش] ففي صحيح البخاري عن عائشة: كان النبيُّ ﷺ لا يَدَعُ أربعاً قبل الظُّهر، وركعتين قبل الغداة. وفي صحيح مسلم عنها: كانﷺ يصلِّي في بيته أربعاً، ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين.

ثم في النهاية عن الحسن: الأصحّ أن الأربع التي قبل الظهر آكد البواقي بعد سنّة الفجر.

[م] **وَأَرْبَعٌ قَبْلَ العَصْرِ.**

[ش] وسيُصرِّح بأنها مستحبة، ونذكر ما فيه.

[م] **وَرَكْعَتَانِ بَعْدَ المَغْرِبِ.**

[ش] ففي صحيح مُسلم عن عائشة: وكان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ يصلِّي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلِّي ركعتين. وقد ذهب شمس الأئمّة الحلواني إلى أنها بعد سنّة الفجر آكد السنن البواقي.

وَأَرْبَعٌ قَبْلَ العِشَاءِ، وَأَرْبَعٌ بَعْدَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَكْعَتَيْنِ.. وَمَا ذُكِرَ قَبْلَ العَصْرِ وَالعِشَاءِ فَذَلِكَ مُسْتَحَبٌّ. وَفِي المُحِيطِ: إِنْ تَطَوَّعَ قَبْلَ العَصْرِ بِأَرْبَعٍ وَقَبْلَ العِشَاءِ بِأَرْبَعٍ فَحَسَنٌ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يُواظِبْ عَلَيْهِمَا.

[م] **وَأَرْبَعٌ قَبْلَ العِشَاءِ.**

[ش] وسنصرِّح بأنها مستحبّة، وهو الظاهر على أُصول مشايخنا كما سنذكر.

[م] **وَأَرْبَعٌ بَعْدَهَا.**

[ش] ففي سنن أبي داود عن شُريح بن هانىء، قال: سألت عائشة عن صلاة رسول اللهﷺ؟ فقالت: ما صلَّى العشاء قطّ فدخل بيتي إلّا صلَّى فيه أربع ركعات أو ستّ ركعات. ولقد مُطِرْنا مرَّة مِنَ الليل فطرحنا له نطعاً، فكأني أنظر إلى ثقب ينبع منه الماء وما رأيته متقياً الأرض بشيءٍ من ثيابه. وهذا نصّ في المواظبة على الأربع لتيقنها فعله إياها دون الستّ لشكها في الزيادة على الأربع.

[م] **وَإِنْ شَاءَ رَكْعَتَيْنِ.**

[ش] ففي الصحيحين عن ابن عمر قال: صلَّيْتُ مع النبيِّﷺ ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب، وركعتين بعد العشاء، وركعتين بعد الجمعة. وحدَّثتني حفصة بنت عمر أن النبيَّﷺ كان يصلِّي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر.

ومقتضى النظر ترجيح الأوَّل لما ذكرنا، وبه يظهر أيضاً نفي ما قاله أبو نصر الصفّار وشيخ الإسلام جواهر زاده أن التطوُّع بعد العشاء حسن؛ إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لأنه لم ينقل إلينا أن النبيَّﷺ واظب عليه، والسنّة ما واظب عليه النبيّﷺ.

وذكر في الذّخيرة أن محمَّداً قال في الأصل: والتطوّع بعدها ركعتان، وإن تطوّع بعدها بأربع، فهو أفضل. ثم قال فيها: مِنْ مشايخنا مَنْ قال ما ذُكر في الكتاب أنه يتطوّع بعد العشاء ركعتين قول أبي يوسف ومحمَّد، فأمّا على قول أبي حنيفة، فالأفضل أن يصلِّي أربعاً. وهذا القائل يجعل هذه المسألة فرعاً لمسألة أخرى أنَّ صلاة اللَّيل مثنى بتسليمةٍ واحدة أفضل أو أربع، فعند أبي حنيفة: أربع، وعندهما: مثنى.

قلت: وقد ظهر أنَّه لا حاجة إلى هذا، بل ينبغي أن يكون الأربع قول الكلّ.

[م] **وَمَا ذُكِرَ قَبْلَ العَصْرِ وَالعِشَاءِ فَذَلِكَ مُسْتَحَبٌّ. وَفِي المُحِيطِ: إِنْ تَطَوَّعَ قَبْلَ العَصْرِ بِأَرْبَعٍ وَقَبْلَ العِشَاءِ بِأَرْبَعٍ فَحَسَنٌ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّﷺ لَمْ يُواظِبْ عَلَيْهِمَا.**

[ش] وصَدْر هذا الذي في المحيط هو في الذّخيرة أيضاً معزوٌّ إلى محمَّد، وفيه إشارة إلى الاستحباب، فلم يكن به حاجة إلى ذكره بعد نصِّه على أنه مستحبّ، وكأنه إنما ذكره لأجل تضمُّنه

وَقَبْلَ الجُمُعَةِ أَرْبَعٌ، ....

للدليل المذكور له.

ثم عليه أن يقال: هذا مسلم فيما قبل العشاء، لأنه أثبت فيها بخصوصها شيء خاصّ بها فيما علمناه، وإنما يستدلُّ لذلك بإطلاق ما في الصحيحين عن عبد الله بن مغفل، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «بين كلِّ أذانين صلاةً» قالها ثلاثاً، وقال في الثالثة: «لمن شاء». والمراد بالأذانين: الأذان والإقامة، باتفاق العلماء.

وما في سنن الدّارقطني، وصحَّحه ابن حبان وغيره عن عبد الله بن الزبير، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما من صلاةٍ مفروضة إلا وبين يديها ركعتان».

ثم لا يخفى أنَّ هذا إنما يفيد استحباب ركعتين لا أربع، وهو يصلح تفسيراً للحديث الأوّل، فلا يزاد على ذلك إلا بمفيد للزيادة لا محيص عن العمل به، والشأن في ذلك وأيضاً هذان يقتضيان بعمومهما استحباب ركعتين قبل المغرب، وأهل المذهب على كراهتهما فضلاً عن استحبابهما.

ويمكن أن يُجاب عن هذا: بأنَّ ما بين أذانَي المغرب وصلاة المغرب مخصوصٌ من هذا العموم بما تقدَّم في بيان الأوقات المكروهة من أنه ﷺ كان يواظب على صلاة المغرب بأصحابه عقب الغروب، ومن أنّ رسولَ الله ﷺ، وأبا بكرٍ وعمر لم يكونوا يصلُّونها إلا أنه كما عرفتَ ثمَّة أن هذا إن أفاد نفي المندوبية لم يَفِد بعد ثبوت الكراهة لجواز ثبوت الإباحة بلا كراهة.

وأما فيما قبل العصر، فقد يُمنع بما عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: كان النبيُّ ﷺ يصلِّي قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهنَّ بالتسليم على الملائكة المقرَّبين، ومَنْ تبعهم مِنَ المسلمين والمؤمنين. رواه الترمذي وقال: حديث حسن.

نعم، لو قال قائلٍ: وقد أخرج أبو داود عنه بلفظ: إنَّ النبيَّ ﷺ كان يصلِّي قبل العصر ركعتين، فينبغي أن يكون المسنون ركعتين؛ لأنه الثابت بيقين والمستحبّ إكمالها أربعاً لاحتاج الجواب، والله أعلم بالصَّواب.

[م] وَقَبْلَ الجُمُعَةِ أَرْبَعٌ.

[ش] قد يُستدلُّ لذلك بالإطلاق ما عن عبد الله بن السائب أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يستحبُّ أن يصلِّي أربعاً بعد أن تزول الشمس قبل الظهر، وقال: «إنها ساعةٌ يفتح فيها أبواب السماء، فأحبُّ أن يصعد لي فيها عملٌ صالحٌ» رواه أحمد والترمذي وقال: حديث حسن غريب.

وبما عن أبي هريرة: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ كان مصلِّياً قبل الجمعة، فليُصلِّ أربعاً» رواهُ مسلم.

وَبَعْدَهَا أَرْبَعٌ. وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفٍ: سِتٌّ. وَالأَفْضَلُ عِنْدَنَا أَنْ يُصَلِّي أَرْبَعاً ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ.

فإنْ قلت: هذا ظاهر في الاستحباب لا في الاستنان.

قلت: نعم، إذا اقتصر النظر عليه. أما إذا لوحظ مع ما روى ابن ماجه عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يركع قبل الجمعة أربعاً لا يفصل في شيءٍ منهن، قال: كان رسول الله ﷺ يركع قبل الجمعة أربعاً لا يفصل في شيء منهن. وما روي عن سعيد بن عباس أنه كان يصلِّي أربعاً قبل الجمعة، وما روى الأثرم عن عمرو بن سعيد بن العاص قال: كنت ألقى أصحاب رسول الله ﷺ، فإذا زالت الشمس يوم الجمعة قاموا فصلُّوا أربعاً.

أما إذا لوحظ هذا، فلا. ولا يضرُّ ما في سنن ابن ماجه من ضعف لاعتضاد مقتضاه بالصحيح المذكور، ومواظبة الصحابة على ذلك ظاهراً.

ثم ذلك مما يدلُّ على انتفاء التهمة عن الرَّاوي الضعيف في خصوص هذا المرويّ، واللهُ سبحانه أعلم.

[م] **وَبَعْدَهَا أَرْبَعٌ.**

[ش] ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ: «إذا صلَّى أحدكم الجُمُعة فليصلِّ بعدها أربعاً»، وفي رواية: «إذا صلَّيتم بعد الجمعة فصلُّوا أربعاً»، ورُوي الأثر في ناسخه ومنسوخه عن عليٍّ، قال: كان النبيُّ ﷺ يصلِّي بعد الجُمُعة أربع ركعات يسلِّم في آخرهنَّ، وإعلاله إياه محمَّد بن عبد الرحمٰن السَّهمي بأنه غير معروف بالعلم؛ غيرُ قادحٍ فيه.

[م] **وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفٍ: سِتٌّ.**

[ش] فعن ابن عمر أنه كان إذا كان بمكَّة يصلِّي الجُمُعة تقدَّم فصلَّى ركعتين، ثم تقدَّم فصلى أربعاً. وإذا كان بالمدينة صلَّى الجمعة ثم رجع إلى بيته فصلَّى ركعتين، ولم يصلِّ في المسجد فقيل له، فقال: كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك. رواه أبو داود بإسنادٍ صحيح، والحاكم وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين.

وقال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: فقد أثبت ستّاً بعد الجُمُعة بمكّة، فالظاهر أنها سنّة غير أنه إذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيّأ له ﷺ صلَّى فيه، وهو بمكَّة في صلاة الجمعة إنما كان مسافراً، فكان يصلِّيها في المسجد، فلم يعلم ابن عمر كلَّ ما كان في بيته بالمدينة، فهذا مجمل اختلاف الحال في البلدين.

[م] **وَالأَفْضَلُ عِنْدَنَا أَنْ يُصَلِّي أَرْبَعاً ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ.**

[ش] وهذه العبارة مُوهِمة بأنَّ هذا هو المذهب عند أهل المذهب، وليس كذلك. وإنما نقلوا

وَأَمَّا سُبْحَةُ الضُّحَى، فَقَدْ وَرَدَ الأَحَادِيثُ فِيهَا مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ إِلَى ثِنْتَيْ عَشَرَةَ رَكْعَةً.

عن أبي يوسف أنه قال: ينبغي أن يصلِّي أربعاً ثم ركعتين. وفي البدائع: كذا رُوي عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كيلا يصير متطوعاً بعد الفرض بمثله. واختاره الطحاوي. وفي الذّخيرة: وكثيرٌ من المشايخ على هذا. انتهى.

ويشكل هذا بفعل ابن عمر، وروايته كما ذكرنا آنفاً على أنّ الذي في جامع الترمذي: ورُوي عن عليِّ بن أبي طالب أنه أمرَ أن يصلِّي بعد الجمعة ركعتين، ثم أربعاً. وأخرجه عنه أيضاً الطحاوي في شرح الآثار، وأسند إلى أبي عبد الرحمٰن السلمي، قال: قَدِمَ علينا عبد الله، فكان يصلِّي بعد الجمعة أربعاً، فقدم بعده عليّ فكان إذا صلَّى الجمعة صلَّى بعدها ركعتين وأربعاً، فأعجبنا فِعْلُ عليٍّ فاخترناه، انتهى.

ثم لا ضَيْر في كونه متطوعاً بعد الفرض بمثله، فإنه يصلِّي بعد الظهر والعشاء المقصورتين سنّتهما على أن ما ذكروا من أنه رُوي عنه ﷺ: «لا يصلَّى بعد صلاة مثلها» فبعد أنه لم يثبت رفعه حَمَله أبو يوسف على النهي عمّا كان مُراعاةُ الفائتة لوقتها من الغد بعد قضائها سابقاً، وحمله محمَّد على أنه لا يصلِّي ركعتان بقراءة وركعتان بلا قراءة.

ثم في الذخيرة ذكر الأربع عن أبي حنيفة ومحمَّد، وفي محيط رضيّ الدين وغيره ما يفيد أنه قد قيل إنه مع أبي يوسف، ونصَّ في البدائع على أنه ظاهر الرواية، وتقدَّم وجهه، واللهُ تعالى أعلم.

[م] **وَأَمَّا سُبْحَةُ الضُّحَى، فَقَدْ وَرَدَ الأَحَادِيثُ فِيهَا مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ إِلَى ثِنْتَيْ عَشَرَةَ رَكْعَةً.**

[ش] وهذا ظاهر في أن أكثرها اثنتا عشرة ركعة كما هو قول الشافعي، ويشهد له ما عن أبي الدَّرداء قال: قال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ صلَّى الضحى ركعتين لم يُكْتَب من الغافلين، ومَنْ صلَّى أربعاً كُتِبَ مِنَ العابدين، ومَنْ صَلَّى ستّاً كُفِيَ ذلك اليوم، ومَنْ صلَّى ثمانياً كتبه اللهُ مِنَ القانِتين، ومَنْ صلَّى اثنتيَ عشرة ركعةً بنى الله له بيتاً في الجنَّة، وما مِنْ يومٍ وليلةٍ إلَّا للهِ من يمرّ به على عباده وصدقه وما من الله على أحدٍ مِن عباده أفضلَ من أن يُلهمه ذكره» رواه الطبراني في الكبير. قال المنذري: ورواته ثقات. وفي موسى بن يعقوب الزمعي خلاف، وقد رُوي عن جماعة من الصحابة ومِنْ طرق، وهذا أحسن أسانيده فيما أعلم، انتهى.

وذهب الإمام أحمد إلى أن أكبرها ثماني ركعات لما في الصحيحين عن أُم هانىء بنت أبي طالب، أنَّ النبيَّ ﷺ دخلَ بيتها يوم فتح مكَّة، فصلَّى ثماني ركعات، قالت: فلم أرَ قطّ صلاة أخفّ منها، غير أنه كان يُتمّ الركوع والسجود.

فإن قلت: هذا يتوقف على أنّ هذه الصّلاة كانت صلاة الضحى وليس في لفظها ما يفيد ذلك.

....

قلت: قد صرَّحت بذلك في غير رواية الصحيحين، فقد أخرج أبو داود في سننه عنها أنَّ رسولَ الله ﷺ يومَ الفتح صلَّى سبحة الضحى ثماني ركعات يسلِّم من كل ركعتين.

نعم لا يخفى أنه دليلٌ فيه على انحصار الأكبر في هذا العدد.

تتميم:

وقد اختلف العلماء في استحبابها، فقيل: لا يستحبّ لما في صحيح البخاري عن مُوَرِّق العجلي، قلت لابن عمر: تصلِّي الضحى؟ قال: لا، قلت: فعمر؟ قال: لا، قلت: فأبو بكر؟ قال: لا، قلت: فالنبيُّ ﷺ؟ قال: لا إخاله.

وفي مسند أحمد عن عبد الرحمٰن بن أبي بكرة، قال: رأى أبو بكرة ناساً يصلُّون الضحى، فقال: ليصلون صلاة ما صلَّاها رسول الله ﷺ.

وقيل: يستحبُّ، ثم قيل: المداومة عليها أفضل للأحاديث الواردة في الترغيب فيها، منها حديث أبي الدرداءِ السابق، ومنها ما في صحيح مسلم، وسنن أبي داود، عن أبي ذرٍّ أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة، فكلّ تسبيحة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وأمرٌ بالمعروف صدقة، ونهيٌ عن المنكر صدقة، ويجزىء من ذلك ركعتان يصلِّيهما من الضحى» إلى غير ذلك مع ما ثبت من قوله ﷺ: «أحبُّ الأعمال إلى الله أدْوَمها، وإنْ قلَّ». وقيل: ترك المداومة أفضل، فقيل: مطلقاً لما عن عائشة: ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي سبحة الضحى قط، وإني لأسبحها وإن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يحبُّ أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس، فيُفْرَض عليهم. رواه البخاري، ومسلم، ومالك، وأحمد، وأبو داود، وزاد أحمد: وكان رسول الله ﷺ يحبّ ما خفَّ على الناس.

ولا حجَّة في هذا كما هو ظاهر، بل وما في الموطأ: وإني لأستحبها؛ مِنَ الاستحباب بردٍّ ذلك. وقيل: لا لسببٍ لما في صحيح مسلم وغيره عن عبد الله بن شقيق: قلت لعائشة: أكان النبيُّ ﷺ يصلِّي الضحى؟ قالت: لا، إلا أن يجيءَ من مغيبة؛ أي: من سفره. ولحديث أُم هانيء السابق. وقيل: يستحب فعلها تارة وتركها أخرى لما في مسند أحمد وجامع الترمذي عن أبي سعيد الخدري، قال: كان رسول الله ﷺ يصلِّي الضحى حتى تقول لا يتركها، ويتركها حتى تقول لا يصليها. قال الترمذي: حديث حسن غريب.

هذا، ولا يخفى ما بين حديثي عائشة المذكورَيْن من التعارض الظاهر، وأولى ما قيل في

ثُمَّ الأَفْضَلُ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَرْبَعُ رَكْعَاتٍ بِتَحْرِيمَةٍ وَاحِدَةٍ عِنْدَهُ، وَإِلَّا فِي اللَّيَالِي رَكْعَتَانِ، ....

رفعه على سبيل الجمع بينهما حمل الإنكار على المشاهدة والإثبات على الأخبار عن غيرها، فإنَّ سوقهما لا يأتي ذلك. وأمَّا الجمع بينهما يحمل الإنكار على الإعلان، والإثبات على التعاهد والإنكار على صفة مخصوصة في وقتٍ مخصوص؛ كثماني ركعات في الضحى، والإتيان على الأربع أو ستّ أو في وقت دون وقت، فلا يخفى.

ثم لم أقف لمشايخنا على نصٍّ على أوَّل وقتِها وآخره، والظاهر أنَّ وقتَها من ارتفاع الشمس إلى زوالها، وهو المذكور للرافعي والنووي في شرح المهذب، والتحقيق. وقال في الرَّوضة: قال أصحابنا: وقتها من طلوع الشمس، ويستحبُّ تأخيرها إلى ارتفاعها. وفي شرح المنهاج للدُّميري: ولعله سبق قلم، انتهى.

وقال في شرح مسلم: قال أصحابنا: الأفضل فعلها حين يرمض الفصال لما في صحيح مسلم عن زيد بن أرقم مرفوعاً: «صلاة الأوَّابين حين ترمض الفصال»، أي: حين تحترق، وأخفافها من شدّة حرّ الرمل، وهي الصغار من أولاد الإبل.

ونصَّ الماوردي والغزالي على أن وقتها المختار إذا مضى ربع النهار، قال الغزالي: حتى لا يخلو كل ربع نهار من صلاة، والله تعالى أعلم.

[م] **ثُمَّ الأَفْضَلُ فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَرْبَعُ رَكْعَاتٍ بِتَحْرِيمَةٍ وَاحِدَةٍ عِنْدَهُ، وَإِلَّا فِي اللَّيَالِي رَكْعَتَانِ.**

[ش] أي: وقال أبو يوسف ومحمَّد: الأفضل في اللَّيْل فعلُ النافلة ركعتين ركعتين. وأما في النهار، فالأفضل فعلها أربعاً أربعاً. وفي غاية السُّروجي: وهو قول أحمد بن حنبل، واختاره الطحاوي. وقال مالك والشافعي: الأفضل المثنى ليلاً ونهاراً لما في سنن أبي داود وغيرها عن ابن عمر، عن النبيِّ ﷺ: «صلاةُ الليل والنهار مثنى مثنى»، ونسب تصحيحه إلى غير واحد من الحفّاظ؛ منهم البخاري، وابن حبان، ولأبي يوسف، ومحمَّد ما في الصحيحين عن ابن عمر، قال: إنّ رجلاً قال: يا رسول الله! كيف صلاة الليل؟ قال: «مثنى مثنى، فإذا خفت الصبح فأوتر بواحدة». وما في صحيح مسلم عن معاذة أنها سألت عائشة: كم كان رسول الله ﷺ يصلِّي الضحى؟ قالت: أربع ركعات، ويزيد ما شاء الله. وأخرجه أبو يعلى الموصلي: حدَّثنا شيبان بن فروخ، عن طيب بن سليمان، قال: قالت عمرة: سمعت أُم المؤمنين عائشة تقول: كان رسول الله ﷺ يصلِّي الضحى أربع ركعات لا يفصل بينهن بسلام. فيدفع هذا كون الأربع بتسليمتين، لكن نقل الذهبي في ميزانه عن الدارقطني طيب بن سليمان بن عمرة بصري ضعيف، ولم يذكر عن غير الدارقطني فيه شيئاً، ويطرقه ما قال ابن الجوزي لما نقل طعن الدارقطني: إذا انفرد فيه لما عرف من عصبيته.

وَالزِّيَادَةُ عَلَى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ لَيْلاً أَوْ أَربَعِ رَكَعاتٍ نَهاراً مَكْرُوهَةٌ بِالإِجْمَاعِ. ....

وما رواه محمَّد بن الحسن في موطآته: حدَّثنا بكير بن عامرٍ البجلي، عن إبراهيم الشعبي، عن أبي أيوب الأنصاري؛ أنَّ النبيَّ ﷺ كان يصلِّي قبل صلاة الظهر أربعاً إذا زالت الشمس، فسأله أبو أيوب الأنصاري عن ذلك، فقال: إنّ أبواب السماء تُفتح في هذه الساعة، فأحبُّ أن يصعد لي عملي في تلك الساعة خير. قلت: في كلهنَّ قرأه؟ قال: نعم. قلت: انفصل بينهن بسلام؟ قال: لا. وبُكير وإنْ ضعَّفه غيرُ واحد، فقال أحمد في رواية: لا بأس به. وقال ابن عدي: رواياته قليلة وأجد له متناً منكراً.

وأمَّا لفظ ابن عمر على ما في السنن، فقال الترمذي: اختلف فيه أصحاب شعبة، فوقفه بعضهم على ابن عمر ورفعه بعضهم، ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر، عن النبيِّ ﷺ، ولم يذكروا فيه صلاة النهار. وقال أحمد: إنه لم يثبت. وقال النسائي: هذا الحديث خطأ عندي. وأخرج الطحاوي عن ابن عمر أنه كان يصلِّي بالليل ركعتين، وبالنهار أربعاً، وأنه كان يصلِّي قبل الجمعة أربعاً لا يفصل بينهن بسلام. ثم بعد الجمعة ركعتين، ثم أربعاً، فاستحال أن يكون ابن عمر يروي عن النبيِّ ﷺ ما رُوي عنه علي البارقي ـ يعني المذكور في السنن ـ ثم يفعل خلاف ذلك.

ولأبي حنيفة في نوافل النهار هذه الأحاديث، وفي نوافل الليل ما في الصحيحين عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن أنه سأل عائشة: كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ قالت: ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة: يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلّي ثلاثاً. قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله! أتنام قبل أن توتر؟ فقال: «يا عائشة! إن عينيَّ تنامان ولا ينام قلبي».

ثم الظاهر ما أفاده شيخنا المحقق رحمه الله تعالى أن مقتضى لفظ الحديث إما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة إلى الأربع، أو في حق الإباحة بالنسبة إلى المفرد. وترجيح أحدهما بمرجح، وفِعْله ﷺ ورد على كِلَا النحوين، لكن عقلنا زيادة فضيلة الأربع لأنها أكبر مشقة على النفس بسبب طول تقيدها في مقام الخدمة. ورأيناه ﷺ قال: «إنما أَجْرك على قَدْر نصيبك»، فحكمنا بأن المراد الثاني لا واحدة وثلاثاً، انتهى مختصراً.

[م] وَالزِّيَادَةُ عَلَى ثَمَانِي رَكَعَاتٍ لَيْلاً أَوْ أَربَعِ رَكَعاتٍ نَهاراً مَكْرُوهَةٌ بِالإِجْمَاعِ.

[ش] كأنه يريد إجماع علمائنا الثلاثة، وما ذلك ببعيد من إطلاقهم؛ بل صرَّح القدُّوري وغيره بذلك، وإلا فإن إجماع أهل المذهب من المتقدِّمين والمتأخرين، فإنه إنما يتمّ في الزيادة على الأربع نهاراً لا في الزيادة على الثمان ليلاً، فإنّ فيها اختلاف المشايخ والتصحيح. فقال بعضهم: يُكره لأن الزيادة على هذا لم تُروَ عن النبيِّ ﷺ. وقال بعضهم: لا يُكره، وإليه ذهب شمس الأئمة السرخسي،

وَمَنْ شَرَعَ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ أَوْ فِي صَوْمِ التَّطَوُّعِ ثُمَّ أَفْسَدَهَا، فَعَلَيْهِ قَضَاؤُهَا.

وعلَّله بأن فيه وصل العبادة بالعبادة. قال في البدائع: وهذا يشكل بالزيادة على الأربع، والتصحيح أنه يُكره لما ذكرنا، وعليه عامَّة المشايخ، انتهى.

وفي الخلاصة: والزيادة على الثمان بتسليمةٍ واحدة، الصحيح أنه لا يُكره، انتهى.

ولقائلٍ أن يقول: وهو كذلك لما ذكره السرخسي، بل لثبوت الزيادة على ذلك عنهﷺ، فقد أخرج مسلمٌ عن عائشة في حديث طويل: كنّا نعدَ له ـ يعني النبيّﷺ ـ سواكه وطهوره، فيبعثه الله ما شاء الله أن يبعثه فيتسوَّك ويتوضَّأ ويصلِّي بسبع ركعات لا يجلس فيهنّ إلَّا في الثامنة، فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلِّم فيصلي التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليماً يُسمعنا. إلا أن هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلاً إلا بعد الثامنة، وجواز التنفل بالوتر من الركعات، وكلمتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقاً. وإنما الخلاف في الفساد بتركهما كما سيأتي بيانه، وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات.

وعلى هذا، فمن العجب قول الطحاوي في شرح الآثار: فلم يجد عنه مِنْ فِعله ولا من قوله أنه أباح أن يصلِّي في الليل بتكبيرة أكثر من ركعتين، وبذلك نأخذ، وهو أصح القولين في ذلك، انتهى.

وإن أُريد إجماع أهل الحلّ والعقد، ففيه نظر، ففي شرح المهذب: يجوز عندنا أن يجمع ركعات كبيرة من النوافل المطلقة بتسليمةٍ، وبهذا قال مالك وأحمد، انتهى.

والظاهر أنه يريد الجواز بلا كراهة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَمَنْ شَرَعَ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ أَوْ فِي صَوْمِ التَّطَوُّعِ ثُمَّ أَفْسَدَهَا، فَعَلَيْهِ قَضَاؤُهَا.**

[ش] وفي بعض النسخ: ثم أفسدهما، فعليه قضاؤهما. وهو أحسن، وهذا على الإطلاق قول علمائنا الثلاثة في الصلاة. وقول أبي يوسف ومحمَّد في الصوم، وخصَّصه أبو حنيفة في الصوم بما إذا كان وقت الشروع غير مكروه، وزفر به فيهما، هذا على ما في البدائع.

وذكر في الهداية أن ظاهر الرواية أنه لا يلزمه القضاء إذا أفطر فيما شرع فيه التطوع في وقتٍ مكروه. وأمَّا لزوم القضاء، فهو رواية البوادر عن أبي يوسف ومحمَّد، وحكاه صاحب الأسرار عن أبي يوسف خاصَّة، وفي المختلف: وهي رواية الأمالي. ثم في الهداية: وعن أبي حنيفة أنه لا يجب القضاء في فصل الصلاة أيضاً. والأظهر هو الأول، انتهى.

أي: الأظهر وجوب قضائها فيما إذا شرع فيها في وقتٍ مكروه. وعليه مشى في الكافي، وما عن أبي حنيفة من عدم الوجوب قدَّمنا في فصل الأوقات التي يُكره فيها الصلاة أنه رواية ابن شجاع عنه، وأنه المذكور في المنظومة. والمجمع وجه عدم وجوب القضاء بإفساد كل من الصلاة والصوم

....

إذا شرع فيهما في وقتٍ مكروهة كون كلٍّ منهما عنه، فإنَّ النهي عنهما يوجب إعدامهما. وإذا كانا واجبي الإعدام لم يجب الإتمام، ووجوب القضاء يعتمد وجوب الإتمام، فينتفي وجوب القضاء لانتفاء وجوب الإتمام.

ووجه جواب القضاء في كلٍّ منهما الإلحاق بالنذر، فإنه لو نذر كلّاً منهما في وقت مكروه صحَّ ولا يأتي بالمنذور في ذلك الوقت، بل في وقت مباح.

ووجه إيجاب القضاء في الصلاة دون الصّوم ما ذكرنا من أنّ وجوب القضاء ينبني على وجوب الإتمام، فإذا فوَّته وجب جبره بالقضاء، ووجوب الإتمام بالشروع في الصَّوم في الأيام المذكورة مُنتفٍ؛ بل المطلوب بمجرَّد الشروع قطعه؛ لأنه بمجرد مرتكب للنهي لصدق اسم الصوم الشرعي، والصائم على مجرد الإمساك بنيّة، ولذا حنث به في يمينه لا يصوم صوماً ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع في الصَّلاة مرتكباً للنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع؛ لأن المنهي عنه الصلاة، والصَّلاة عبارة عن مجموع أثرٍ كان معلومه فما لم يفعلها لا يتحقق؛ لأن وجود الشيء بوجود جميع حقيقته، فإذا قطعها فقد قطع ما لم يُطلب منه بعد قطعه، فيكون مبطلاً للعمل قبل الأمر بالإبطال، فيلزم به القضاء؛ إلا أن هذا يقتضي أنه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها. والجواب مطلق في الوجوب، كذا ذكر شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقرير وجه الفرق بين الصَّلاة والصّوم في الوقتِ المكروه.

ويظهر أن هذا الاستدراك الذي ختم به يتلخص ما ذكروه من الفرق من خواصّه، وهو استدراك حسن.

ثم عند العبد الضعيف غفر الله تعالى له حزازة من قولهم: إنه لا يتوجه عليه النهي عن الصَّلاة إلا بعد أن يفند الركعة الأولى بالسجدة؛ بل الظاهر من النهي الشارع عن التلبس بجزءٍ منها في ذلك الوقت، ولا سيما إن كان لا يتأتى فعل جميعها في ذلك الوقت كوقت الاستواء، وأنه وقت لطيف جداً كما صرَّح به غير واحد، والنهي عن الشيءِ فرعُ تصور وجود ذلك الشيء، والفرق بين عدم لزوم قضاء ما أفسده من الصوم التطوع الذي شرع فيه في وقت مكروه غير هذا الوجه أيضاً، لكنه لا نسلم أيضاً من تعقّب عند التحقيق.

تَنْبِيهٌ:

ثم الشُّروع في الصَّلاة النافلة إنما يكون سبب الوجوب إذا كان الشروع قصداً وكان صحيحاً، فلو كان الشروع فيهما ضمناً ثم أفسدَها لا يجبُ القضاء، وذلك مثل إن صلَّى الظهر فظنَّ القعدة

....

الأخيرة أنها الأولى فقام ثم عَلِم أنها الأخيرة بعد الفراغ من السجدة الثانية من هذه الركعة، ثم أفسدها نصَّ عليه في الفوائد الحميدية؛ غير أن الظاهر أن هذا إنما يتأتى على قول علمائنا الثلاثة، لا على قول زفر؛ كما يدلّ عليه ما سنشير إليه قريباً، ولو لم يصح الشروع لا يجب القضاء بفعل المفسد فيها، كما لو شرع فيها على غير طهارة من بدنٍ أو ثوب أو القارىء في صلاة الأُمِّي أو في صلاة امرأة أو جنب أو مُحدث بنيَّة التطوع، ثم فعلَ فيها مفسداً، وذلك واضح.

ثم هذا كله بالنسبة إلى المذهب، وقال مالكٌ وأحمدُ في روايةٍ عنه: أنَّ عليه القضاء إذا كان الفساد من غير عذر. وقال الشافعي وأحمد في ظاهر الرواية عنه: لا يلزمه القضاء مطلقاً؛ لأن التطوع تبرع وهو ينافي الوجوب، وإذا لم يجب المضيّ فيه لا يجب القضاء بالإفساد؛ لأن القضاء تسليم مثل الواجب. يوضحه ما أخرج مسلم عن عائشة، قالت: دخلَ عليَّ النبيُّ ﷺ يوماً، فقال: «هل عندكم شيء؟» فقلنا: لا، قال: «فإني إذَنْ صائم»، ثم أتانا يوماً آخر، فقلنا: يا رسول الله! أُهدي لنا حبش، قال: «أرنيه، فلقد أصبحتُ صائماً» فأكل وقال: «قد كنتُ أصبحت صائماً»، فهذا يدلُّ على عدم وجوب الإتمام، ولزومُ القضاء مرتب على وجوبه، فليس أحدهما بواجب، وهو المطلوب.

واعلم أنه وإن كان لا خلاف بين أصحابنا في إباحة فِعل المفسد في الصّلاة والصّوم لعذرٍ، ولا في وجوب القضاء بالإفساد لما شرع فيه منهما شروعاً صحيحاً مفيداً كونه سبباً لوجوب الشروع فيه، وهو المشروع فيما ليس مظنون الوجوب، وإنما الخلاف في أنَّ الشروع فيما هو مظنون الوجوب في فضل الصلاة بعد صحته في نفسه هل يكونُ سبباً للقضاء إذا أفسده؟ ثم ظهر عدم وجوبه، فقالَ علماؤنا الثلاثة: لا، وقال زفر: نعم. ويُعرف الوجه من الطرفين في غير هذا الكتاب، وأنّه لا خلاف أيضاً في عدم إباحة المفسد بلا عذرٍ في فصل الصلاة.

فاعلم أنَّ في إباحة الإفساد في فصل الصوم اختلاف، ففي ظاهرُ الرواية: لا يباح، وفي ظاهر رواية المنتقى: يباح، وقد رأينا أن يكون رواية المنتقى هو القول المقابل للمخالف، وعليه يقع الاستدلال؛ لأن ظاهر الرواية لا يخلو بوجهه من نظرٍ بخلاف رواية المنتقى كما سيظهر.

وقد نصَّ شيخنا رحمه الله تعالى على أنها أوجهٌ أيضاً.

وأوجه ما ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له في ذلك في تقرير ذلك أن يقال: ولنا أنّ الشروع في النافلة المذكورة من الصّلاة والصّوم موجبٌ لأحد الأمرين: أمّا المضيّ فيها حتى ينهيها أو لقضائها كاملة إن أفسدها؛ لأن الشروع فيها لا ينزل عن الشروع فيها بالنذر بجامع الالتزام.

غايته أنه اختلف طريقه، فهو في المنذورة السبب القولي، وهنا السبب الفعلي ولا يصير في ذلك، وبهذا يخرج الجواب عمّا ذكر من أنه تبرع لا بالقول.

وَإِنْ شَرَعَ بِنِيَّةِ الأَرْبَع، ثُمَّ قَطَعَ لَا يَلْزَمُهُ إِلَّا شَفْعٌ خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ....

نعم، هو كذلك قبل الشروع. أمّا بعده فلا، وليس الكلام إلا فيما بعده، والحديث المذكور إنّما يكون مثبتاً لذلك إذا تعرض لنفي القضاء، وهو ليس بمتعرض له.

غايته أن رواية مسلم ساكتة عنه، وقد تعرَّضت له رواية غيره، ففي رواية النسائي: «ولكن أصوم يوماً» مكانه، وصحَّح هذه الزيادة أبو محمَّد عبد الحق. وأخرج أبو داود والنسائي والترمذي ـ واللفظ له ـ عن عائشة قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه، فأكلنا منه، فجاء رسول الله ﷺ، فبدرتني إليه حفصة، وكانت ابنة أبيها، فقالت: يا رسول الله! إنّا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فأكلنا منه، قال: «اقضيا يوماً آخر مكانه». وما أُعلَّ به هذا الحديث لا يضرّ الاحتجاج به عند التحقيق كما عُرف في مَوْضعه، وقد رواه الطبراني في أوسطه وسعيد بن منصور في سننه، فزاد: «ولا تعودا»، وهذه الزيادة قد كانت في حدّ ذاتها تشهد لظاهر الرواية لكن إذا لوحظ منها حديث عائشة السابق كان في الشهادة قصور، فيظهر حينئذٍ جمعاً بين الروايات أن هذا النهي محمول على أن المنهي كان خلاف الأولى، حيث لا عذر، وبه نقول كافٍ شافٍ إن شاء الله تعالى، والحمد لله فليتأمَّل.

[م] **وَإِنْ شَرَعَ بِنِيَّةِ الأَرْبَع، ثُمَّ قَطَعَ لَا يَلْزَمُهُ إِلَّا شَفْعٌ خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.**

[ش] فإنه قال: يلزمه الأربع، لكن هذا عندهما مقيد بما إذا لم يكن القاطع بين الشفعين بعد أن قعد قدر التشهد، سواء كان في الشفع الأول أو في الشفع الثاني. أما إذا كان بينهما بعد أن قدر التشهد، فلا شيء عليه عندهما. وأمّا عند أبي يوسف، فيجب الأربع وقضاؤها عند قضاء الحاجة كيف ما وجد فيها.

هذا وفي البدائع: لا يلزمه بالافتتاح أكثر من ركعتين، وإن نوى أكثر من ذلك في ظاهر الروايات عن أصحابنا لا تعارض اقتداء. وعن أبي يوسف: ثلاث روايات.

روى بشر الوليد عنه أنه قال فيمن افتتح التطوّع: ينوي أربع ركعات ثم أفسدها يصلي أربعاً، ثم رجع وقال: يقضي ركعتين.

وروى بشر ابن أبي الأزهر عنه أنه قال فيمن افتتح النافلةَ: ينوي عدداً يلزمه بالافتتاح ذلك العدد، وإن كان مائة ركعة.

وروى غسان عنه أنه قال: إن نوى أربع ركعات لزمه، وإن نوى أكثر من ذلك لم يلزمه. ولا خلاف أنه يلزمه بالنذر ما يتناوله، وإن كثر.

وجه رواية ابن أبي الأزهر أن الشروعَ في كونه سبب اللزوم كالنذر، ثم بالنذر يلزمه جميع ما يتناوله، فكذا بالشروع.

وَقَالُوا هَذَا فِي غَيْرِ السُّنَنِ. أَمَّا إِذَا شَرَعَ فِي الأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ ثُمَّ قَطَعَ يَلْزَمُهُ أَرْبَعُ رَكْعَاتٍ.

وجه رواية غسّان: أنَّ ما وجب بإيجابِ الله تعالى بناء على مباشرة سبب الوجوب من العبد دُونَ ما وجَبَ بإيجابِ الله تعالى ابتدأ وذا لا يزيد على الأربعِ، فهذا أوْلى.

ووجه ظاهر الرواية أنّ الوجوب بسبب الشروع ما ثبتَ وضعاً، بل ضرورةَ صيانة المؤدِّي عن البطلان، ومعنى الصيانة يحصل بتمام الركعتين، فلا يلزم الزيادة من غير ضرورة، بخلاف النذر؛ لأنه سبب الوجوب بصيغته وضعاً فيتقدر الوجوب بقدر ما يتناوله السبب.

وقوله: الشروع سبب الوجوب.

قلنا: نعم لما شرع فيه أو لما لا صحة لما شرع فيه إلا به؛ كالركعة الثانية، والشفع الثاني لم يشرع فيه ولا يتوقف صحة الشفع الأول عليه، فلا يلزم، فلا جرم أنْ رجع أبو يوسف إلى قولهما. وقد نصَّ في الخلاصة وغيرها على أنّ الصحيح رجوعه إليه.

ولا يخفى ما يطرق المذكور في وجه ظاهر الرّواية، وفي الجملة الأخيرة كفاية، وليس فيها أيضاً نبوّ عما حققناه آنفاً في وجه رواية المنتقى، فتأمّله.

تتميم:

ثم هذا كله إذا فسد التطوع بشيءٍ من أضداد الصلاة في الوضع من الحدث العمد، والكلام، والقهقهة، وعمل كثير ليس من أعمال الصلاة. أمّا إذا فسد بترك القراءة بأن صلّى التطوع أربعاً ولم يقرأ فيهنّ شيئاً، فعليه قضاء ركعتين في قول أبي حنيفة ومحمَّد. وعند أبي يوسف: عليه قضاء الأربع، وروايةً واحدة وهي من المسائل المعروفة بثمان مسائل، وتقريرها في المبسوطات.

تَنْبِيهٌ:

إنما قيَّدَ الشروع بنيَّة الأربع لأنه لو شرع فيه بمطلق النيّة لا يلزمُه أكثر من ركعتين باتفاق أصحابنا، ذكره في الخلاصة. ووجههُ ظاهر.

[م] **وَقَالُوا هَذَا فِي غَيْرِ السُّنَنِ. أَمَّا إِذَا شَرَعَ فِي الأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ ثُمَّ قَطَعَ يَلْزَمُهُ أَرْبَعُ رَكْعَاتٍ.**

[ش] وظاهرُ هذا يُشعر بأنه بالاتفاق، وليس كذلك، بل هو رواية عن أبي يوسف اختارَها الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل البخاري ومَنْ وافقه.

ونصَّ صاحب النصاب على أنها الأصح، حيث قال: وإن قطعَ سنّة الظهر على رأس ركعتين أو الثالثة وشرع في الفريضة لزمه قضاء الأربع، وهو الأصح؛ لأنه بالشروع صارَ بمنزلة الفرض، انتهى.

وَإِنْ شَرَعَ فِي الأَرْبَعِ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى الثَّانِيَةِ فَسَدَتْ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَزَفَر،وَيَقْضِي الأَوَّلَتَيْنِ، وَإِلَا لَا تَفْسُدْ. ....

والحاصل أنها صارت بمنزلة صلاة واحدة كما يشهد به أحكام مسلّمة عند أهل المذهب ذكرنا بعضها في شرح قول المصنّف: (أمّا إذا كانت سنّة أو نفلاً يبتدىء كما ابتدأ في الرّكعة الأولى) في أثناء بيان صِفَة الصّلاة.

وأمّا على ظاهر الرواية عن أصحابنا، فإنه يقضي ركعتين لأنه نفل؛ ذكره في البدائع. وقدَّمنا في الكلام على الأوقات التي تُكره فيها الصّلاة أنه لو سلّم على ركعتين في الأربع قبل الجمعة يقضي أربعاً على قياس قول أبي يوسف، وأنه اختيار ابن الفضل المذكور، وأن على قياس قولهما قيل: لا يلزمه شيء. وقيل: يقضي ركعتين وأنه الأقرب، فينبغي أن يأتيَ مثله هنا.

ثم إذا كان الأصحّ رجوع أبي يوسف إلى قولهما، فينبغي أن يقع الاتفاق على قضاء الركعتين اللتين لم يشرع فيهما في الأربع قبل الظهر، وقيل: الجمعة في هذه الصّورة. وكون هذه الأربعة ملحقة بالأربع من الفرائض في الأحكام المذكورة ثمة وغيرها لا يوجبُ إلحاقها بها في هذا الحكم أيضاً، فإنّ الإجماع على أنها ليست بملحقة بالأربع مِنَ الفرائض مِنْ كلِّ وجه، فإذن لا بدَّ من ملاحظة جانب الأصل الذي هو أنّ كل شفعٍ من النوافل صلاة على حِدَة، وإعطائه نوعاً من الحكم المناسب له توفيراً على الشَّبَهَيْنِ حظهما، فليكن ذلك أو مِنْ ذلك على هذا الحكم، فليُتأمَّل.

[م] **وَإِنْ شَرَعَ فِي الأَرْبَعِ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى الثَّانِيَةِ فَسَدَتْ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَزَفَر،وَيَقْضِي الأَوَّلَتَيْنِ، وَإِلَا لَا تَفْسُدْ.**

[ش]وجهُ قول محمد وزفر: وهو القياس؛ أنَّ كل شفعٍ لما كان صلاة على حِدَة كانت القعدة عقبه فرضاً؛ كالقعدة الأخيرة في ذوات الأربع من الفرائض. ولهذا لو قام إلى الثالثة من غير قعود يؤمر بالعودة إلى القعدة، فإذا لم يقعُد فقد ترك فرضَ الشفع الأوّل، فتفسد.

ووجه قول أبي حنيفة وأبي يوسف: وهو الاستحسان؛ أنّ التطوُّع كما شرع ركعتين شرعَ أربعاً، فلما قامَ إلى الثالثة قبلَ القعدة فقد جعلها صلاةً واحدة شبيهة بالفرض. واعتبار النفل بالفرض مشروعٌ في الجملة، لأنه تَبَع له فصارَت القعدة الأولى فاصلةً بين الشفعين. ثم إذا قام إلى الثالثة قبل القعدة قيل: لا يعودُ إليها لأنه صار من ذوات الأربع كما ذكرنا، وقيل: يعودُ إليها ما لم يقيدها بالسّجدة؛ لأن كل شفع صلاة واحدة من وجه في حقِّ القراءة، فأمرنا بالعود احتياطاً، ومتى عاد تبين أن القعدة وقعت فرضاً فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز، ومتى لم يعد لم تفسد؛ لأنه تبين أنه لم يترك فرضاً.

وَكُلُّ رَكْعَتَيْنِ إِذَا أَفْسَدَهُمَا فَعَلَيْهِ قَضَاؤُهُمَا دُونَ مَا قَبْلَهُمَا. وَلَوِ افْتَتَحَ التَّطَوُّعَ قَائِماً ثُمَّ قَعَدَ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ جَازَ.

وَإِنْ نَذَرَ صَلَاةً وَلَمْ يَقُلْ قَائِماً أَوْ قَاعِداً يَلْزَمُهُ قَائِماً. وَإِنْ صَلَّى قَاعِداً، قِيلَ: يَجُوزُ قِيَاساً.

[م] **وَكُلُّ رَكْعَتَيْنِ إِذَا أَفْسَدَهُمَا فَعَلَيْهِ قَضَاؤُهُمَا دُونَ مَا قَبْلَهُمَا.**

[ش] إنْ كان قبلهما شَفع آخر فصاعداً، حتى لو أفسد الشفع الثاني من الرباعية لا يجبُ عليه قضاء الشفع الأوّل؛ لأن الفرض أنّ شفع كل صلاة على حِدَة، فلا يتعدَّى المفسد إلى ما قبله.

تَنْبِيهٌ:

قلت: وهذا فيما يظهر مقيّد بما إذا كان قعد قدر التشهد على ذلك الشفع السابق. أمّا إذا لم يقعد عليه قدر التشهد، فينبغي إذا أفسد هذا الشفع الذي يليه أن يقضي كليهما. أما الذي وقع به الإفساد، فظاهر. وأما الذي قبلَه، فأمّا على قول محمَّد وزفر فظاهرٌ أيضاً. وأمّا على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، فكونه قد صارَ ما بعده كالصلاة الواحدة الشبيهة بذوات الأربع مِن الفرائض، فتأمّله.

[م] **وَلَوِ افْتَتَحَ التَّطَوُّعَ قَائِماً ثُمَّ قَعَدَ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ جَازَ.**

[ش] وهذه المسألة بما فيها مِنْ خلافٍ وتوجيه وما يستتبعها تقدَّمت في فريضة القيام في الصّلاة، فاستذكر ذلك بالمراجعة.

[م] **وَإِنْ نَذَرَ صَلَاةً وَلَمْ يَقُلْ قَائِماً أَوْ قَاعِداً يَلْزَمُهُ قَائِماً.**

[ش] اعلم أنَّ هذه المسألة لا رواية فيها على ما ذكر الفقيه أبو جعفر الهندواني، واختلف المشايخ في حكمها، فقال بعضهم: هو بالخيار إن شاء صلَّى قائماً وإن شاء صلَّى قاعداً؛ لأنّ القيامَ وصف زائد في التطوّع بدليل أنه يجوز الصّلاة بدون القيام، فلا يلزمه إلا باشتراطه كالتبايع في الصوم.

ونصَّ فخر الإسلام ورضيّ الدين صاحب المحيط على أن هذا هو الصحيح. وقال بعضهم: هو على الاختلاف الذي بين أبي حنيفة وصاحبيه في الشروع في النفل قائماً، فعلى هذا يجوز عنده أن يصلِّيه قاعداً، وإنما يكون الخلاف على قوله في الكراهة، وكان هذا هو المُراد بقول المصنّف:

[م] **وَإِنْ صَلَّى قَاعِداً، قِيلَ: يَجُوزُ قِيَاساً.**

[ش] وعندهما: لا يجوز إلَّا من عذرٍ. وقال بعضهم: يلزمه قائماً؛ لأنّ إيجاب العبد معتبرٌ بإيجاب الله تعالى، وحيثما أوجبها الله تعالى أوجبها قائماً بخلاف الصّوم لأنه أوجبه متتابعاً وغير

متتابع، فلا يلزم التتابع إلا بشرط التتابع.

قلت: ولا يبعد أن يكون هذا مراد هذا القائل إن لم يكن عذر، فإن كان عذر فيخرج عن العهدة بالصلاة قاعداً كما في المكتوبة كما هو ظاهر الدليل المذكور، فنجد بما ذكره آنفاً عنهما وهو الأشبه، والله تعالى أعلم.

[م] وَطُولُ القِيَامِ أَفْضَلُ مِنْ عَدَدِ الرَّكَعَاتِ.

[ش] وتطويل السجود وهذا أحد الأقوال في هذه المسألة، وممَّن قال بهذا محمَّد بن الحسن على ما رواه الطحاوي في شرح الآثار عنه، والشافعي في جماعة.

ووجهه ما في صحيح مسلم عن جابرٍ، أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «أفضل الصَّلاة طول القنوت»، والمراد بالقنوت: القيام، بدليل ما روى أحمد، وأبو داود، والنسائي عن عبد الله بن حبشي؛ أنَّ رسول الله ﷺ سُئِلَ: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «إيمانٌ لا شكَّ فيه، وجهادٌ لا غلولَ فيه، وحجٌّ مبرور»، قيل: فأيُّ الصَّلاة أفضل؟ قال: «طول القيام»، ولأنّ ذكر القيام القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح، ولأن المنقول عن النبيِّ ﷺ أنه كان يطول القيام أكثر من تطويل السجود.

وقيل: كثرة الركوع والسجود وتطويل السجود أفضل. وممَّن قال بهذا القول محمَّد بن الحسن أيضاً على ما نقله الزاهدي عن الصدر الحسام عنه.

ووجهه ما في صحيح مسلم عن معدان بن أبي طلحة، قال: لقيتُ ثوبان مولى رسول الله ﷺ، فقلت: أخبرني بعملٍ يُدخلني الله الجنّة، ـ أو قال: ـ قلت: بأحبِّ الأعمال إلى الله تعالى، فسَكَتَ ثم سألته فسكت، ثم سألته الثالثة، فقال: سألت عن ذلك رسولَ الله ﷺ فقال: «عليك بكثرة السجود لله، فإنك لا تسجد لله سجدةً إلا رفعك بها درجة، وحطَّ عنك بها خطيئة».

وعن ربيعة بن كعب، قال: كنتُ أتيت مع رسولِ الله ﷺ، فأتيته بوضوئه وحاجته، فقال لي: «سَلْني»، فقلت: أسألك مرافقتك في الجنّة؟ ـ قال: أو غير ذلك ـ قلت: هُو ذاك، قال: «فأعِنِّي على نفسك بكثرة السجود».

وعن أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «أقرب ما يكون العبد من ربِّه وهو ساجد». وفي أوسط الطبراني عن حُذيفة، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «ما من حالةٍ يكون العبد عليها أحبُّ إلى الله تعالى من أن يراه ساجداً يعفِّر وجهه في التراب»، قال الطبراني: تفرَّد به عثمان. قال الحافظ المنذري: عثمان هو هذا ابن القاسم، ذكره ابن حبان في الثقات. وهو موافق لقول الله تعالى: ﴿وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب﴾ [العلق: 19]، ولأن السجود غاية التواضع والعبوديّة لله عَزَّوَجَلَّ لما فيه من تمكين

ثُمَّ السُّنَّةُ فِي سُنَّةِ الفَجْرِ أَنْ يَأْتِي بِهَا فِي بَيْتِهِ أَوْ عِنْدَ بَابِ المَسْجِدِ، وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْهُ فَفِي المَسْجِد الخَارِجِ، وَإِنْ كَانَ المَسْجِدُ وَاحِداً فَخَلْفَ الأُسْطُوَانَةِ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ؛ هَذَا إِذَا كَانَ بَعْدَ شُرُوعِ الإِمَامِ فِي الفَرِيضَةِ.

أعزّ أعضاء الإنسان وأعلاها ـ وهو وجهه ـ في التراب الذي يُداس ويُمتهن، وذلك أشرف حالات العبد، ولهذا كان أقربُ ما يكون من ربِّه في هذا الحال.

فلا جرم أن توقف الإمام أحمد في هذه المسألة ولم يقضِ فيها بشيء. وقال بعضهم: إنهما سواء، لأن هيئة السجود خشوع وتواضع، وهو أفضل من هيئة القيام، والقيام ذكره القراءة، والقراءة أفضل من ذكر السجود؛ لأن ذكر السجود التسبيح والدّعاء، فاستويا، وفيه نظر.

وقال إسحاق بن راهويه: يكثر الركوع والسجود بالنهار أفضل، وتطويل القيام بالليل أفضل؛ إلا أن يكون للرجل جزء بالليل يأتي عليه، فتكثير الركوع والسجود أفضل، لأنه يقرأ جزؤه ويريح كثرة الركوع والسجود. قال الترمذي: إنما قال إسحاق هذا لأنهم وصفوا صلاة رسول الله ﷺ بالليل بطول القيام، ولم يوصف من تطويله بالنهار ما وُصِفَ بالليل. وأيضاً صلاة الليل خُصَّت بالقيام؛ لقوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ﴾ [المزمل: 2]، وقوله ﷺ: «مَنْ قام رمضان إيماناً واحتساباً غُفِرَ له»، ولهذا يقال: قيام الليل، ولا يقال: قيام النهار. ونقل الزاهدي في علامة الصدر الحسام نحو هذا باختصار عن أبي يوسف، فقال: وقال أبو يوسف: إذا كان له وِرد من الليل، فالأفضل أن يكثر عدد الركعات، وإلّا فطول القيام أفضل، والله تعالى أعلم.

[م] **ثُمَّ السُّنَّةُ فِي سُنَّةِ الفَجْرِ أَنْ يَأْتِي بِهَا فِي بَيْتِهِ أَوْ عِنْدَ بَابِ المَسْجِدِ، وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْهُ فَفِي المَسْجِد الخَارِجِ، وَإِنْ كَانَ المَسْجِدُ وَاحِداً فَخَلْفَ الأُسْطُوَانَةِ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ؛ هَذَا إِذَا كَانَ بَعْدَ شُرُوعِ الإِمَامِ فِي الفَرِيضَةِ.**

[ش]أما أن السُّنّة في أداء سنّة الفجر أن يكون في البيت، فهو الظاهر. وأنّ في الصحيحين وغيرهما عن عائشة وحفصة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا ما يفيد مواظبة النبيِّ ﷺ على ذلك، وقد أرشد هُو ﷺ إلى أن خير صلاة المرءِ في بيته إلا المكتوبة، كما رواه البخاري وغيره، وقد تقدَّم ذكره مع زيادة على ذلك في شرح قول المصنّف: أو يذهب إلى بيته فيتطوّع ثمّة قبيل فصل فيما يُكره فعله في الصّلاة.

وأخرج الطحاوي في شرح الآثار عن ابن عمر أنه جاء والإمام يصلي في صلاة الصبح، ولم يكن صلّى الركعتين قبل صلاة الصبح فصلّاهما في حجرة حفصة، ثم إنه صلّى مع الإمام، وهذا نصٌّ فيما نحن فيه.

....

وإن ثبت ما في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام وغيره أنّ النبيَّ ﷺ رجع عن صلح بين الأنصار فوجد الناس في الفجر، فدخل منزله وصلَّى ركعتي الفجر، ثم خرج، انتهى. فأبلغ وأنجع لكن الله تعالى أعلم به.

وأمّا أن السُنّة أن يأتي بالسنّة عند باب المسجد إن أمكنه بأنْ وجد هناك مكاناً يصلح للصلاة، وإن لم يتيسر له ذلك، ففي المسجد الخارج ـ يعني صحن المسجد ـ إذا كان الإمام والقوم في داخله، وإلا فخلف الأسطوانة من أسطوانات المسجد بعيدة من المصلين، وهي الدعامة من دعائمه أو في مؤخرة المسجد ونحو ذلك، ففيه نظر.

بل هذا إنما هو الأوْلى كما ذكره غير واحد، أو مباح لا بأس به كما ذكره الطحاوي في شرح الآثار. وأخرج أداءها في هذه الحالة على نحو هذا عن ابن عمر، وابن عباس، وأبي الدرداء فأسند عن محمَّد بن كعب، قال: خرج عبد الله بن عمر من بيته فأُقيمت صلاة الصبح، فركع ركعتين قبل أن يدخل المسجد وهو في الطريق، ثم دخل المسجد فصلَّى الصبح مع الناس.

وأسند عن زيد بن أسلم، عن ابن عمر ما قدَّمناه آنفاً من صلاته لهما في حجرة حفصة. وعن أبي عثمان الأنصاري قال: جاء عبد الله بن عباس والإمام في صلاة الغد، ولم يكن صلَّى الركعتين، فصلَّى عبد الله بن عباس الركعتين خلف الإمام، ثم دخل معهم.

وعن عبد الله بن أبي موسى عن أبيه حين دعاهم سعيد بن العاص دعى أبي موسى، وحُذيفة، وعبد الله بن مسعود قبل أن يصلِّي الغداة ثم خرجوا من عنده وقد أُقيمت الصلاة، فجلس عبد الله إلى أسطوانة من المسجد، فصلَّى الركعتين، ثم دخل في الصّلاة، بل كما قال الطحاوي: فهذا عبد الله قد فعل هذا، ومعه حُذيفة وأبو موسى لا ينكران ذلك عليه، فدلَّ ذلك على أن موافقتهما إياه.

وأُسند عن أبي الدَّرداء أنه كان يدخل المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر، فصلَّى الركعتين في ناحية المسجد ثم يدخل مع القوم في الصلاة، بل وأُسند أيضاً عن أبي عثمان النَّهْدي قال: كنا نأتي عمر بن الخطاب قبل أن يصلِّي الركعتين قبل الصبح وهو في الصَّلاة، فنصلي الركعتين في آخر المسجد ثم ندخل مع القوم في صلاتهم.

وأفاد الطحاوي أنه يجوز أن يكون المراد بالنهي في حديث أبي هريرة عن رسولِ الله ﷺ: «إذا أُقيمت الصلاة، فلا صلاةَ إلّا المكتوبة» كما هو ثابتٌ في الصحيحين وغيرهما، بعد أن ذكر أنّ أصله عن أبي هريرة لا عن النبيِّ ﷺ كما رواه الحفاظ عن عمرو بن دينار النهي عن أن يصلِّي غيرها في موطنها الذي يصلي فيه، فيكون مصليها قد وصلها بتطوّع، فيكون النهي من أجل ذلك لا من أجل

....

أن يصلِّي في آخر المسجد ثم يتنحَّى الذي يصلِّيها من ذلك المكان فيخالط الصفوف ويدخل في الفريضة، وجعل صلاة الرجل إيّاها خلف الصفوف لا فصل بينه وبينهم مكروهاً نصاً عندنا كما نصَ عليه غيره أيضاً لكونه شبه المحافظ.

هذا وذكر رضيّ الدين في المحيط اختلاف المشايخ في الكراهة فيما إذا صلّى في المسجد الخارج والإمام يصلِّي في المسجد الداخل، فقال: قيل: لا يُكره؛ لأنه لا يتصوَّرُ بِصُورة المخالف للقوم لاختلاف المكان حقيقةً. وقيل: يُكره؛ لأن ذلك كله لمكان واحد، فإذا اختلف المشايخ كان الأحوط أن لا يفعل، انتهى.

قلت: وعدم الكراهة أوجه للآثار السابقة.

قالوا: وأشدّ الكراهة أن يصلِّيها مخالطاً للصفّ مخالفاً للجماعة، ثم خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصفّ.

ثم اعلم أن المذكور في الجامع الصغير: محمَّد، عن يعقوب، عن أبي حنيفة في الرجل ينتهي إلى الإمام، والإمام في صلاة الفجر، فإنْ خشيَ أن تفوته ركعة من الفجر في جماعة ويُدرك ركعة صلَّى ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل المسجد فيصلّي مع القوم. وإنْ خاف أن تفوته الركعتان جميعاً دخل وصلَّى مع القوم ولم يصلِّ ركعتي الفجر، ولا يقضيهما. وقال: أحبُّ إليَّ أن يقضيهما إذا ارتفعت. وذكر محمَّد في كتاب الصّلاة من الأصل في المؤذّن يأخذ في الإقامة: يُكره أن يتطوّع، قال: نعم إلَّا ركعتي الفجر، فمِنَ المشايخ موضوع هذه المسألة الرّجل انتهى إلى الإمام وقد سبقه بالتكبير كما هو صريح مسألة الجامِع، فيأتي بركعتي الفجر لينالَ هذه الفضيلة عند فَوْت تلك الفضيلة لإدراك تكبيرة الافتتاح غَير موهومٍ، فإذا عجز عن إحرازِ إحدى الفضيلتين يحرز الأخرى، فأمّا إذا كان الإمام لم يأتِ بتكبيرة الافتتاح بعدُ فيشتغل بإحرازها لأنها عند التعارض تأيَّدت بالانضمام إلى فضيلة الجماعة، فكان إحرازها أوْلى.

ومِنَ المشايخ مَنْ قال: موضوعها مطلقٌ كما رأيت إنْ لم يكن مقيداً بما إذا لم يشرع الإمام فيها كما هو الأشبه بإطلاقها، ورجَّح اشتغاله بركعتي الفجر على إحراز الفضيلة بتكبيرة الافتتاح بأنه لو اشتغل بإحراز فضيلة تكبيرة الافتتاح لفاتته فضيلة ركعتي الفجر أصلاً، ولو اشتغل بركعتي الفجر لما فاتته فضيلة تكبيرة الافتتاح من جميع الوجوه؛ لأنها باقية من وجه ما دامت الصلاة باقية؛ لأن تكبيرةَ الافتتاح هي التحريمة، وهي تبقى ما دامت الأركان باقية، فكانت تكبيرة الافتتاح باقية ببقاء التحريمة من وجه، فصار مدرِكاً مِنْ وجهٍ ومدركاً أيضاً فضيلتها، فقد قال النبيُّ ﷺ: «من أدركَ ركعةً

....

من الفجر فقَدْ أدركها»، فكان الاشتغال بركعتي الفجر أَوْلى؛ ذكره في البدائع وغيرها.

وقد نسبَ فخر الإسلام القول الأول إلى بعض المشايخ، والقول الثاني إلى عامَّةِ المشايخ. وظاهر كلامه وكلام البدائع الجنوح إلى هذا القول.

ثم هذا كله إذا كان بحيث إذا صلَّى السُّنّة يمكنه أن يُدرك الإمام في الركعة الثانية، قال فخر الإسلام: وإنّما خصَّصنا الركعة لأنَّ النبيَّ ﷺ جعل أداء الركعة مع الإمام عندَ العذر بمنزلة أداء الكلّ حتى قسم صلاة الخوف ركعةً فركعة، ولأن مَنْ أدرك الإمام في التشهد فقد أدرك الجماعة وآدائها مع الإمام.

قال في البدائع: بخلاف ما إذا كان يخافُ فوتَ الركعتين جميعاً؛ لأنهما إذا فاتتا لم يبقَ شيءٌ من الأركان الأصلية، ولو بقيَ شيء قليل لا عِبْرة به بمقابلة ما فات؛ لأنه أقلّ، والفائت أكثر، وللأكثر حكم الكل، فعجز عن إحرازهما، فيختار تكبيرة الافتتاح لما أنه ينضم إلى إحرازها فضيلة الجماعة في الفرض، وهي أعظمُ من فضيلة ركعتي الفجر، وكيف لا؟ وقد ثبتَ في الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسولُ الله ﷺ: «صلاة الرجل في الجماعةِ تزيد على صلاته في بيته وفي سوقه خمساً وعشرين ضعفاً»؛ أي: فيهما منفرداً على ما هُو الصواب كما ذكره النووي.

وعن عبد الله بن عمر أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذّ بسبعٍ وعشرين درجة»، وركعتا الفجر لا يبلغ ضعفا واحداً منها لأنها أضعاف الفرض، والوعيد على الترك للجماعة ألزم منه على ركعتي الفجر، ففي الصحيحين: «لقد هممت أن آمر بالصلاة فتُقام ثم آمُر رجلاً فيصلِّي بالناس، ثم أنطلق معي برجالٍ معهم حزمٌ من حطب إلى قومٍ لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار» إلى غير ذلك.

ثم ظاهر ما ذكرنا من الجامع الصغير أنّ الحكم فيما إذا كان يرجو إدراك القعدة لا غير، كالحكم فيما إذا يخاف فوت الصَّلاة مع الجماعة بالكلية، فلا جرم أنَّ في الخلاصة: ظاهر المذهب يدخل مع الإمام ويترك السنّة.

وفي المحيط وغيره: وقال الفقيه أبو جعفر الهندواني: عندهما: يصلِّي ركعتي الفجر خلافاً لمحمَّد؛ لأن إدراك القعدة عندهما كإدراك ركعة، وعنده: لا، كما لو أدرك الإمام في القعدة في الجمعة. وهل فيما إذا خاف فوت الجماعة بالكلِّية في فريضة الفجر لو اشتغل بسنّتها يدخل في السنّة ثم يقطعها ليتمكن من قضائها فيما بعد فريضة الفجر أو في غيره ما عدا الأوقات الثلاثة المكروهة تقدَّم الكلام فيه مستوفًى قُبَيْل الكلام في الشرط السادس الذي هو النيّة، فراجعه ثمّة.

وَأَمَّا قَبْلَ شُرُوعِهِ فِي الفَرِيضَةِ فَيَأْتي بِهِما فِي أَيِّ مَوْضِعٍ شَاءَ.

[م] وَأَمَّا قَبْلَ شُرُوعِهِ فِي الفَرِيضَةِ فَيَأْتي بِهِما فِي أَيِّ مَوْضِعٍ شَاءَ.

[ش] أي: فأمّا إذا دخل المسجد قبل شروع الإمام في صلاة الفجر، فيأتي بركعتي الفجر في أيِّ موضعٍ شاء من المسجد الداخل والخارج من غير كراهة شيء من ذلك.

نعم في البدائع: إذا دخل المسجد للصَّلاة، وقد كان المؤذِّن أخذ في الإقامة يكرهُ له التطوع، سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما من التطوّعات لأنه يتهم بأنه لا يرى صلاةَ الجماعة، وقد قال النبيُّ ﷺ: «مَنْ كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يَقِفَنَّ مَواقِفَ التُّهَمِ». انتهى.

وأقولُ: والذي يظهر أنه حيث لم يُكره له أن يصلِّي ركعتي الفجر في ناحيةٍ من المسجد غير مخالط للصفّ إذا انتهى إلى الإمام وهو في صلاة الفجر وظنّ أنه بعد أن يأتي بهما يُدرك مع الإمام الركعة الثانية، وإنْ كان في بادىء الأمر قد يُتَّهم بأنه لا يرى صلاة الجماعة كذلك لا يُكره أيضاً أن يصلِّيهما في ناحيةٍ من المسجد إذا دخل المسجد، وقد أجد المؤذّن في الإقامة لصلاة الفجر وظنّ أنه بعد أن يأتي بهما يدرك الركعة الثانية مع الإمام، وإنْ كان في بادىء الأمر قد يّتهم بأنه لا يرى صلاة الجماعة. على أن هذا الظنّ يزول في ثاني الحال إذا شوهد شروعه فيها بعد الفراغ منهما.

ثم ما قدَّمناه مِنَ الأصل عن محمَّد نصٌّ صريح في عدم الكراهة، وبينَّا وجهه وأنَّ عليه عامَّة المشايخ، وأنّ كلام صاحب البدائع يجنح إليه، فتأمّله.

ثم هنا تكميل جميل يتعلق بسُنّة الفجر أيضاً أحببنا ذكره زيادةً في الإسعاف:

قال في الخلاصة: والسنَّة في ركعتي الفجر ثلاث، إحداها: يقرأ في الركعة الأولى ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[الكافرون: 1]، وفي الثانية الإخلاص، والثانية: أن يأتي بها في أوَّل الوقت، والثالثة: أن يأتي بهما في بيته، انتهى.

قلت: ويدل للخصلة الأولى ما في صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة أنَّ رسولَ الله ﷺ قرأ في ركعتي الفجر ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].

وما في سنن ابن ماجه بسند رجاله ثقات عن عائشة، قالت: كان رسولُ ﷺ يصلِّي ركعتين قبل الفجر، وكان يقول: «نعم السورتان هما يقرأهما في ركعتي الفجر ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾».

وما في شرح الآثار للطحاوي عن عبد الله قال: ما أُحصي ما سمعتُ رسول الله ﷺ يقرأ في الركعتين قبل الفجر والركعتين بعد المغرب بـ ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

....

وعن ابن عمر قال: رمقتُ النبيَّ ﷺ أربعاً وعشرين مرةً أو خمساً وعشرين مرةً يقرأ في الركعتين قبل صلاة الغداة، وفي الركعتين بعد المغرب بـ ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾. وأخرجه ابن ماجه والترمذي بلفظ: رمقت النبيَّ ﷺ شهراً وكان يقرأ في الركعتين قبل الفجر بـ ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، انتهى. واللفظ للترمذي، ثم قال: حديث ابن عمر حديث حسن، إلا أنه أيضاً في صحيح مسلم وشرح الآثار وغيرهما عن ابن عباس أنّ رسولَ الله ﷺ كان يقرأ في ركعتي الفجر في الأُولى منهما ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ التي في [البقرة: 136]، وفي الآخرة منهما ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 52]. وفي روايةٍ لأبي داود: إن كثيراً ممَّا كان يقرأ رسول الله ﷺ في ركعتي الفجر ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ [البقرة: 136]، والتي في [آل عمران: 64]: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾.

في مسند أحمد عن ابن عباس أيضاً، قال: كان رسولُ الله ﷺ يقرأ في ركعتيه قبل الفجر بفاتحة الكتاب والآيتين خاتم البقرة في الركعة الأولى، والركعة الآخرة بفاتحة القرآن، وبالآية في آل عمران: ﴿يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ حتى ختم الآية.

فلو قيل: المستحبّ قراءة هاتين السورتين وهذه الآيات فيهما على سبيل المناوبة أياماً أياماً كما هو معنى الجمع بين مقتضى هذه الأحاديث لاحتاج إلى جواب. وإن تمَّ أنَّ ما في مسند أحمد لا تكافىء في الثبوت ما في صحيح مسلم يبقى ما فيه وما في غيره مما يفيد المواظبة دائماً أو كثيراً على السورتين، والآيات المذكورة كما ذكرنا. والحقُّ أن الأشبه هذا القول.

هذا واستحسن الغزالي في كتابه وسائل الحاجات أن يقرأ في الأولى ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾ [الشرح: 1]، وفي الثانية ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ﴾ [الفيل: 1]، وقال: إنَّ ذلك يردُّ شرَّ ذلك اليوم. وفي فضائل القرآن العظيم لأبي العباس الغافقي: أنه عليه الصّلاة والسّلام أمر رجلاً شكى إليه شيئاً أن يقرأ في الأُولى والثانية بذلك.

ثم الحاصل من جملة ما قدَّمناه من الأحاديث استحباب تخفيف القراءة فيهما، وقد أفاد ذلك أيضاً صريحاً ما في الصحيحين وغيرهما عن عائشة، قالت: كان رسول الله ﷺ يصلِّي ركعتي الفجر ويخفف حتى إني لأقول: هل قرأ فيهما بفاتحة الكتاب؟ فلا جرم أن ذهب إلى ذلك جمهور أهل العلم حتى ذهب مالك وجمهور أصحابه إلى أنه لا يقرأ غير الفاتحة، لكن يردّه ما تقدَّم من الأحاديث الصحيحة المفيدة لقراءة غيرها معها.

وأسند الطحاوي عن الحسن بن زياد، قال: سمعت أبا حنيفة يقول: ربما قرأتُ في ركعتي

وَأَمَّا السُّنَنُ الَّتِي بَعْدَ الفَرِيضَةِ إِنْ تَطَوَّعَ فِي المَسْجِدِ فَحَسَنٌ، وَفِي البَيْتِ أَفْضَل؛ لِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: كَانَ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ جَمِيعَ السُّنَنِ وَالوِتْرِ. ....

الفجر جزء من القرآن، ثم قال الطحاوي: وبهذا نأخذ، لا بأس أن تطال فيهما القراءة، وهي عندنا أفضل من التقصير؛ لأن ذلك من طول القنوت الذي فضله رسول الله ﷺ في التطوّع على غيره، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والظاهر أن هذا المذكور عن أبي حنيفة كان منه أحياناً فعلاً لما هو جائزٌ من غير كراهة لغرضٍ صحيح من الأغراض الصحيحة. أمّا أنّ تطويل القراءة فيهما أفضل من التقصير، ففيه بعدَ إحاطة العلم بما ذكرناهُ من [ ][1] المستمرّة له ﷺ في تخفيف القراءة فيها نظر؟

وإن كان ﷺ فضّل طول القنوت في التطوّع على غيره إذ غاية الأمر في هذا أنّ طول القنوت في ركعتي الفجر مخصوص من عموم أفضليّة طول القنوت في التطوع على غيره بدليل التخصيص، وهو المواظبة المستمرة له ﷺ على التخفيف، وليس ذلك ببدعيٍّ، فإنه ما من عامّ إلا وقد خصَّ حتى هذا العام أيضاً، والله سبحانه أعلم.

ويدلُّ للخصلة الثانية وللخصلة الثالثة ما في صحيح البخاري، وسنن أبي داود عن عائشة، قالت: كان رسولُ ﷺ إذا سكت المؤذّن بالأولى من صلاة الفجر قام فركع ركعتين خفيفتين قبل صلاة الفجر بعد أن يستبين الفجر ثم اضطجع على شقّه الأيمن حتى يأتيه المؤذن للإقامة.

وما في صحيح مسلم، وشرح الآثار للطحاوي عن حفصة أنَّ رسولَ الله ﷺ كان إذا سكت المؤذّن من الأذان لصلاة الصبح ركع ركعتين قبل أن تُقام الصلاة إلى غير ذلك، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَأَمَّا السُّنَنُ الَّتِي بَعْدَ الفَرِيضَةِ إِنْ تَطَوَّعَ فِي المَسْجِدِ فَحَسَنٌ، وَفِي البَيْتِ أَفْضَل؛ لِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: كَانَ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ جَمِيعَ السُّنَنِ وَالوِتْرِ.**

[ش]قلت: وهذا بالنسبة إلى السنن غالباً لا دائماً، فينبغي التنبيه عليه فإنه كما ثبت في صحيح مسلم، وسنن أبي داود، عن عبد الله بن رشيق، قال: سألتُ عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن صلاة رسول الله ﷺ من التطوّع، فقالت: كان يصلِّي قبل الظهر أربعاً في بيتي، ثم يخرج فيصلِّي بالناس ثم يرجع إلى بيتي فيصلّي ركعتين، وكان يصلِّي بالناس المغرب ثم يرجع إلى بيتي فيصلي ركعتين، وكان يصلي بهم العشاء ثم يدخل بيتي فيصلي ركعتين، وكان يصلي من اللّيل تسع ركعاتٍ فيهن الوتر، وكان يصلِّي

---

(1) غير مقروءة بالمخطوط.

....

ليلاً طويلاً قائماً وليلاً طويلاً جالساً، فإذا قرأ وهو قائم ركع وسجد وهو قائم، وإذا قرأ وهو قاعد ركع وسجد وهو قاعد، وكان إذا طلع الفجر صلَّى ركعتين ثم يخرج فيصلِّي بالناس صلاةَ الفجر، انتهى. والسياق لأبي داود.

ففي الصحيحين وغيرهما أيضاً ـ واللفظ للبخاري ـ عن ابن عمر، قال: حفظت من النبيِّ ﷺ عشر ركعات: ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدَها، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته، وركعتين قبل صلاة الصبح، وكانت ساعة لا يدخل على النبيِّ ﷺ فيها، حدَّثتني حفصة أنه كان إذا أذَّن المؤذن وطلع الفجر صلَّى ركعتين. وفي رواية مسلم: فأمّا المغرب والعشاء والجمعة، فصلَّيْتُ مع النبيِّ ﷺ في بيته.

وأخرج الطحاوي عن ابن عباس، قال: قال لي العباس: بتّ الليلة بآل رسول الله ﷺ، قال: فصلَّى رسولُ الله ﷺ، ثم صلَّى بعدها حتى لم يبق في المسجد غيره.

وفي جامع الترمذي: وقد رُوي عن حذيفة أنَّ النبيَّ ﷺ صلّى المغرب، فما زال يصلي في المسجد حتى صلاة العشاء الآخرة. ففي هذا الحديث أن النبيَّ ﷺ صلَّى الركعتين بعد المغرب في المسجد، انتهى.

ثم هذا لا يضرّ في كون الأفضل فعلها في البيت لحديث صحيح البخاري وغيره: أيها الناس صلُّوا في بيوتكم، فإنَّ أفضل الصلاة صلاة المرءِ في بيته، إلا المكتوبة. كما قدَّمناه مع زيادة على هذا تفيد تأكيد ثبوت الأفضلية لفعلها في البيت.

فقد أخرج أيضاً أبو داود، والنسائي، والترمذي عن كعب بن عُجرة قال: صلَّى النبيّ ﷺ في مسجد بني عبد الأشهل المغرب، فقام ناسٌ يتنفلون فقال النبيُّ ﷺ: «عليكم بهذه الصَّلاة في هذه البيوت»، قال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. فلعلَّ ذلك منه لبيان الجواز أو لغيره من المصالح التي يترجح مراعاتها على الصلاة في البيت.

هذا وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان يصلِّي المغرب في المسجد، فأراد أن يصلِّي ركعتين بعدَه إن خاف لو رجع إلى بيته يشغله شيءٌ آخر يأتي بها في المسجد، وإنْ كان لا يخاف صلّاها في المنزل، وكذا في سائر السُّنن حتى الجمعة، فإنّه لو صلَّى الأربع قبل الجمعة في البيت، وصلَّى الجمعة في الجامع يكون سنّة.

ثم بثبوت صلاته ركعتي الفجر في بيته وسنّة الجمعة كذلك يشكل ما حكاه القاضي عياض عن مالك، والثوري: أن الأفضل في تطوع النهار آثر الفرائض المسجد، وفي تطوع الليل آثرها البيت.

وَمِنَ السُّنَنِ التَّرَاوِيحُ. ....

ثم الحكمة في كون الأفضل في النوافل البيوت إلَّا التراويح ـ كما سيأتي ـ أن لا تخلو البيوت من الصَّلاة كما نبَّهت عليه السُّنّة الشريفة، وقد يعلل في الرواتب بخشية اختلاطها بالفرائض، وفيه نظر.

[م] وَمِنَ السُّنَنِ التَّرَاوِيحُ.

[ش] أي: ومن الصَّلوات المسنونة للرجال والنساء ما يختصّ بليالي شهر رمضان، وهو قيامه المسمّى بالتراويح، وهو جمع ترويحة، وهي في الأصل مصدر بمعنى الاستراحة سُمِّيت به الأربع الرّكعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها، وذلك لأنهم كانوا يُطيلون القيام في هذه الصّلاة فأسفر عملهم على أنهم يصلّون تسليمتين ثم يجلس الإمام والمأموم للاستراحة وليقضي مَنْ سبقه الإمام بما سبقه، ثم كذلك حتى يأتوا على جميعها، فسُمِّيت تراويح لما يتخللها من الراحة. وأمّا أنه هل الأفضل فِعْلها في المسجد جماعة أو في البيت منفرداً؟ ففيه خلاف يذكر قريباً.

ثم هذه السُّنّة الحسنة سنَّها لنا رسول الله ﷺ وندبنا إليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية أن تُكتب على أُمته، كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما. ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ووافقه عامَّة الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كما ورد ذلك في السنن، ثم ما زالَ الناس من ذلك الصدر إلى يومنا هذا على إقامتها من غير نكير. كيف لا؟ وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: «عَلَيْكُمْ بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضُّوا عليها بالنَّواجذ» كما رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وقال الحافظ أبو نعيم: هو حديث جيّد من حديث صحيح الشاميين. وروى أبو نعيم أيضاً من حديث عروب الكندي أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «إنه سيحدث بعدي شيئاً فأحبّها إلى الله أن تلزموا ما أحدث عمر».

فلا جرم أنْ قال أبو حنيفة في رواية الحسن عنه: إنّ القيام في شهر رمضان سنّة لا ينبغي تركها. وفي الاختيار: وروى أسد عن أبي يوسف، قال: سألت أبا حنيفة عن التراويح وما فعله عمر؟ فقال: التراويح سنّة مؤكّدة، ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه، ولم يكن فيه مبتدَعاً، ولم يأمر به إلا عن أصلٍ لديه وعهدٍ من رسولِ الله ﷺ.

وحكى غير واحد الإجماع على سنِّيتها، وإنما وقع الخلاف في كمية ركعاتها، فمذهب جمهور أهل العلم ـ منهم أصحابنا، والشافعي وأحمد ـ أنها عشرون ركعة. وعن مالك: ستّ وثلاثون استدلالاً بصنيع أهل المدينة، فإنهم كانوا يصلُّونها هذا العدد.

والحجّة للجمهور ما في الموطّإ عن يزيد بن رومان، قال: كان النّاس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة.

....

وروى البيهقي بسندٍ صحيح عن السّائب بن يزيد، قال: كنّا نقوم في زمن عمر بن الخطاب بعشرين ركعة، وعليه العمل الآن في مشارق الأرض ومغاربها.

لكن أفاد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما حاصله: إنّ الدليل يقتضي أن يكون السنّة من العشرين ما فعلهﷺ منها ثم تركه خشية الكتابة علينا، والباقي مستحباً. وقد ثبت أن ذلك كان إحدى عشرة ركعة بالوتر كما قدَّمناه من الصحيحين من حديث عائشة في شرح قوله. ثم الأفضل في صلاة الليل والنهار أربع ركعات، فإذن يكون على أصول مشايخنا المسنون منها ثمانية، والمستحب اثني عشر؛ لأن الوتر عندهم ثلاثة كما يفيده هذا الحديث وغيره، فراجعه فإنَّ السنّة إنما هي بمواظبته نفسهﷺ أو إلَّا لعذر.

وهنا، وإن وُجدَ العذر، لكن إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه. والظاهر أنه إنما كان إحدى عشرة بالوتر كما ذكرناه،وما عنهﷺ أنه كان يصلّي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر إسناده ضعيف، مع مخالفته للصحيح.

نعم، حيث قال صاحب المذهب ما قال كما قدَّمناه، وحكى الإجماع على استنان الجميع كما ذكرناه، فلا يعرج على خلافه ولا عدل عن مقتضاه، وإنما كان عمل أهل المدينة على ما تقدَّم لأنّ أهل مكة كانوا يطوفون بين كل ترويحتين أسبوعاً، ويصلون ركعتي الطواف ولا يطوفون بعد الترويحة الخامسة، فأراد أهل المدينة مساواتهم، فجعلوا مكان كل طواف أربع ركعات فزادوا ست عشرة ركعة؛ كذا ذكره مشايخنا، والنووي، وابن قدامة قال: وما كان عليه أصحاب رسول اللهﷺ أحقّ وأوْلى أن يُتَّبَع.

خاتمة:

فإن قلت: ما الحكمة في كونها على هذا المقدار من العدد، مع العلم مما دلَّ عليه ظاهر السنّة الصحيحة من مواظبتهﷺ في رمضان وغيره على ما دونه؟

قلت: يمكن أن يقال: إنما كانت على هذا المقدار من العدد لأنّ السُّنن شُرعت مكمِّلات للواجبات كما نصَّ عليها مشايخنا رحمهم الله، ولما كانت فرائض اليوم والليلة مع الوتر عشرين ركعة شرعت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمِّل والمكمَّل في ذلك.

وقد كان العبد الضعيف غفر الله تعالى له اجتمع ببعض أعيان أهل المذهب بالديار المصرية في سنة ثمان وأربعين وثمانمائة، فذكر في غضون كلام له أنه أورد هذا السؤال في مجلس خاص

وَإِقَامَتُهَا بِالجَمَاعَةِ سُنَّةٌ عَلَى سَبِيلِ الكِفَايَةِ أَيْضاً حَتَّى لَوْ تَرَكَ أَهْل مَحَلَّةٍ كُلُّهُم الجَمَاعَةَ فَقَدْ تَرَكُوا السُّنَّةَ، وَقَدْ أَسَاؤُوا فِي ذَلِكَ، وَإِنْ تَخَلَّفَ فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ النَّاسِ وَصَلَّى فِي بَيْتِهِ فَقَدْ تَرَكَ الفَضِيلَةَ. ....

بالفضلاء فلم يجزه أحدٌ منهم ببنت شفه، ثم إنه أمهلهم أياماً فمضت ولم يرجع له أحد بشيء، فلاحَ للعبد هذا الجواب، فأبديته له على الفور فاستحسنه واستعظم المسارعة به. وذكر أيضاً أنه خطر له ولم يقف عليه ثم أتى بعد حين وقفت عليه بنحوه في بعض الكتب من غير ما مهدته من التعليل المذكور صدر الجواب، والله سبحانه أعلم بالصَّواب.

[م] وَإِقَامَتُهَا بِالجَمَاعَةِ سُنَّةٌ عَلَى سَبِيلِ الكِفَايَةِ أَيْضاً حَتَّى لَوْ تَرَكَ أَهْل مَحَلَّةٍ كُلُّهُم الجَمَاعَةَ فَقَدْ تَرَكُوا السُّنَّةَ، وَقَدْ أَسَاؤُوا فِي ذَلِكَ، وَإِنْ تَخَلَّفَ فَرْدٌ مِنْ أَفْرَادِ النَّاسِ وَصَلَّى فِي بَيْتِهِ فَقَدْ تَرَكَ الفَضِيلَةَ.

[ش] أي: وإن أُقيمت التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها بعضٌ من آحاد الناس فقد ترك المتخلف الفضيلة، ولم يكن مُسيئاً كما في غيرها من السُّنن المشروعة على سبيل الكفاية إذا قام بها البعض وتركها البعض لحصول ما هو المقصود من شرعيَّتها.

ثم هذا قول أكثر المشايخ على ما في الذّخيرة، والجمهور على ما في الكافي. ونصَّ رضيّ الدين في المحيط على أنه الصّحيح، ومشى عليه قاضي خان، وصاحب الهداية، وصاحب الكافي، واحتجُّوا لذلك بأن أفراداً من الصحابة يُروى عنهم التخلّف، وقد أخرجه الطحاوي عن ابن عمر بلفظ: إنه كان لا يصلِّي خلف الإمام في شهر رمضان.

وأخرج عن مجاهد قال: قال رجل لابن عمر: أُصلِّي خلف الإمام في رمضان؟ قال: أتقرأُ القرآن؟ قال: نعم، قال: صلِّ في بيتك.

وعن عروة أنه كان يصلّي مع الناس في رمضان ثم ينصرف إلى منزله، فلا يقوم مع الناس.

وعن عبيد الله بن عمر، قال: رأيت القاسم وسالماً ونافعاً ينصرفون من المسجد في رمضان ولا يقومون مع الناس.

وعن إبراهيم قال: لو لم يكن معي إلّا سورتان لرددتهما أحبُّ إليَّ من أن أقوم خلف الإمام في رمضان.

وعنه أيضاً قال: لو لم يكن معي إلا سورة واحدة لكنت أرددها أحبُّ إليَّ من أن أقوم خلف الإمام في رمضان.

لكن غيرُ خافٍ أنّ ظاهر كلام المشايخ أنهم قائلون بأنّ الأفضل صلاتها بجماعةٍ في المسجد

....

مطلقاً، وكما قولهم: فقد ترك الفضيلة مصرَّحٌ به، وإنما الكلام في الإساءة على تقدير الترك، فحيث يترك الكل ذلك فهم مسيؤون، وحيث يترك البعض دون البعض فلا إساءة، وهذا التخلف المرويّ عن هؤلاء السَّلف يدل على هذا الشقّ الثاني؛ غير أنه تطرق استدلالهم بهذا التخلف عليه أن الظاهر أن هؤلاءِ السَّلف إنما اختاروا التخلف بناءً على أنه الأفضل كما صرَّح به بعضهم، فكما أنه استدلَّ به على أنه لا إساءة للبعض بالترك يصلح أن يُستدلَّ به على أنه أفضل أيضاً.

ومن ثمَّة استأنس الطحاوي على ما ذهب إليه من الصّواب أن صلاة الرجل وحده في شهر رمضان أفضل من صلاته مع الإمام مستدلاً بحديث: «أفضل صلاة المَرْءِ في بيته إلا المكتوبة»، وسنذكر قريباً جوابه.

وأمَّا الشقّ الأول، فيدُلُّ عليه إقامةُ عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنها بمحضرٍ من عامَّة الصحابة واستمرارهم على ذلك في حياته وبعد وفاته، فكان إقامتها على هذا الوجه سنّة مطلوب إحياؤها في كل محلة في مسجدها من أهلها، فيلحق الإساءة بهم بإعراض جميعهم عن إحيائها بالعمل لما فيه من إماتتها لا ما إذا ترك البعض دون البعض؛ لأنه ليس فيه إماتتها.

والجواب عمّا ذكره الطحاوي أنّ قيام رمضان مُستثنى من ذلك لفعلهﷺ إيّاه في المسجد ليالي، وبيان العذر في تركه وهو خشية افتراضه علينا، وقد وقع الأمر من ذلك بِوَفاتهﷺ. ثم فِعْل الخلفاء الراشدين؛ إذ لا يختارﷺ المفضول ولا يجمعون عليه. وأما تخلُّف مَنْ تخلَّفَ مِنَ الصحابة أو غيرهم فما ساغ منه أن يُحمل على عذر للمتخلِّف في ذلك فَبِهَا ونَعِمَت، وما لا يتم حمله على ذلك فغايته أن ذلك أفضل في اجتهاده، وهو معارَض بما هو أوْلى منه من اتفاق الجمّ الغفير على خلافه، فيكون مقدَّماً عليه لكون ذلك مرجوحاً لديه.

ثم يتحصَّل من الذخيرة وغيرها أقوال أُخر:

أحدها: قول بعض المشايخ: مَنْ صلَّى التراويح منفرداً كان تاركاً للسُّنّة، وهو مسيء. وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لما رُوي عن النبيِّﷺ أنه قدر ما صلَّى التراويح صلى بجماعة، وهكذا نُقل عن الصّحابة رضوان الله عليهم.

ثانيها: ما في نوادر هشام قال: سألت محمَّداً عن القيام في شهر رمضان: في المسجد أحبُّ إليكَ أم في البيت؟ قال: إن كان ممَّن يُقتدى به فصلاته في المسجد أحبُّ إليَّ. قال أبو سليمان: كان محمَّد بن الحسن يصلي مع الناس التَّراويح ويوتر ثم يرجع، وهكذا كان يفعل أبو مطيع، وخلف،وشداد وإبراهيم بن يوسف. وعليه مشى الطحاوي في مختصره، حيث قال: يُستحبُّ أن يصلي التراويح في بيته إلَّا أن يكون فقيهاً عظيماً يُقتدى به، فيكون في حضوره ترغيباً لغيره، وفي

وَإِنْ صَلُّوا فِي البَيْتِ بِالجَمَاعَةِ لَمْ يَنَالُوا فَضِيلَةَ الجَمَاعَةَ فِي المَسْجِدِ، وَهَكَذَا فِي المَكْتُوبَاتِ.

الامتناع عن الحضور تقليل الجماعة، فحينئذٍ لا يستحبُّ له أن يصلِّي في بيته، وينبغي أن يحضر المسجد.

ثالثها: ما في اختلاف العلماء للطّحاوي عن المعلى، عن أبي يوسف أنه قال: مَنْ قدر على أن يصلِّي في بيته كما يصلّي مع الإمام في شهر رمضان، فأحبُّ إليَّ أن يصلي في بيته. وذُكر عن مالك نحوه.

قلت: وإنما قال نحوه، لأن لفظه في المدونة: وقيام الرجل في رمضان في بيته أحبُّ إليَّ لمن قوي عليه، انتهى. قال ابن شاش وغيره من أهل مذهبه: ما لم يؤدِّ ذلك إلى تعطيل المساجد.

رابعها: وهو محكيّ في كتب الشافعية إن حفظ وإن أَمِنَ الكل ولم يتعطل تعيينه جماعة المسجد والانفراد أفضل، وإلّا فالجماعة، انتهى. ووراء هذا من التفصيل ما للتأمُّل فيه مجال من حيث التفصيل، فليُمْعِن النظر في ذلك مراراً والوقوف عليه، وحَسْبُنَا الله ونِعْم الوكيل.

[م] **وَإِنْ صَلُّوا فِي البَيْتِ بِالجَمَاعَةِ لَمْ يَنَالُوا فَضِيلَةَ الجَمَاعَةَ فِي المَسْجِدِ.**

[ش] على ما هو الصحيح، فإن للجماعة في البيت فضيلة، وللجماعة في المسجد فضيلة أخرى، فإذا صلَّى في البيت بجماعة فقد حاز فضيلة أدائها بجماعةٍ لا ثواب أدائها بجماعة وترك الفضيلة الأخرى، وهي الفضيلة الزائدة.

وعن أحمد: إقامتها بجماعةٍ في البيت أفضل.

[م] **وَهَكَذَا فِي المَكْتُوبَاتِ.**

[ش] يعني: إذا صلوها في البيت بجماعةٍ نالوا ثواب أدائها بجماعةٍ لا ثواب أدائها بجماعةٍ في المسجد، بل ذكروا عن الحلواني أنه سُئِل عمّن يجمع بأهله أحياناً هل ينال ثواب الجماعة؟ فقال: لا، ويكون بدعة ومكروهاً بلا عذر.

واعلم أنّ في مسند أحمد، وصحيح ابن خزيمة، وابن حبان عن أُم حُميد امرأةِ أبي حُميد السّاعدي أنها جاءت إلى النبيِّ ﷺ، فقالت: يا رسول الله! إني أُحبُّ الصَّلاة معك، قال: «قد علمتُ أنك تحبين الصّلاة معي، وصلاتك في بيتك خيرٌ من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خيرٌ من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خيرٌ من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خيرٌ من صلاتك في مسجد»، قال: فأَمَرت فبُنِيَ لها مسجد في أقصى شيءٍ في بيتها وأصلحه، وكانت تصلِّي فيه حتى لقيت الله عَزَّوَجَلَّ.

....

وروى أحمد والطبراني في الكبير، وابن خزيمة في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح الإسناد؛ عن أُمِّ سلمة عن رسولِ الله ﷺ قال: «خيرُ مساجد النساء قعر بيوتهنَّ» إلى غير ذلك، ومما يفيد تفصيل صلاتها في البيت مطلقاً على صلاتها في المسجد مطلقاً.

وأخرج أبو داود عن الوليد بن جميع، عن عبد الرحمٰن بن خلاد؛ أنّ رسولَ الله ﷺ كان يزور أُم ورقة بنت عبد الله بن الحارث في بيتها، وجعلَ لها مؤذن يؤذّن لها، وأمرها أن تؤمَّ أهل دارها. وأخرجه الحاكم، فزاد: في الفرائض. والبيهقي فقال: أمَرَها أن تؤمَّ نساء أهل دارها، فبين المراد من ذلك الإطلاق. والوليد وعبد الرحمٰن المذكوران ذكرهما ابن حبان في الثقات، وأخرج مسلم للوليد، فلا يضرّ قول المنذري: لا يُعرف حالهما، ولا قول ابن حبان: الوليد لا يُحتجُّ به.

وأخرج محمَّد بن الحسن في كتاب الآثار عن إبراهيم النخعي أنّ عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كانت تؤمُّ النساء في شهر رمضان، فتقوم وسطاً.

وأخرج عبد الرزاق أنّ عائشة أَمَّتهنّ وقامت بينهنَّ في صلاةٍ مكتوبة. ورواه الدارقطني ثم البيهقي بلفظ: فقامت بينهنّ وسطاً. قال النووي في الخلاصة: سنده صحيح.

وأخرج ابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، والشافعي عن عمار الذهني عن امرأةٍ مِن قومه يقال لها حُجين بنت حصين، عن أُم سلمة أنها أَمَّتهنّ فقامت وسطاً. ولفظ عبد الرزاق قال: أَمَّتنا أُمّ سلمة في صلاة العصر فقامت بيننا. ومن طريق عبد الرزاق رواه الدارقطني، قال النووي: إسناده صحيح، انتهى.

فيتحصل من جملة هذا أنَّ صلاة النساء بجماعةٍ في البيت سواء كان إمامهنّ رجلاً أو امرأة أفضل من صلاتهنّ بجماعةٍ في المسجد، سواء كان إمامهنَّ رجلاً أو امرأة.

وحينئذٍ فإن كان المراد بالمصلِّين المذكورين آنفاً الذكور خاصة كما هو ظاهر قوله: فإنْ صلوا فلا إشكال، فإن كان المراد بهم ما هو أعمّ منهم ليشمل الإناث أيضاً، فإنه قد يعبر به عن الفريقين تغليباً، فينبغي أن يكنَّ مستثنيات من الحكم المذكور المتقدم.

نعم، هذه الأخبار المتظافرة على إفادة شرعيّة جماعة النساء وإمامة المرأة لهن قولاً وفعلاً ويشكل بها ما هو المسطور في كتب المذهب من كراهة جماعة النساء مطلقاً، فإنّ الأصل عدم الكراهة، وخصوصاً الكراهة التحريمية وما في كتب المذهب من الوجه في إثبات كراهتها فيه ما فيه كما هو غيرُ خافٍ على المحقِّق الفقيه، فالظاهر عدم الكراهة وإنما الشأن في الاستحباب كما ذهب إليه الشافعي وأحمد، والله سبحانه أعلم بالصَّواب.

وَالِاحْتِيَاطُ أَنْ يَنْوِيَ التَّرَاوِيحَ أَوْ سُنَّةَ الوَقْتِ أَوْ قِيَامَ اللَّيْلِ لِأَنَّ المَشَايِخَ اخْتَلَفُوا فِي أَدَاءِ السُّنَّةِ بِنِيَّةِ النَّفْلِ، قَالَ بَعْضُ المُتَقَدِّمِينَ: لَا يَجُوزُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَقَالَ بَعْضُ المُتَأَخِّرِينَ: يَجُوزُ كَمَنْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بِنِيَّةِ الصَّلَاةِ فِي اللَّيْلِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ قَدْ كَانَ طَلَعَ الفَجْرُ، قَالَ بَعْضُهُمْ: يَنُوبُ عَنْ سُنَّةِ الفَجْرِ، وَهُوَ قَوْلُهُمَا، وَإِنْ شَكَّ فِي طُلُوعِ الفَجْرِ لَا يَجُوزُ بِالِاتِّفَاقِ.

وَإِنْ نَوَى فِي التَّرَاوِيحِ صَلَاةً مُطْلَقَةً، قَالُوا: الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ. ....

[م] وَالِاحْتِيَاطُ أَنْ يَنْوِيَ التَّرَاوِيحَ أَوْ سُنَّةَ الوَقْتِ أَوْ قِيَامَ اللَّيْلِ لِأَنَّ المَشَايِخَ اخْتَلَفُوا فِي أَدَاءِ السُّنَّةِ بِنِيَّةِ النَّفْلِ، قَالَ بَعْضُ المُتَقَدِّمِينَ: لَا يَجُوزُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَقَالَ بَعْضُ المُتَأَخِّرِينَ: يَجُوزُ كَمَنْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بِنِيَّةِ الصَّلَاةِ فِي اللَّيْلِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ قَدْ كَانَ طَلَعَ الفَجْرُ، قَالَ بَعْضُهُمْ: يَنُوبُ عَنْ سُنَّةِ الفَجْرِ، وَهُوَ قَوْلُهُمَا، وَإِنْ شَكَّ فِي طُلُوعِ الفَجْرِ لَا يَجُوزُ بِالِاتِّفَاقِ.

[ش] وقد تقدَّم جميع هذا قبل بحث النيّة، وفي صدر بحثها، وذكرنا ثمَّة ما تيسَّر لنا الوقوف عليه وناسب المحل التعرض له، فراجعه يستغنى عن إعادته هنا، وقد كانت حوالة المصنف عليه معينة له عن هذا التكرار أيضاً.

نعم، زاد هنا أن عند أبي حنيفة: لا يجوز أداء السنّة مطلقاً بنيّة النفل، ويظهر أنه أخذه من رواية الحسن عن أبي حنيفة أن سنّةَ الفجر لا تتأدّى بنية التطوّع كما قدَّمناه سالفاً، فإنْ كان في نفس الأمر كذلك فعليه أن يقال: لا يلزم من قوله بهذا في سنّة الفجر أن يكون قائلاً به في غيرها من السنن لما عُرِف من أنّ لها مِنَ الخصوصية ما ليس لغيرها، حتى روى الحسن عن أبي حنيفة أنها لا تجوز قاعداً مع القدرة على القيام كما قدَّمناه قريباً، إلى غير ذلك، فمن الجائز أن يكون هذا أيضاً من خصوصياتها.

وأمّا على الرواية القائلة بوجوبها، فأظهر، وزاد أيضاً: أن جواز السُّنّة مطلقاً بنيّة النفل قولهما، وهذا أيضاً لم أقف على صريح فيه، وكأنه أيضاً أخذه من تخصيص عدم الجواز في سنّة الفجر بقول أبي حنيفة، إنها فإن كان كذلك فعليه أيضاً أن يقال: ليس هذا أيضاً بلازم لجواز أن يكون تخصيصه بالذكر لاتفاق حفظ ذلك عنه وعدم حفظ شيء في ذلك أصلاً عنهما.

وقد عُرف أنَّ من المسائل ما حفظ في جوابها قوله خاصة، ولم يحفظ فيه عنهما شيء، كما بالعكس أيضاً.

[م] وَإِنْ نَوَى فِي التَّرَاوِيحِ صَلَاةً مُطْلَقَةً، قَالُوا: الأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ.

[ش] أي: قال جماعة من المتأخرين أنه لا يجوز لاشتراطهم نيّة السنّة، وإلا فالأكثر على أنه يجوز كما تقدَّم.

وَوَقْتُهُ بَعْدَ العَشَاءِ لَا يَجُوزُ قَبْلَهَا، وَهُوَ المُخْتَارُ. وَلَوْ صَلَّى العِشَاءَ بِإِمَامٍ وَصَلَّى التَّرَاوِيحَ بِإِمَامٍ آخَرَ. ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ إِمَامَ العِشَاءِ عَلَى غَيْرِ وَضُوءٍ يُعِيدُ العِشَاءَ وَالتَّرَاوِيحَ.

ثم بقي هنا تمميم لا بدَّ من إحاطة العلم به، وهو أنه هل يحتاج كل شفع من التراويح إلى نيّة؟ فقال بعضهم: يحتاج؛ لأن كل شفع منها صلاة على حِدَة، قال المرغيناني: وهو الصحيح. وقال بعضهم: لا يحتاج؛ لأن الكل بمنزلة صلاة واحدة. قال قاضي خان وغيره، وهو الأصح.

والذي ظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: إنه لعلَّ مراد القائلين بأنه لا يحتاج كل شفع إلى نيّة أنه إذا نوى التراويح عند شروعه في أول شفعٍ منها لا يحتاج إلى نيّة مستقلة لكل شفع لاستحباب النيّة المتقدمة عليه لشمولها له كشمول صلاة الظهر مثلاً لعدد ركعاتها، فكما أن نيّة صلاة الظهر نيّة لعدد ركعاتها حتى لا يحتاج كل ركعة منها إلى تجديد نية أخرى لها، فكذلك نيّة التراويح نية لعدد ركعاتها، فلا يحتاج كل شفع منها إلى تجديد نية أخرى له.

غايته: أن المستحبّ في التَّراويح أن يكون كل شفعٍ منها بتسليمة. ومن ثمّة جاز أداء جميعها بتسليمةٍ واحدة بعد أن يتشهد بعد كل شفعٍ كما سيأتي، وأنَّه يخلل بين النيّة والشفع الثاني شفعٌ آخر، وبينها وبين الشفع الثالث شفعان، وبينها وبين الشفع الرابع ثلاثة أشفاع، وبينها وبين الخامس أربعة أشفاع، ولا ضَيْر في ذلك لعدم المُنافاة.

وإذا كان فرض مَنْ خرج مِن منزله ويريد فعله في جماعة ولم تحضره النيّة لما انتهى إلى الإمام جائزاً بتلك النيّة إذا لم يشتغل بينها وبين الشروع في الفرض مما ينافي الصلاة؛ من بيعٍ وشراء ونحوهما كما تقدَّم في آخر بحث النية، فجواز الأشفاع الأربعة التي بعد الشفع الأول هنا بتلك النيّة المقدَّمة عليها أوْلى.

ولعلَّ ما في مُنية المفتي: ولو لم يُجدد لكلِّ شفعٍ نيّة جازت إشارة إلى هذا، وحينئذ، فإن كان هذا محل الخلاف، فقول القائلين بأنه لا حتاج نيّة أخرى أصح لوجود النيّة له على وجهٍ يخرج به عن العهدة. وأما إن جعل محل الخلاف ما يؤدي الشفع الأول لا غير عند الشروع فيه، فلا شكَّ في أن كل شفع بعده يحتاج إلى نيَّة له، ومن البعيد جداً أن يخالف أحد في ذلك، والله سبحانه أعلم.

[م] وَوَقْتُهُ بَعْدَ العَشَاءِ لَا يَجُوزُ قَبْلَهَا، وَهُوَ المُخْتَارُ. وَلَوْ صَلَّى العِشَاءَ بِإِمَامٍ وَصَلَّى التَّرَاوِيحَ بِإِمَامٍ آخَرَ. ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ إِمَامَ العِشَاءِ عَلَى غَيْرِ وَضُوءٍ يُعِيدُ العِشَاءَ وَالتَّرَاوِيحَ.

[ش] ومعلومٌ أنه قد كان الأحسن أن يقول: ووقتها ما بعد أداء صلاة العشاء هو المختار، فلا تجوز قبلها حتى لو صلّى بهم إمام العشاء وإمام التراويح. ثم علموا أن إمام العشاء كان على غير طهارة كان عليهم إعادة العشاء والتراويح أيضاً.

وَإِنْ فَاتَتْهُ تَرْوِيحَةٌ أَوْ تَرْوِيحَتَانِ، ذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: اخْتَلَفَ مَشَايِخُ زَمَانِنَا، قَالَ بَعْضُهُمْ: يُوتِرُ مَعَ الإِمَامِ ثُمَّ يَقْضِي، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُصَلِّي التَّرَاوِيحَ المَتْرُوكَةَ ثُمَّ يُوتِرُ.

ثم هذه الجملة بمعناها في الذّخيرة معزوٌّ إلى آخر أبواب زيادات الزيادات، وعزى هذا الفرع رضيّ الدين في محيطه إلى واقعات الناطفي أيضاً.

ثم هذا الكلام ـ كما ترى ـ غير مبين لآخر وقتها، والمذكور في الخانية، والخلاصة وغيرهما من عامّة مشايخ بخارى: أنَّ وقتها ما بين العشاء والوتر حتى لو صلّاها قبل العشاء أو بعد الوتر لم تكن تراويح لعدم أدائها في وقتها؛ لأن التراويح عُرفت بفعل الصحابة، فكان وقتها ما صلُّوها فيه، وهم إنما صلُّوها بعد العشاء قبل الوتر؛ فلا جرم أنّ في الخلاصة: هو الصحيح. وفي الينابيع: هو الأصح. وجعل هذا رضيّ الدين في المحيط قول بعض المشايخ، ونصَّ هو وصاحب الهداية على أن الأصح أنَّ وقتَها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر حتى لو صلاها بعد الوتر جاز؛ لأنها نوافل سنَّت بعد العشاء، فكانت تبعاً للعشاء.

ونقل قاضي خان هذا عن القاضي الإمام أبي عليٍّ النسفي بلفظ: والصحيح، ومشى عليه في الاختيار والنصاب أيضاً، وعزاه صاحب الكافي إلى الجمهور، والزاهدي إلى عامَّة مشايخ بخارى، فيعارض النقل عنهم.

ولعلَّ نقل قاضي خان أثبت، وتعارض تصحيح المشايخ في نقل هذا من القولين، ويظهر أن هذا الثاني أشبه، وهنا قول آخر ثالث نقله قاضي خان وصاحب الخلاصة عن الشيخ إسماعيل الزاهد في جماعة من أئمّةٍ بخارى: وهو أنّ وقتها اللَّيْل كله قبل العشاء، وبعدها قبل الوتر وبعده؛ لأنها سُمِّيت قيام الليل وكان وقتها الليل كلّه ولا يخفى ما فيه، وأن الفرع السَّالف يصلح أن يتفرع على كلٍّ من القولين الأوَّلين دون هذا الثالث، والله أعلم.

[م] **وَإِنْ فَاتَتْهُ تَرْوِيحَةٌ أَوْ تَرْوِيحَتَانِ، ذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: اخْتَلَفَ مَشَايِخُ زَمَانِنَا، قَالَ بَعْضُهُمْ: يُوتِرُ مَعَ الإِمَامِ ثُمَّ يَقْضِي، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يُصَلِّي التَّرَاوِيحَ المَتْرُوكَةَ ثُمَّ يُوتِرُ.**

[ش] وإلى قوله: (اختلف مشايخ زماننا) ينتهي المذكور في الذّخيرة، والباقي تفسير من المصنف لاختلافهم؛ لأنه وقف عليه في غيرها.

نعم، فيها: وذكر في واقعات الناطفي عن أبي عبد الله الزَّعفراني أنه يوتر مع الإمام ثم يقضي ما فاته من التَّرويحات. وجعل في الخلاصة هذا الاختلاف ثمرة الاختلاف في أن وقتها الليلَ كله أو ما بين العشاء والوتر ذاكراً أنّ بالقول الأوّل كان يفتي الشيخ الإمام الأستاذ، ومعلّلاً الثاني بأنه لا يمكنه الإتيان بها بعد الوتر.

وَأَمَّا الِاسْتِرَاحَةُ يَجْلِسُ بَيْنَ كُلِّ تَرْوِيحَتَيْنِ مِقْدَارَ تَرْوِيحَةٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنِ اسْتَرَاحَ عَلَى خَمْسِ تَسْلِيمَاتٍ. قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا بَأْسَ بِهِ. وَقَالَ أَكْثَرُ المَشَايِخِ: لَا يُسْتَحَبُّ. ....

وغيرُ خافٍ أنّ القول الأوّل كما يصلح أن يكون تفريعاً على أنّ وقتها اللَّيل كله يصلح أيضاً تفريعاً على أن وقتها ما بين العشاء وطلوع الفجر، إلا أنّ صاحب الخلاصة لما لم يذكر سوى القولين اللذين ذكرهما خصَّ القول بأنه يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح، بقول مَنْ قال: وقتَها الليل كلّه.

[م] **وَأَمَّا الِاسْتِرَاحَةُ يَجْلِسُ بَيْنَ كُلِّ تَرْوِيحَتَيْنِ مِقْدَارَ تَرْوِيحَةٍ وَاحِدَةٍ.**

[ش] وكذا ما بين الترويحة الخامسة والوتر، قالوا: هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة. ونصُّوا على أن هذا الجلوس مستحبّ، وأشار إلى تعليله في الهداية بقوله: كعادةِ أهل الحرمَيْن.

قال شيخنا الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أخرجه محمَّد بن نصر المروزي في صلاة الليل، ووجهه المشايخ بأنّ التراويح مأخوذ من الراحة، فيفعل ما قلنا تحقيقاً للاسم، وهم مُخيَّرون في هذه الاستراحة؛ إن شاؤوا سبَّحوا وإن شاءوا هللوا، وإن شاءوا صلّوا فرادى يستوي في ذلك الإمام وغيره، وإن شاءوا سكتوا؛ أيُّ ذلك فعلوا فهو حسن، لأن المنتظر للصلاة هُوَ في الصلاة كما ثبت في السُّنّة.

[م] **وَإِنِ اسْتَرَاحَ عَلَى خَمْسِ تَسْلِيمَاتٍ.**

[ش] ولم يسترح بين كل ترويحتين، وكان الأَوْلى التصريح بهذا كما صرَّح به قاضي خان.

[م] **قَالَ بَعْضُهُمْ: لَا بَأْسَ بِهِ.**

[ش] وتعقَّبه شمس الأئمة السَّرخسي بأنه ليس بشيءٍ، وصاحب الهداية بأنه ليس بصحيح.

[م] **وَقَالَ أَكْثَرُ المَشَايِخِ: لَا يُسْتَحَبُّ.**

[ش] وفي الينابيع: وهو الصحيح، وسنذكر بعد أسطرٍ ما ذكروا في وجهه.

ثم هذا كله يفيد أن المرادَ بقولهم: لا يستحبُّ: يُكره، وإلا فعدم استحباب الشيء بجامع كونه لا بأس به، ثم لو قيل: ما النكتة حينئذٍ في عدولهم عن التصحيح بأنه يُكره إلى أنه لا يستحب؟ لاحتاج إلى الجواب، وأكثر ما يظهر في ذلك التحاشي عن لفظ الكراهة مع أنها تنزيهية هنا قطعاً، ولا يعزى عن [ ][1]؛ فلا جرم أنَّ في الكافي: والاستراحة على خمس تسليماتٍ تُكره عند الجمهور؛ لأنه خلاف عمل أهل الحرمين، انتهى.

---

(1) غير مقروءة في المخطوط.

وَالأَفْضَلُ تَعْدِيلُ القِرَاءَةِ.

وَإِنْ صَلَّى قَاعِداً بِعُذْرٍ جَازَ مِنْ غَيْرِ كَرَاهَةٍ.

ويُعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدارَ ترويحة على رأس سائر الأشفاع كما هو شأن أكثر أئمّة زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق أوْلى، والله الموفِّق.

[م] وَالأَفْضَلُ تَعْدِيلُ القِرَاءَةِ.

[ش]أي: بين الأشفاع، هكذا روى الحسن عن أبي حنيفة، وبنحوه وردَ الأثر عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وإن خالف هذا فلا بأس به؛ لأن السنّة هي الختم، وأنها لا تفوت بترك العمل.

قلت: إلا أنّ كون الأثر ورد بمساواة الأشفاع بعضها لبعض في عدد الآيات كما سيأتي يفيد أنّ ترك التعديل[1] بينها في ذلك خلاف الأوْلى. وأمّا في التسليمة الواحدة، فلا يستحبّ تطويل القراءة في الركعة الثانية عليها في الأولى بلا خلاف، كما لا يستحبُّ في سائر الصلوات، فإنْ طوَّلها في الأولى عليها في الثانية. فقيل: لا بأس به من غير ذكر خلاف.

وقيل: يجب أن تكون المسألة على الاختلاف على قول أبي حنيفة وأبي يوسف المختار التسوية، وعلى قول محمَّد المختار تطويل الأولى على الثانية حسب اختلافهم في القراءة في الظهر والعصر.

قلت: ولو قيل: ينبغي أن يكون هذا التطويل هنا بالنسبة إلى عدد الآيات خلاف الأولى على قول الكل؛ لأن الأثر ورد بمساواتهما في عدد الآيات كما سيأتي قريباً لم يكن بعيداً.

[م] وَإِنْ صَلَّى قَاعِداً بِعُذْرٍ جَازَ مِنْ غَيْرِ كَرَاهَةٍ.

[ش]ووجهه ظاهر. وأمَّا بغير عذر، فاتفقوا على أنه لا يستحبّ له ذلك؛ لأنه خلاف المتوارث عن السَّلف. واختلفوا في الجواز، فقيل: لا يجوز قياساً على سنّة الفجر، فإنَّ كلاً منهما سُنّة مؤكدة، وسنّة الفجر لا تجوز قاعداً من غير عذر بإجماعهم، كما هو رواية الحسن عن أبي حنيفة كما صرَّح به في الخلاصة، فكذا التراويح.

وقيل: يجوز، والقياس على سنّة الفجر غير تامّ، فإنّ التراويح دونها في التأكيد، فلا تجوز التسوية بينهما في ذلك.

قال قاضي خان: وهو الصحيح، إلا أن ثوابه على النصف من صلاة القائم، وهذا هو الظاهر. ولعلَّ مراد القائل بالكراهة مع الجواز كصاحب المختار.

---

(1) غير واضح في المخطوط.

وَإِنْ كَانَ الإِمَامُ قَاعِداً لِعُذْرٍ وَالقَوْمُ قَائِمِينَ؛ جَازَ، وَلَا يُسْتَحَبُّ. وَلَوْ صَلَّى التَّرَاوِيحَ كُلَّهَا بِتَسْلِيمَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَدْ قَعَدَ عَلَى رَأْسِ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ جَازَ، وَلَا يُكْرَهُ؛ لأَنَّهُ أَكْمَلُ، ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.

فـرع:

يُكره للمقتدي أن يقعد في التراويح، فإذا أراد الإمام أن يركع يقوم لأن فيه إظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَامُوٓاْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ قَامُواْ كُسَالَىٰ﴾ [النساء: 142]، كذا في الخانية.

قلت: وفيه إشعار بأنه إذا لم يكن لكسلٍ ونحوه، بل لكبْرٍ ونحوه؛ لا يُكره، وهو كذلك كما يشهد به ما في الصحيحين وغيرهما ـ واللفظ للبخاري ـ عن عائشة أنها لم ترَ رسول الله ﷺ يصلّي صلاةَ اللّيل قاعداً قط، حتى أسنَّ فكان يقرأ قاعداً حتى إذا أراد أن يركع قام فقرأ نحواً من ثلاثين أو أربعين آية ثم ركع.

[م] **وَإِنْ كَانَ الإِمَامُ قَاعِداً لِعُذْرٍ وَالقَوْمُ قَائِمِينَ؛ جَازَ، وَلَا يُسْتَحَبُّ.**

[ش] اعلم أن في هذه المسألة خلافاً لا بأس ببيانه، وموضوعها ـ كما في الخانية، والظهيرية والخلاصة ـ: صلّى الإمام التراويح قاعداً لعذرٍ أو لغيره واقتدى به قوم قيام، فقيل: لا يصح اقتداؤهم في قول محمَّد، ويصح في قولهما كما في المكتوبة. وقيل: يصح هنا أيضاً عند الكلّ، وهو الصحيح؛ لأنهم لو قعدوا صحَّ اقتداؤهم، فإذا قاموا كان أوْلى بالجواز.

ثم بعد هذا اختلف فيما يُستحَبُّ لهم؟ فأطلق بعضهم أنه يستحب لهم أن يقعدوا احترازاً عن صورة المخالفة. وقيل: يستحبّ لهم القعود عند محمَّد، والقيام عندهما إلا من عُذْرٍ، وعليه مشى في الخلاصة، فظهر أن تقييد المصنف قعود الإمام بقوله: (بعذرٍ) اتفاقي، وأن الأَوْلى إما حذفه أو أن يذكر معه أو بغير عذرٍ، وأنّ ما اقتصر عليه هو قول الكل على قول بعض المشايخ، وقول محمَّد خاصة على قول بعضٍ آخرين.

ثم يظهر أن القول باستحباب القيام لهم أوْلى لأن مريد الثواب من غير ارتكاب مكروه أوْلى من المحافظة على مجرَّد الاحتراز عن صورة المخالفة المأذون لهم فيها إن لم يكونوا مندوبين إلى فعلها، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَلَوْ صَلَّى التَّرَاوِيحَ كُلَّهَا بِتَسْلِيمَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَدْ قَعَدَ عَلَى رَأْسِ كُلِّ رَكْعَتَيْنِ جَازَ، وَلَا يُكْرَهُ؛ لأَنَّهُ أَكْمَلُ، ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.**

[ش] وقد تكرّر من أول الكتاب إلى هنا أنَّ الظاهر أنّ مراده بالمحيط البرهاني، وأني لم أقف عليه. ثم هذا التصريح بنفي الكراهة لم أقف عليه أيضاً.

وَإِذَا شَكُّوا أَنَّهُمْ صَلُّوا تِسْعَ تَسْلِيمَاتٍ أَوْ عَشْرَ تَسْلِيمَاتٍ، فَفِيهِ اخْتِلَافٌ. وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ يُصَلُّونَ بِتَسْلِيمَةٍ أُخْرَى فُرَادَى.

نعم، ظاهر محيط رضيّ الدين يفيده، فإنّ فيه: فالأصح أنه يجوز عن الكل، لأنه قد أكمل الصّلاة، ولم يُخلَّ بشيءٍ من الأركان، إلا أنه جمع المتفرق واستدام التحريمة، فكان أوْلى بالجواز؛ لأنه أشقّ وأتعب على البدن، انتهى.

وهو مشكل بأنه خلاف المنقول، وإذا قالوا بكراهة الزيادة على ثمانٍ في مطلق التطوّع ليلاً، فلا يكونوا قائلين بكراهتها فيما كان منه مسنوناً أوْلى، فلا جرم أنّ في النصاب، وخزانة الفتاوى: والصحيح أنه لو تعمَّد ذلك يُكره.

ثم هذا كله فرع الجواز، وفيه خلاف، ففي شرح الزاهدي رامزاً للمحيط: صلَّى التراويح بتسليمةٍ واحدة وقعد عند كل شفعٍ، فعندهما: يجزئه عن أربع ركعات. وقيل: عن ركعتين. وعند أبي حنيفة: عن ثمان. وعلى قول عامَّة المشايخ: يُجزئه عن التراويح كلها، واقتصر في الخانية على أنه يجوز عن الكلّ عند العامّة، وعند البعض يجوز عن تسليمةٍ واحدة.

تكميل:

فلو لم يقعد إلا في آخرها، ففي القياس وهو قول محمَّد وزفر: تفسد صلاته، ولا تجوز عن شيءٍ، وعليه قضاء ركعتين. وفي الاستحسان ـ وهو قولهما ـ: اختلف المشايخ، والصحيح أنه يجزئه عن تسليمةٍ واحدة كما لو صلَّى أربعاً بتسليمةٍ واحدة ولم يقعد على رأس الثنتين على ما هو الصحيح.

[م] **وَإِذَا شَكُّوا أَنَّهُمْ صَلُّوا تِسْعَ تَسْلِيمَاتٍ أَوْ عَشْرَ تَسْلِيمَاتٍ، فَفِيهِ اخْتِلَافٌ. وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ يُصَلُّونَ بِتَسْلِيمَةٍ أُخْرَى فُرَادَى.**

[ش] كذا في الفتاوى الخانية وغيرها، والتنصيص على أن هذا هو الصحيح احترازاً عمّا قيل: **يصلُّون** تسليمةً أخرى بجماعة؛ لأنّ الزيادة على التراويح بالجماعة إنما يكره التطوّع إذا تيقَّنوا بالزيادة، ورواها تراويح، وهنا **يصلون** التسليمة الأخرى بنيّة التراويح، فلا يُكره كالتطوّع بعد العصر إنما يُكره إذا شرع مع العلم به. أما إذا شرع في التطوّع بنية العصر، ثم علم أنه قد كان أدَّى صلاة العصر، فإنه يُتِمّ صلاته ولا يُكره، كذا هنا. وعمّا قيل: يوترون ولا يصلون تسليمة أخرى احترازاً من الزيادة على التراويح. ووجه الصحيح الاحتياط في فعل السنّة بتمامها مع الاحتراز عن أداء النافلة غير التراويح بالجماعة.

وَفِي الْمُلْتَقطِ: يَقْرَأُ فِي التَّرَاوِيحِ مِقْدَارَ مَا لَا يُؤَدِّي إِلَى تَنْفِيرِ الْقَوْمِ.

[م] وَفِي الْمُلْتَقطِ: يَقْرَأُ فِي التَّرَاوِيحِ مِقْدَارَ مَا لَا يُؤَدِّي إِلَى تَنْفِيرِ الْقَوْمِ.

[ش] يعني: الجماعة، ونصَّ رضيّ الدين في المحيط، ثم صاحب الاختيار فيه على أنه الأفضل في زماننا. قال في المحيط: لأنّ تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة. وفي شرح الزاهدي: والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يملّ القوم، ولا يلزم تعطيلها، وهذا حسن، فإنّ الحسن روى عن أبي حنيفة أنه إن قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد أحْسَنَ، ولم يسىء؛ هذا في المكتوبة. فما ظنّك في غيرها؟

وفي غاية البيان نقلاً من التجنيس: ثم بعضهم اعتادوا قراءة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] في كل ركعة، وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل إلى آخر القرآن، وهو حسن؛ لأنه لا يُشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها، فيتفرَّغ للتدبّر والتفكر، انتهى.

قلت: وعلى هذا استمرَّ عمل أكثر أئمّة المساجد في ديارنا، إلا أنهم يبدؤون بقراءة سورة التكاثر في الركعة الأولى، وبقراءة سورة الإخلاص في الركعة الثانية، وهكذا على الترتيب إلى أن يكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبَّت، وفي العشرين سورة الإخلاص، إلا أن قاضي خان في فتاواه بعد أن عبَّر عن هذا القول بقوله: وقال بعضهم: يقرأ في كل شفعٍ مقدار ما يقرأ في صلاة المغرب؛ لأن التطوّع أخفّ من المكتوبة، فيعتبر بأخفِّ المكتوبات، وهو المغرب، قال: وليس هذا بصحيح؛ لأن هذا القدر لا يحصل الختم في التراويح، والختم في التراويح مرة واحدة سنة. وقال صاحب الهداية فيها: وأكثر المشايخ على أن السنّة فيها الختم مرة، فلا يترك لكسل القوم في مختارات النوازل. وقيل: يقرأ في كل ركعة عشر آيات، وهو الصحيح؛ لأن السنّة فيها الختم، وبه يحصل الختم؛ لأن جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة، وجميع آيات القرآن ستّة آلاف وشيء، ولا يترك هذا لكسل القوم، انتهى.

ولا يخفى ما في هذا من تأكيد مطلق نية الختم، وعزاه في الكافي إلى الجمهور، ونصَّ في الخانية أيضاً على أنه الصحيح؛ لأنه فيه تخفيفاً على الناس، وذكر أنه رواية الحسن عن أبي حنيفة.

ثم يمكن أن يقال: وهذان القولان غير متعارضين في الحقيقة، فإنّ الظاهر أن الذاهبين إلى أنه يقرأ بالقوم القدر الواجب من القراءة في كلِّ ركعةٍ ولا يزيد عليه ما ينفرهم عن أداء التراويح بجماعة قائلون بأن السنّة ختم القرآن فيها؛ غير أنهم يقولون: إذا دار الأمر بين تعطيل كثير من المساجد منها أو تقليل الجماعة فيها مع ختم القرآن فيها وبين إقامتها في المساجد على وجه الكثرة، ويوفر الاجتماع لها مع الاقتصار على القدر الواجب من القراءة فيها، كان هذا الثاني أوْلى. وهو متجه،

وَفِي الفَتَاوَى: يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ ثَلَاثِينَ آيَةً حَتَّى يَقَعَ بِهِ الخَتْمَ.

فإنه إذا كان التخفيف عن القراءة المسنونات في المكتوبات مطلوباً من الإمام لخوفِ لحوق مشقة لبعض المأمومين ونحو ذلك ـ كما قدَّمناه في موضعه ـ فلا يكون التخفيف هنا عن ذلك مطلوباً منه بطريق أَوْلى؛ أَوْلى.

على أنّ مَنْ كان قارئاً وأراد ختم القرآن في القيام يمكنه ذلك بعد فراغ الإمام بأن ينصرف إلى منزله ويصلي فيه عدداً من الركعات يقرأ فيها ما يقع به الختم في ذلك مرّة أو أكثر، ومَنْ لم يكن قارئاً ورغب في ذلك لم يتعذر عليه تحصيل ذلك باقتدائه بمَن يفعله في مسجد أو غيره.

وفي الخانية: ينبغي للإمام أو غيره إذا صلَّى التراويح وعاد إلى منزله وهو يقرأ يصلِّي عشرين ركعة، في كل ركعة عشر آيات إحرازاً للفضيلة، وهي الختم مرّتين.

نعم، قد زاد بعض أئمّة زماننا في فعلها على هذا الوجه منكرات من هذه القراءة، وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع ترك الثناء والتعوّذ والبسملة في أوّل كل شفع، وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين المنافي جملة هذه الأُمور لما هو المقصود الأعظم من الصلاة مطلقاً عموماً، ومن هذه الصَّلاة خصوصاً، وهو التديّن والخشوع مع الخفّة والنشاط، وأدّى الحال إلى التفاخر في ذلك والتباهي به بين بعضهم، فهذا مما ينبغي إنكاره على متعاطيه، ولا حَوْل ولا قوَّةَ إلا بالله العليِّ العظيم.

[م] **وَفِي الفَتَاوَى: يَقْرَأُ فِي كُلِّ رَكْعَةٍ ثَلَاثِينَ آيَةً حَتَّى يَقَعَ بِهِ الخَتْمَ.**

[ش] والله تعالى أعلم ما المراد بهذه الفتاوى.

ثم إن كانت العلّة في هذا هي وقوع الختم في التراويح، فهو لا يتوقف على قراءة هذا القدر، فإنه يقع بقراءة عشر آيات في كل ركعة كما تقدَّم من رواية الحسن عن أبي حنيفة، وقد رواه ابن أبي شيبة عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يأمر الذين يقومون في رمضان يقرءون في كل ركعة بعشر آيات.

نعم، منهم مَنْ علَّل هذا بأنَّ عُمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أمر بذلك، فيقع الختم ثلاث مرات؛ لأن كل عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنّة، ونقله قاضي خان عن الزهّاد وأهل الاجتهاد.

قلت: وكوْن كل عشر منه مخصوصاً بفضيلة كما جاءت به السنّة صحيح، ففي صحيح ابن خزيمة من حديث سلمان الفارسي، عن النبيِّ ﷺ: «شهر رمضان شهر أوَّله رحمة، وأوسطه مغفره، وآخره عفوٌ من النار». وأمّا ابن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أمر بذلك، فالله تعالى أعلم به.

نعم، في مصنّف ابن أبي شيبة عن أبي عثمان، قال دعا عمر القرّاء في رمضان فأمر أسرعهم

....

قراءة أن يقرأ بثلاثين آية، والوسط بخمسٍ وعشرين آية، والبطيء بعشرين آية. وذكره بنحوه رضيّ الدين في محيطه.

ثم يتحرَّر من كلامهم أنّ الختم فيها مرّة سنّة، ومرتين أو ثلاثاً فضيلة، وهو حسن. وعلى المثابرة على ما هو السنّة من ذلك كانت قراءة الإمام أبي حنيفة فيها؛ ففي الخانية وغيرها: وعن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه كان يختم في شهر رمضان إحدى وستين ختمة؛ ثلاثين في الليالي، وثلاثين في الأيام، وواحدة في التراويح.

ويتفرَّع على هذا ما في النهاية: وإذا كان إمام حيّه لا يختم له أن يترك مسجد حيِّه، فيطوف، انتهى.

وينبغي أن لا يختلف الحال في هذا بين أن يكون إمام مسجد حيّه يقرأ قدر المسنون أو لا، على هذا لا يتجه ما في الخلاصة: الإمام إذا كان لا يختم في مسجده في التراويح إن كان يقرأ قدر المسنون لا يذهب إلى مسجد آخر. وقد نقله في النهاية معزوّاً إلى الصَّدر الشهيد متعقباً بأنه لم يتضح معناه قائلاً: كذا في المحيط وأورد هذا في الذّخيرة نقلاً من الصدر المشار إليه، ثم قال: ومراده: إذا كان يقرأ قدر المسنون في الرّكعتين، وهو عشرون آية في كل عشر آيات، ولا يقرأ على التأليف من أول القرآن إلى آخره على وجهٍ يقع به الختم؛ بل يقرأ مقدار المسنون من بعض الصور في ركعتين، ويُعيد تلك الآيات في تسليمةٍ أخرى هكذا إلى أن يتم الترويحات بها، انتهى.

وعدم الاتجاه ظاهر، هذا وفي الخانية: وحُكي أنّ المشايخ جعلوا القرآن على خمسمائة وأربعين ركوعاً، واعلموا ذلك في المصاحف حتى يحصل الختم في ليلة السابع والعشرين لكثرة الأخبار التي تدلّ على أنها ليلة القدر، وفي غير هذا البلد كانت المصاحف معلّمة بعشر آيات، وجعلوا ذلك ركوعاً ليقرأ في كل ركعة من التراويح القدر المسنون، وإنْ ختم في التاسع عشر ثم جعل بعد ذلك يصلِّي العشاء من غير تراويح لا يُكره لما ذكرنا أن المقصود هُو الختم، انتهى.

فهذا يفيد أنّ القيام بسنّة التراويح وختم القرآن فيها لا يتوقف على آدائها بجزءٍ من القرآن في كلِّ ليلة من سائر ليالي رمضان، بل إذا كان ذلك في أكثر لياليه، وهو معَ ما فيه من التأمّل مخالف لظاهر ما في الخانية أيضاً على الأثر ممَّا قدَّمناه، ويُكره أن يتعجل بختم القرآن في ليلةِ إحدى وعشرين أو قبلها، والله سبحانه أعلم.

فـرع:

فسد شفعٌ من التراويح وقد قرأ فيه، هل يُعتدُّ بما قرأ؟ قال بعضهم: لا يعتدّ ليحصل الختم في

وَلَوْ أَمَّ فِي التَّرَاوِيحِ ثُمَّ اقْتَدَى بِآخَرَ فِي تَرَاوِيحِ تِلْكَ اللَّيْلَةِ لَا يُكْرَهُ.

الصَّلوات الجائزة. وقال بعضهم: يعتدّ بتلك القراءة لأن المقصود هُو القراءة ولا فساد في القراءة، كذا في الخانية. وظاهره ترجح هذا؛ فلا جرم أنَّ في شرح الزاهدي: الأصح أنه لا يعيد تلك القراءة عند إعادته، انتهى.

ويظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: أنّ الأوَّل أوْلى؛ لأن المقصود ليس هو القراءة مطلقاً، بل القراءة في التراويح حالَ كونها موصوفة بالجواز، فإذا انعدم الجواز في حقِّ شفعٍ منها صارت تلك القراءة التي وجدت فيه مطلوبة الحصول ما ينافي ذلك الشفع الذي فسد، كما أنَّ ذلك الشفع مطلوب الحصول كذلك، فيأتي بها فيه ثانياً أيضاً، والله سبحانه أعلم.

[م] وَلَوْ أَمَّ فِي التَّرَاوِيحِ ثُمَّ اقْتَدَى بِآخَرَ فِي تَرَاوِيحِ تِلْكَ اللَّيْلَةِ لَا يُكْرَهُ.

[ش] إن كان ذلك في مسجد آخر وأذَّن وصلَّى معهم، فإنه لا يُكره، وإنما يُكره إذا أذّن وأقام ولا يصلِّي معهم، كذلك في التراويح فإنْ كان ذلك في مسجد واحد يُكره كما لو أذَّن وأقام مرّتين في مسجد واحد.

وعلى هذا التفصيل ما لو كان مقتدياً في كِلْتا الحالتين، هذا هو المستفاد من الخانية بطريق الدلالة مِمّا عن أبي نصرٍ كما سنذكر.

وعليه، ينبغي أن يقال: أنْ لا يُكره فيما إذا كان ذلك في مسجد واحد أيضاً، كما لو صلَّى العشاء إماماً أو مقتدياً في بعض مساجد الشوارع، ثم أُقيمت العشاء ثانياً، فإنه لا يُكره له أن يدخل فيها نافلةً، بل يستحبُّ له الدخول فيها حينئذ، فكذلك فيما نحن فيه.

والمقيس عليه في هذا القياس أنسب بالمقيس من المقيس عليه في القياس السالف، فإنْ صلَّى إماماً فيها في مسجدين في كلِّ مسجد على وجه الكمال، فلم يجوِّزه أبو بكر الإسكاف، واختاره الفقيه أبو الليث، وصاحب نصاب الفقه. وعلَّله بأن التراويح سُنّة وسائر السُّنن لا يتكرر في الوقت الواحد.

وفي الخانية: وقال أبو بكر: سمعت أبا نصر أنه قال: يجوز لأهل المسجدين كما لو أذَّن المؤذِّن وأقام وصلَّى إلى أخر ما تقدَّم، وهذا ما تقدَّم الوعدُ به، ولا يخفى ما فيه.

نعم، يشهد له ما في سنن أبي داود، عن قيس بن طلق، قال: زار أبا طلق بن علي في يومٍ من رمضان وأمسى عندنا وأفطر ثم قام بنا تلك الليلة وأوتر، ثم انحدر إلى مسجده فصلَّى بأصحابه حتى إذا بقي الوتر قدَّم رجلاً، فقال: أوْتِر بأصحابك، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا وتران في ليلة».

وَإِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ عَشْرَ سِنِينَ قَامَ فِي التَّرَاوِيحِ يَجُوزُ. وَذَكَرَ فِي بَعْضِ الفَتَاوَى: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَهُوَ المُخْتَارُ.

ثم إذا فرَّعنا على الجواز في مسجدين الجواز في مسجد واحد، فالظاهر كراهته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **وَإِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ عَشْرَ سِنِينَ قَامَ فِي التَّرَاوِيحِ يَجُوزُ.**

[ش] ذكره نصر بن يحيى، ومحمَّد بن مقاتل الرازي، ونقل في الخلاصة جواز إمامةَ الصبيِّ فيها عن مشايخ خراسان، وخصَّصه الزاهدي بأكثر أئمة خراسان، وصاحب الهداية بمشايخ بلخ، وقاضي خان ببعض مشايخ بلخ.

[م] **وَذَكَرَ فِي بَعْضِ الفَتَاوَى: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَهُوَ المُخْتَارُ.**

[ش] وعبَّر عن هذا في الهداية، ثم في الكافي بأنه لم يجوِّزه مشايخنا، وفسَّرهم صاحب غاية البيان بعلماء بخارى وسمرقند، وخصَّه صاحب الخلاصة والزاهدي بمشايخ العراق، وزاد قاضي خان وصاحب الفتاوى الظهيرية بعض مشايخ بلخ. ونصَّ شمس الأئمّة السَّرخسي على أن الصَّحيح عدم الجواز؛ لأنه غير مخاطب، فصلاته ليست بصلاة على الحقيقة، فلا يجوز إمامته كإمامة المجنون.

وفي البدائع: والأصح أن ذلك لا يجوز عندنا؛ لا في الفريضة ولا في التطوّع، لأن تحريمة الصبي انعقدت لنفلٍ غير مضمون عليه بالإفساد، ونفل المقتدي مضمون عليه بالإفساد، فلا يصح البناء.

وفي الهداية: ومنهم ـ أي: ومن المشايخ ـ مَنْ حقَّق الخلاف في النفل المطلق بين أبي يوسف ومحمَّد، أي لم يجوِّز أبو يوسف اقتداء البالغ بالصبيِّ في النفل المطلق أيضاً، وجوَّزه محمَّد.

ثم قال صاحب الهداية، ثم صاحب الكافي والمختار: أنه لا يجوز في الصلوات كلها وعلَّلاه بما قدَّمناه آنفاً من البدائع.

هذا وفي النهاية، قال المحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ: حقيقة اختلافهم راجعة في إمامة الصبيّ إلى أن صلاته صلاة أَمْ ليست بصلاة؟ قيل: ليست هي بصلاة وإنما يؤمر بها تخلقاً دلَّ عليه لو صلَّت المراهقة بغير قناع جازت صلاتها. وقيل: هي صلاة دلَّ عليه لو قهقهت فيها أُمرت بالوضوء، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: ولا ينبغي أن يختلف في أنّ صلاته صلاة حقيقة، وإنْ قلنا بأنّ الأمر بها ليس من باب التكليف بل ليتمرن على العبادة حتى لا يبلغ إلا وهو قد اعتادها وتخلَّق عليها، كما هو ظاهر السمع على ما سنذكر.

....

وأمّا الحكمان المذكوران، ففي كلٍّ منهما خلاف، فعلى تقدير عدم جواز صلاتها بغير قناع وانتقاض وضوئها بالقهقهة في صلاتها لا إشكال. وأما على تقدير جواز صلاتها بلا قناع، وعدم انتقاض وضوئها بالقهقهة في صلاتها، فليس ذلك لكون صلاتها ليست بصلاة، بل في المسألة الأُولى لما قدَّمناه من محيط رضيّ الدين في آخر الكلام على ستر العورة من قوله ﷺ: «لا تصلِّ حائض بغير قناع»، فإنّ من المعلوم أنّ المراد بالحائض البالغة، فقد نهى البالغة عن مباشرة الصلاة بغير خِمار تغطي به رأسها، وذلك مفيد لاشتراط ذلك لصحّة صلاتها، فيبقى من ليست ببالغة على أصل قضية القياس، وهو عدم اشتراط ذلك لصحّة صلاتها.

نعم، الحديث المذكور لم أظفر به مخرَّجاً باللفظ المذكور، والذي في سنن أبي داود، وابن ماجه، وجامع الترمذي، وصحيح ابن خزيمة عن عائشة مرفوعاً: «لا يقبل الله صلاةَ حائض إلا بخِمار»، وذلك عند التحقيق لا يضرّ في المطلوب، وأيضاً لأن ستر الرأس لما سقط بعذرالرقّ فبعذر الصِّبا أوْلى؛ لأنه سقط بعذر الصبا الخطاب بالفرائض بخلاف غيره من الشرائط كما تقدَّم ثمَّة من المحيط.

وفي المسألة الثانية: لأن القهقهة إنما كانت حدثاً باعتبار معنى الجناية، وهذا المعنى غير موجود في قهقهة مَنْ ليس ببالغ، فبقيت على أصل القياس من كونها غير ناقضة للوضوء.

ثم عن فضائل الأوقات للبيهقي، عن ابن عباس قال: قالت عائشة: كنّا نأخذ الصبيان من المكتب فيصلُّون بنا التراويح، وكنا نعمل لهم القَلِيَة والحسكتان، انتهى. فإنْ ثبت هذا قَوِيَ جانب المحورين.

ثم من الظاهر أنّ المراد بالصبي المختلَف في صحّة إمامته هو المميّز، وأنّ تقديره بعشر سنين كما تقدَّم اتفاقي؛ لقول النبيِّ ﷺ: «مُرُوا الصبيَّ بالصّلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين، فاضربوه عليها» رواه أبو داود، والترمذي، وصححه ابن خزيمة، والحاكم، والبيهقي وزاد: على شرط مسلم.

فإنَّ هذا يفيد أنَّ التمييز يحصل إذا بلغ سبعاً، وإنما الكلام في أنه هل يحصل قبل السبع؟ فذكر بعض العلماء أنّ سِنَّ التمييز لا يتقدر بمدة، وأنه قد يحصل قبل السبع، وهو أن يعدّ مِنْ واحد إلى عشرين، وإنما قدَّره في الحديث بسبعٍ؛ لأن التمييز غالباً يحصل عندها.

قلت: وهذا كله حسن، إلا أنّ في تفسير التمييز بما ذكرناه تأمّلاً. وفي الحاوي القدسي: ويُؤمر الصبيُّ ابن سبع سنين بالطهارة والصّلاة إذا عقلهما. وفي الملتقط: ويؤدِّب الرجل ولده على الطهارة والصلاة إذا عقلهما.

وَإِنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ بِتَسْلِيمَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ يُجْزِىءُ عَنْ تَسْلِيمَةٍ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

فيوجد من هذا أن الصبيَّ المختلَف في صحة إمامته للبالغين هو الصبي الذي يعقل الطهارة والصّلاة، سواء كان يعدّ من واحدٍ إلى عشرين، وليس بعيداً أن يكون ممّن يعدُّ من واحدٍ إلى عشرين ولا يعقل الطهارة والصَّلاة جميعاً! وهذا القول ظاهرٌ حسن.

وأمّا غير المميَّز، فلا يصح إمامته قطعاً بلا خلاف، ولو أَمَّ الصبيّ المميز أمثاله صحَّت إمامته بلا خلاف؛ لأن صلاته مثل صلاتهم، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنْ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ بِتَسْلِيمَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَمْ يَقْعُدْ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ يُجْزِىءُ عَنْ تَسْلِيمَةٍ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.**

[ش] اعلم أنّ في هذه المسألة قياساً واستحساناً، وما ذكره المصنف من المختار ماشٍ على ما هو الصحيح في الاستحسان، ولا بأس بمعرفة جملة ذلك، فنقول: القياس في هذه المسألة أن تفسد صلاته ويلزمه قضاء هذه التسليمة، وهو رواية عن أبي حنيفة. وقول محمَّد وزفر والاستحسان: أن لا تفسد، وهو أظهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف: وإذا لم تفسد، فهل ينوب في قولهما عن تسليمةٍ أو تسليمتين؟ فقال الفقيه أبو الليث والإمام أبو عبد الله الخَيْزَاخَزِي: تنوب عن تسليمتين؛ لأن الأربع لما جازت وجب أن ينوب عن تسليمتين لمن أوجب على نفسه أن يصلِّي أربع ركعات بتسليمتين، فصلَّى أربعاً بتسليمةٍ واحدة.

ذكر في الأمالي عن أبي يوسف: أنه يجوز، فكذا هنا. وذكر الزاهدي أنّ هذا هُو المشهور عن أبي حنيفة، وقال الفقيه أبو جعفر، والشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل، وأبو بكر الإسكاف: تنوب عن تسليمةٍ واحدة، واختاره القاضي أبو علي النسفي، والصَّدر الشهيد. وفي شرح الزاهدي: وعليه الفتوى. وقال قاضي خان: وهو الصحيح؛ لأن القعدة على رأس الثانية فرض في التطوّع، فإذا تركها كان ينبغي أن تفسد صلاته، كما هو وجه القياس، وإنما جازت استحساناً فأخذنا بالقياس وقلنا بفساد الشفع الأوّل، وأخذنا بالاستحسان في حق بقاء التحريمة، وإذا بقيت التحريمة صحَّ شروعه في الشفع الثاني، وقد أتمَّها بالقعدة فجازت عن تسليمةٍ واحدة.

قلت: ولا يخفى أنه يلزم من هذا التوجيه أن يكون عليه قضاء ركعتين عن الشفع الأوّل، ولم أرَ مَنْ صرَّح به. وفي الذّخيرة: ورأيت في نسخة: إذا لم يقعد على رأس الثانية، فعند أبي حنيفة: يكون عن تسليمتين. وعند أبي يوسف: يكون عن تسليمةٍ واحدة.

وَإِذَا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ يَنْظُرُ إِنْ عَلِمَ أَنَّهُ يُثْقِلُ عَلَى القَوْمِ لَا يُزِيدُ الدَّعَوَاتِ المَأْثُورَةَ.

وَلَوْ تَذَكَّرُوا تَسْلِيمَةً بَعْدَ الوِتْرِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الفَضْلِ: لَا يُصَلُّونَ بِجَمَاعَةٍ، وَقَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ: يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّي بِجَمَاعَةٍ.

تَنْبِيهٌ:

ولو قعد مقدار التشهّد على رأس الركعتين؟ فقال بعضهم: لا يجوز إلّا عن تسليمةٍ واحدة. وعلى قول العامّة: يجوز عن تسليمتين، وهو الصحيح كما قدَّمنا؛ لأنه جمع المتفرق ولم يُخِلَّ بشيءٍ فيجوز، كما لو أوجب على نفسه أن يصلِّي أربع ركعات بتسليمتين فصلَّى أربعاً بتسليمةٍ واحدة وقعد في الثانية فإنه يجوز، كذا هنا.

[م] **وَإِذَا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ يَنْظُرُ إِنْ عَلِمَ أَنَّهُ يُثْقِلُ عَلَى القَوْمِ لَا يُزِيدُ الدَّعَوَاتِ المَأْثُورَةَ.**

[ش] لأنّها ليست بسُنّة، كذا في الهداية والمحيط، بخلاف الصَّلاة على النبيِّ ﷺ، فإنه سُنّة ولا يترك السُّنن للجماعات؛ كالتسبيحات، ولأنّ الصّلاة على النبيِّ ﷺ فرضٌ عند الشافعي كما تقدَّم، فيُحتاط في الإتيان بها. ونصَّ قاضي خان وغيره على أنه يأتي بالثناء في كل شفعٍ من غير تقييد بالعلم بعدم ثقله على القوم.

قلت: وقياسه بأن يأتي أيضاً بالتعوُّذ والتسليمة في أوَّلِ كلِّ شفعٍ كذلك، بل بطريق أوْلى.

[م] **وَلَوْ تَذَكَّرُوا تَسْلِيمَةً بَعْدَ الوِتْرِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الفَضْلِ: لَا يُصَلُّونَ بِجَمَاعَةٍ، وَقَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيدُ: يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّي بِجَمَاعَةٍ.**

[ش] لم أقف على هذين القولين منسوبين إلى هذين الشيخين.

نعم في الخلاصة: ولو فاتته التراويح عن محلها، هل يقضي بعد وقتها بالجماعة أم بغير الجماعة؟ قال بعض المشايخ: يقضي ما دام اللَّيْل باقياً. وقال بعضهم: ما لم يُحيي التراويح في الليلة المستقلة، والصحيح أنّ التراويح لا تُقضى؛ كسُنّة المغرب. قال بعضهم: يقضي في العدِّ ما لم يدخل وقت تراويح أخرى، وقال بعضهم: يقضي ما لم يمضِ شهر رمضان، وقال بعضهم: لا يقضي، وهو الصحيح لأنها دون سُنّة المغرب والعشاء، وتلك لا تُقضى إذا فاتت بغير فريضة، فكذا التراويح، ولهذا لا يقضي بجماعةٍ، ولو جاز قضاؤها بعد الوقت ليقضي كما فاتت، فإنّ قضاؤها وحده كان نفلاً مستحباً، ولا يكون تراويحاً كسنّة المغرب والعشاء، انتهى.

ثم الذي يظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: إن القول بأنهم لا يصلُّون التسليمة المذكورة بجماعةٍ بعد الوتر متفرّع على القول بأنّ وقت التراويح ما بين العشاء والوتر، وأنها لا تقضى بجماعةٍ

وَلَوْ سَلَّمَ الإِمَامُ عَلَى رَأْسِ رَكْعَةٍ سَاهِياً فِي الشَّفْعِ الأَوَّلِ ثُمَّ صَلَّى مَا بَقِيَ عَلَى وَجْهِهَا، قَالَ مَشَايِخُ بُخَارَى: يَقْضِي الشَّفْعَ الأَوَّلَ لَا غَيْر. وَقَالَ مَشَايِخُ سَمَرْقَنْد: عَلَيْهِ قَضَاء الكُلِّ.

وَالوِتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ وَالسُّورَةَ فِي جَمِيعِ رَكَعاتِهَا، ويَقْنُتُ فِي الثَّالِثَةِ قَبْلَ

لعدم مشروعيّة فعلها بجماعةٍ في غير ذلك الوقت لا أداءً ولا قضاءً، وأن القول بـأنها تُصلَّى بجماعةٍ بعد الوتر متفرِّع على كلٍّ من القول بأنّ وقت التراويح الليل كلّه، أو ما بين العشاء وطلوع الفجر لبقاء مشروعيتها بجماعة إذا بعد الوتر أيضاً على كلٍّ من هذين القولين، فلا مانع من جواز أدائها كذلك، ولو كان صاحب هذا القول قائلاً بأنّ وقتها الليل كله أو ما بين العشاء وطلوع الفجر لوقع الاتفاق على صلاتها بجماعةٍ بعده، والله تعالى أعلم.

[م] **وَلَوْ سَلَّمَ الإِمَامُ عَلَى رَأْسِ رَكْعَةٍ سَاهِياً فِي الشَّفْعِ الأَوَّلِ ثُمَّ صَلَّى مَا بَقِيَ عَلَى وَجْهِهَا، قَالَ مَشَايِخُ بُخَارَى: يَقْضِي الشَّفْعَ الأَوَّلَ لَا غَيْر. وَقَالَ مَشَايِخُ سَمَرْقَنْد: عَلَيْهِ قَضَاء الكُلِّ.**

[ش] وهذا إذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً مما يُفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام. أما إذا فعل شيئاً من ذلك، فليس عليه إلا قضاء الشفع الأوّل لا غير بالإجماع.

وجه قول السمرقنديين: أن السلام المذكور غير مُخرِج له عن حُرمة الصلاة، فإذا قام إلى الشفع الثاني صحَّ الشروع فيه، ويقع قعدته على رأس الثالثة، فإذا سلَّم كان ساهياً نصاً، ويصحّ الشروع في الشفع الآخر ويقع قعدته على رأس الثالثة، وهكذا إلى آخر التراويح فهذا رجل ترك القعود على الركعتين في الانتفاع كلها.

وجه قول البخاريين: أنّ كل شفعٍ من التراويح كصلاة على حِدَة، فإذا كبَّر ودخل في الشفع الأول خرج عن الأول كالفرضين المختلفين.

تَنْبِيهٌ:

وممّا في الذخيرة، وتتمّة الفتاوى الصغرى من الزيادة. وعلى هذا وهي كيف وأنه نوى الشفع الثاني بلسانه، وأنه يقطع الصلاة؟ انتهى. سهو فإنَّ محل الخلاف ما إذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئاً من مفسدات الصلاة كما ذكرناه، وهو مذكور فيهما أيضاً.

نعم، الأشبه قول البخاريين.

[م] **وَالوِتْرُ ثَلَاثُ رَكَعَاتٍ يَقْرَأُ الفَاتِحَةَ وَالسُّورَةَ فِي جَمِيعِ رَكَعاتِهَا، ويَقْنُتُ فِي الثَّالِثَةِ قَبْلَ**

الرُّكُوعِ فِي جَمِيعِ السَّنَة.

الرُّكُوعِ فِي جَمِيعِ السَّنَة.

[ش] اعلم أنه كان الأوْلى ذكر الوتر قبل السُّنن، إلا أنه لما ذكر سنن الصلاة مطلقاً أنجز الكلام فيها إلى السُّنن التي هي صلاة مستقلة، وكان منها التراويح أتى على جميع ذلك؛ لأن الكلام فيها أفضى به إلى ذلك لمناسبة بعضه لبعض.

ثم لما فرغ منه وكان من شأنه الوتر في رمضان فعله بجماعةٍ عقب التراويح كما هو المأثور ناسب أن يتعرض لبيانه، فأورده عقبها لهذا المعنى من المناسبة والكلام فيه في مواضع، منها في أنه هل هُو سُنّة أو واجب؟ فعن أبي حنيفة ثلاث روايات:

روى حماد بن زيد عنه: أنه فرض، وبه قال أحمد في رواية وسحنون وأصبغ من المالكية.

وروى نوح الجامع عنه أنه سُنّة، وبه أخذ يوسف ومحمَّد ومالك والشافعي، وأحمد في رواية.

وروى يوسف بن خالد السَّمْتي عنه أنه واجب، وبه قال أحمد في رواية، وقدَّمنا في الكلام في الأوقات أنه آخر الروايات عنه، وأنه الظاهر من مذهبه، وهو الصحيح.

على أنه قد ذكر غير واحد من المشايخ أنه لا اختلاف في الحقيقة بين الروايات الثلاث.

ووجه الجمع بينهما أنه فرض في حقّ العمل، واجب في حق الاعتقاد سنّة باعتبار السَّبب، فيُحمل كلٌّ من الروايات على ما يناسبه، وقد أسلفنا ثمّة شيئاً مما يفيد الوجوب، فليُقتصَر عليه.

ومنها في بيان مقداره، فعند أصحابنا أنه ثلاث بقعدتين وتسليمةٍ واحدة كالمغرب، وعند مالك: هو ركعة مفصولة، إلا أنه يجب أن يكون قبله شفع أقله ركعتان. وقال الشافعي وأحمد: أقله ركعة، وأكثره إحدى عشرة. ويشهد لأصحابنا غير ما حديث، وأثر من ذلك ما عن عائشة قالت: كان النبيُّ ﷺ يوتر بثلاث لا يسلِّم إلَّا في أخراهنّ، رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم، لم يخرجاه.

وما أخرج الطحاوي عن أبي خالد: سألت أبا العالية عن الوتر؟ قال: علَّمنا أصحاب رسول الله ﷺ أنَّ الوتر مثل صلاة المغرب، هذا وتر الليل وهذا وتر النهار.

وما صحَّ باعتراف البيهقي عن ابن مسعود: وتر الليل كوتر النهار صلاة المغرب.

وما روى محمَّد بن الحسن عنه قال: ما أجزأت ركعة قط.

وما أخرجه الطبراني من طريق إبراهيم أيضاً، قال: بلغ ابن مسعود أنّ سعداً يوتر بركعة، فقال: ما أجزأت ركعة قطّ.

....

ومنها في بيان أصل وقته ويلحق به بيان الوقت المستحب له، وقد تقدَّم ما في الأوقات، ومنها في بيان صفة القراءة فيه، وقد تقدَّم في بحث القراءة أنها واجبة في جميع ركعاته، ويلحق به بيان المستحب منها، وهو ما اشتمل عليه ما رواه غيرُ واحدٍ من الأئمّة، منهم الأمام أبو حنيفة عن عائشة: كان رسولُ الله ﷺ يقرأ في الأُولى بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]، وفي الثانية ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]، وفي الثالثة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، وما وقع في السُّنن وغيرها من زيادة. والمعوّذتين أنكرها الإمام أحمد وابن مغيرة، وفي جامع الترمذي: والذي اختاره أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومَنْ بعدهم أن يقرأ بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ و﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ يقرأ في كلِّ ركعةٍ من ذلك بسورة، فلهذا لم يذكرها أصحابنا والحنابلة، واعتبرها الشافعية.

ومنها: في أنه هل فيه قنوت أم لا؟ وإذا كان فيه قنوت فهل هُوَ فيه قبل الركوع أو بعده؟ وهل هُوَ في جميع السُّنّة أو في النصف الأخير من رمضان؟ فعند الشافعية: القنوت بعد الركوع منه في النصف الأخير من رمضان. وعند أصحابنا: القنوت بعد الفراغ من قراءة ثالثة قبل الركوع في جميع السُّنّة. ومما يشهد لهم ما عن أُبيٍّ بن كعب أنَّ النبيَّ ﷺ كان يوتر بثلاث يقرأ في الأولى ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾، وفي الثانية ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، وفي الثالثة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، ويقنت قبل الركوع؛ أخرجه النسائي وابن ماجه مقتصراً على: كان يوتر، فبقيت قبل الركوع دوماً عن ابن مسعود أنه كان لا يقنت في شيءٍ من الصَّلوات إلا في الوتر قبل الركوع، أخرجه الطبراني من وجهٍ صحيح.

وما عن علقمة أنّ ابن مسعود وأصحاب النبيّ ﷺ كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع، رواه ابن أبي شيبة بإسنادٍ حسن.

ثم اختلفوا في أنه سنّة أو واجب؟ ففي البدائع: واجبٌ عند أبي حنيفة، سُنَّةٌ عندهما، فالكلام فيه كالكلام في أصل الوتر. وظاهر المرويّ يشهد له.

ثم إذا أراد القنوت بعد فراغه من القراءة في الركعة الثالثة كبَّر ورفع ثم قنت، كذا رواه الأثرم عن فعل ابن مسعود، قالوا: ومقدار القيام في القنوت مقدار قراءة سورة ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ﴾ [الانشقاق: 1]، وهل في القنوت دعاء مؤقت؟ فقالت طائفة من المشايخ ـ منهم الكرخي ـ: لا، لاختلاف الآثار فيه، ولأنه لا يوقِّت في القراءة لشيءٍ من الصَّلوات، ففي دعاء القنوت أوْلى.

وقد رُوي عن محمَّد أنه قال: التوقيت في الدّعاء يُذهب رقّة القلب، وكأنه يجريانه على لسان الدّاعي من غير احتياج إلى إحضار قلبه وصدق الرغبة منه إلى الله تعالى، وهذا مُبعد من الإجابة.

....

وقال آخرون: الأفضل أن يكون فيه دعاء مؤقت لأن المصلي ربما يكون جاهلاً فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس، فتفسد صلاته.

وما رُوي عن محمَّد محمول على أدعية المناسك دون الصلاة لما سنذكر، حتى قال بعض مشايخنا: المراد من قول الكرخي ليس في القنوت دعاء مؤقت ما سوى قوله: اللهمَّ إنا نستعينك؛ لأن الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ اتفقوا على هذا في القنوت، فالأَوْلى أن يقرأه، ولو قرأ غيره جاز، ولو قرأ معه غيره كان حسناً، والأَوْلى أن يقرأ بعده ما علَّم رسول الله ﷺ الحسن بن علي في قنوته: «اللهمَّ اهدنا فيمن هديت» إلى آخره؛ ذكره في البدائع وغيرها.

والظاهر أنَّ قول الطائفة الثانية أوْلى، لِما ذكروا وتبرّكاً بالمأثور الوارد به الأخبار وتوارثه الخلف عن السَّلف في سائر الأعصار.

ثم إن تتمة قوله: اللهمَّ إنا نستعينك ـ على ما في الحاوي القدسي وغيره ـ ونستغفرك، ونؤمن بك، ونتوكَّل عليك، ونثني عليك الخير كله، نشكرك، ولا نكفرك، ونخلع، ونترك، من يفجرك. اللهمَّ إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، الجدّ إن عذابك بالكفار ملحق.

وفي المقدمة الغزنوية: ونخلع بإثبات الواو، وأن عذابك الجدّ بزيادة الجد. ويشهد لها ما في مراسيل أبي داود عن خالد بن أبي عمران، قال: بينما رسول الله ﷺ يدعو على مضر؛ إذ جاءه جبريل فأومأ إليه أن اسكت، فسكت، فقال: يا محمَّد! إن الله لم يبعثك سبّاباً ولا لعّاناً، وإنما بعثك رحمةً للعالمين ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: 128] الآية. ثم علَّمه القنوت: اللهمَّ إنا نستعينك، ونؤمن بك، ونخضع لك، ونخلع، ونترك من يكفرك. اللهمَّ إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخاف عذابك الجدّ إن عذابك الجد بالكفار ملحق. وكذلك الواو في ونخلع ثابتة في رواية الطحاوي والبيهقي لقنوت عمر في صلاة الغداة. والجدّ في قوله: إن عذابك الجد ثابت في رواية الطحاوي.

ومما لم يذكر مما تقدَّم في هذا الذي في المراسيل، وقد ذُكر في غيرها قوله: ونثني عليك الخير، فقد جاء في رواية البيهقي: ونثني عليك. وفي رواية الطحاوي: ونثني عليك الخير. وقوله: ولا نكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك، وقد جاء في رواية الطحاوي والبيهقي: وقوله: ونخشى عذابك، ونرجو رحمتك، ومما نبَّهوا عليه أن نحفد بفتح النون وكسر الفاء وبالدال المهملة من الحَفد والسرعة، قيل: ويجوز ضمّ النون، يقال: حفَدَ بمعنى أسرع، وأحفَد لغة فيه حكاها ابن مالك، في فعل وافعل، وأنَّ الجد بكسر الجيم بلا خلاف، أي: الحق وملحق بكسر الحاء أي: لاحق به،

....

هذا هو المشهور. ونصَّ غير واحد على أنه الأصح، ويقال: بفتحها؛ ذكره ابن قتيبة وغيره. ونصَّ الجوهري على أنه صواب.

وتتمّة قوله: اللهمَّ اهدنا فيمن هديت، نذكره بذكر تخريجه، فنقول:

أخرج أصحاب السُّنن الأربعة وغيرهم عن الحسن بن علي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا قال: علَّمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهنَّ في الوتر. وفي لفظ لأبي داود في قنوت الوتر: اللهمَّ اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولَّني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقِني شرَّ ما قضيت، فإنّك تقضي ولا يُقضى عليك، وإنه لا يذَلُّ مَنْ واليت، ولا يَعِزُّ مَن عادَيْت، تبارك ربَّنا وتعاليت. وقال الترمذي:حديث حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ثم قال: ولا نعرف عن النبيِّ ﷺ في القنوت شيئاً أحسن من هذا، انتهى.

والفاء في قوله: فإنك تقضي ساقطة في رواية أبي داود، وابن ماجه دون الترمذي، والنسائي. وزاد النسائي، والبيهقي وابن حبان فيه بعد واليت: ولا يعزّ مَن عاديت، وزاد النسائي بعد: وتعاليت: وصلَّى الله على النبيِّ؛ وسنده صحيح أو حسن، كما قال النووي. وعلى الحسن اقتصرنا في شرح ديباجة الكتاب؛ لأنه لا شكَّ فيه إن شاء الله تعالى.

وقد وفينا بما وعدنا من تخريج هذين الدعاءين في هذا المحل في شرح قول المصنّف، وأمّا دعاء القنوت فلا يُكره في أحكام الجنب ومَنْ بمعناه في أوائل الكتاب.

هذا وقد أخرج أصحاب السُّنن الأربعة، وحسَّنه الترمذي عن عليّ بن أبي طالب أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يقول في آخر وتره: اللهمَّ إني أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وأعوذ بك منك، لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنَيْت على نفسك. فهذا يحتمل أن يكون المراد في آخر قنوت وتره، وعلى هذا التقدير يستحبّ ختم قنوت الوتر به، ويحتمل أن يكون المراد به في آخره حقيقة؛ أعني بعد التشهّد الأخير منه، وحينئذٍ يستفاد منه استحباب ختم القنوت به. ثم بعض روايات النسائي ناصَّةً على غير كلٍّ من هذين الاحتمالين، وهي أنه كان يقول إذا فرغ من صلاته وتبوّأ مضجعه، وقال في هذه الرواية: لا أُحصي ثناءً عليك، ولو حرصت.

تَنْبِيهٌ:

وهو فائدة حسنة، ثم قد سمعت أن المنقول القانت: اللهمَّ اهدني بصيغة الإفراد، والمسطور لأهل المذهب وغيرهم: اللهمّ اهدنا، بصيغة الجمع، فلعلَّ هذا منهم محمول على ما إذا كان القانت إماماً كما صرَّحت به الشافعية؛ لأن في ذكر الإمام ذلك بصيغة الإفراد تخصيص نفسه بالدعاء، وقد

وَلَا يُصَلِّي بِجَمَاعَةٍ إِلَّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ.

قالﷺ: «لا يؤمّ عبدٌ قوماً فيخصّ نفسه بدعوةٍ دونه، فإن فعل فقد خانهم» رواه أبو داود والترمذي وحسَّنه، ويعكره ما عن أبي هريرة قال: كان النبيُّ ﷺ إذا رفع رأسه من الرّكوع في صلاة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو بهذا الدعاء: اللهمَّ اهدني فيمن هديت، وساقه إلى آخره. فإنَّ منَ الظاهر أنهﷺ كان يقول ذلك وهو إمام؛ لأنه لم يكن يصلي الصبح منفرداً ليحفظه الراوي منه في تلك الحالة، مع أن اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك، وقد يدفع بأن في سنده عبد الله بن سعيد المقبري متروك.

هذا ولو قيل أيضاً: ينبغي للمنفرد أن يقول: اللَّهمّ إنا نستعينك... إلى آخره، بصيغة الإفراد لأن وروده بصيغة الجمع كان على سبيل التعليم من جبريل للنبيِّ ﷺ بواسطة كونه إماماً، فإذا انتفى كون القانت إماماً كان الأوْلى أن يأتي به بصيغة الإفراد لا احتاج إلى جواب.

ثم في الفتاوى الخانية: ومن لا يُحسن القنوت يقول: ربَّنا آتنا في الدنيا حسنة... إلى آخره. وقال الفقيه أبو الليث: يقول: اللهمَّ اغفر لي ثلاثاً. وفي الحاوي القدسي: ومَنْ لا يعرف الأدعية يقول مراراً: اللهمَّ اغفر لنا وارحمنا، ربَّنا آتنا في الدنيا حَسَنة وفي الآخرة حسنة. ثم قيل: يضع يمينه على شماله تحت سرّته أو يرسلهما أو يرفع يديه، فيه خلاف. وتقدَّم نقل المصنف عن أكثر المشايخ الوضع، وذكرنا ثمّة من البدائع وغيرها أنه الصحيح، فتنبَّه له.

[م] **وَلَا يُصَلِّي بِجَمَاعَةٍ إِلَّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ.**

[ش] قال في الهداية: عليه إجماع المسلمين. وفي مختصر القدوري: لا يجوز. قالوا: والمراد من عدم الجواز الكراهة؛ لا عدم أصل الجواز. ويشكل الكل بما أخرج الطحاوي عن المسور بن مخرمة، قال: دفَّنا أبا بكرٍ ليلاً، فقال عمر: إني لم أوتر، فقام وصفَّنا وراءه فصلَّى بنا ثلاث ركعات لم يسلِّم إلى أُخراهنّ، انتهى.

فلا جرم أنّ في الخلاصة: وذكر القدوري أنه لا يكره، انتهى.

قلت: ويمكن أن يقال: الظاهر أنّ الجماعة فيه غير مستحبَّة. ثم إن كان ذلك أحياناً كما فعل عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كان مباحاً غير مكروه، وإن كان ذلك على سبيل المواظبة فبدعة مكروهة؛ لأن ذلك خلاف المتوارث فيه عن النبيِّ ﷺ، وعن السلف، ويحصل بهذا الجمع بين نفي القدُّوري الجواز في مختصره، فيحمل الأول على ما إذا كانت على سبيل المواظبة، والثاني على ما إذا كانت أحياناً، والله تعالى أعلم.

وَالمَسْبُوقُ يَقْنُتُ مَعَ الإِمَامِ وَلَا يَقْنُتُ بَعْدَهَا.

وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ فِي الثَّالِثَةِ أَمْ فِي الثَّانِيَةِ يَقْنُتُ مَرَّتَيْنِ؛ لِأَنَّ تِكْرَارَ القُنُوت فِي مَوْضِعِهِ مَكْرُوهٌ، وَفِي المَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يَقَعْ أَحَدُهُمَا فِي مَوْضِعِهِ.

[م] **وَالمَسْبُوقُ يَقْنُتُ مَعَ الإِمَامِ وَلَا يَقْنُتُ بَعْدَهَا.**

[ش] أي: المسبوق في الوتر في شهر رمضان إذا أدرك القنوت مع الإمام في الرّكعة الأخيرة يقنت معه، ولا يقنت ثانياً فيما يقضي. وحكى قاضي خان إجماعهم في ذلك؛ لأن المسبوق مأمور بالقنوت مع الإمام متابعةً له، فصار ذلك موضعاً للقنوت، فلو قنت ثانياً يتكرر القنوت في موضعه، وتكرار القنوت في موضعه غير مشروع.

وفي الخلاصة: وكذا إذا أدرك الإمام في الركوع في الرّكعة الثالثة، جُعل كإدراكه مع الإمام.

[م] **وَإِنْ شَكَّ أَنَّهُ فِي الثَّالِثَةِ أَمْ فِي الثَّانِيَةِ يَقْنُتُ مَرَّتَيْنِ؛ لِأَنَّ تِكْرَارَ القُنُوت فِي مَوْضِعِهِ مَكْرُوهٌ، وَفِي المَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يَقَعْ أَحَدُهُمَا فِي مَوْضِعِهِ.**

[ش] أي: ولو شكَّ في القيام في الوتر أنه في الركعة الثانية أو في الرّكعة الثالثة يقنت في ذلك القيام لجواز أنه الثالثة، ثم يركع ويسجد ويقعد ثم يصلي ركعةً أخرى ويقنت فيها أيضاً احتياطاً.

وفي الذّخيرة: هُوَ المختار. وفي شرح الزاهدي: في الأصح، انتهى. لجواز أن يكون هذا القيام هو الثالثة، فيكون قد أتى بالقنوت في موضعه بيقين، فالفرق بين المسألتين أنّ في الأُولى لو قنت ثانياً كان تكراراً للقنوت في موضعه؛ لأنه كان مأموراً به كما قدَّمناه. وفي الثانية: إذا قنت ثانياً لا يكون مكرراً للقنوت في موضعه، بل أحدهما في موضعه والآخر في غير موضعه، وبهذا يُعرف أن قول المصنف: (لم يقع أحدهما في موضعه) غير صحيح، وأنّ صوابه لم يقع كلاهما في موضعه، بل وقع أحدهما لا غير في مَوْضعه.

وفي الخانية: صلَّى الوتر فشكَّ، وهو قائم أنه كم صلَّى، فإنه يأخذ بالأقلّ احتياطاً إن لم يقع يجزئه على شيء ويقعد في كل ركعة احتياطاً، ويقرأ في كل ركعة. أما القنوت، قال أئمة بلخ: يقنت في الأولى لا غير. وعن الشيخ الإمام أبي حفص الكبير أنه يقنت في الركعة الثانية أيضاً، وبه أخذ القاضي أبو علي النسفي. وعن الشيخ الإمام أبي بكر محمَّد بن الفضل: لا يقنت مرة أخرى، انتهى.

وبعد أن ذكر القاضي رضيّ الدين في محيطه ما معناه: أنّ الناطفي ذكر في أجناسه أنه يقنت في الكلّ من غير عزوٍ إلى أحد، قال: وفي قولٍ آخر: لا يقنت في الكل أصلاً؛ لأن القنوت في الرّكعة الأولى والثانية بدعة، وترك السنّة أسهل من الإتيان بالبدعة، والأوّل أصح؛ لأن القنوت واجب، وما تردَّد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطاً، انتهى.

وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: إِنْ قَنَتَ فِي الأُولَى أَوْ فِي الثَّانِيَةِ سَاهِياً لَمْ يَقْنُتْ فِي الثَّالِثَةِ، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ.

قلت: ولا يخفى أن هذا إنما يتمّ على قول أبي حنيفة، أمّا على قولهما، فلا؛ لأن القنوت عندهما سنّة كما تقدَّم. وحينئذ يظهر أنّ القول بأنه لا يقنت أصلاً قولهما، كما يظهر أن القول بأنه يقنت في الكل ينبغي أن يكون قول أبي حنيفة، وأن قول مشايخ بلخ، وأبي حفص، وأبي الفصل لا يتخرَّج على قول أحدٍ من علمائنا الثلاثة.

ثم يتفرَّع على قولهما أنه لا يقنت أيضاً في مسألة الكتاب لا في الركعة التي هو قائمٌ فيها، ولا في التي بعدها، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: إِنْ قَنَتَ فِي الأُولَى أَوْ فِي الثَّانِيَةِ سَاهِياً لَمْ يَقْنُتْ فِي الثَّالِثَةِ، وَبَيْنَهُمَا فَرْقٌ.**

[ش] هو فيها كذلك، لكن بدون قوله: وبينهما فرق. وإما الذي فيها مكانه لأنه لا يتكرّر في الصلاة الواحدة، انتهى.

ولم يظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له فرقٌ ظاهر مؤثر يفيد افتراق هاتين المسألتين في أنه لا يقنت في هذه الثالثة، ويقنت في تلك في الركعة التي هي الثالثة بالشكّ بعد أن قنتَ في الثانية بالشك؛ لأن غايةَ الأمر في تلك أنّ القنوت الأول لم يقع يقيناً في محله، فبقيت ثانياً ليقع هو أو الأول يقيناً في محله، ولا يضرّوجود الآخر لكونه وسيلة إلى الخروج عن عهدة القنوت بيقين؛ لأنه دعاء والقيام محلٌّ له في الجملة.

ولا شكَّ أنّ هذا يفيد القول بالقنوت ثانياً في الثالثة في هذه المسألة بطريق أوْلى لوجود اليقين بكون الأول لم يقع في محله، وكون الثاني إذا وقع؛ وَقَع في محله. ثم ورد أنّ هذه المسألة ما لو قعد بعد الأُولى ساهياً، فكما أن عليه أن يقعد بعد الثانية أيضاً ولا يقدح قعود الأول ساهياً في بقاء شرعية هذا القعود الثاني في حقّه ومطالبته بالخروج من عُهدته.

وأمّا القول بأنه لا يتكرَّر في الصّلاة الواحدة، فإنْ كان هذا ممن يرى قول مشايخ بلخ في مسألة الشك فهو مما يتم له على هذا التقدير، لكن لا يتمّ له دعوى الفرق بينهما من هذا الوجه، وهو ظاهر لاشتراكهما فيه، وإن كان ممن يرى القول بتكرره في مسألة الشك فلا يتم له، لأنه إن عنى به أنه لا يتكرَّر في الصلاة أصلاً أشكل عليه قوله: يتكرر، في مسألة الشك ويلزمه أنه كما اغتفر تكرر القنوت فيها ليقع في محله يقيناً يلزمه أن يغتفر تكرّره في هذه المسألة ليقع في محله يقيناً بطريق أوْلى، وإن عنى به أنه لا يتكرّر في موضعه كما في مسألة المسبوق.

....

ولو قلنا: بأنه يأتي به ثانياً فيما يقضي بعدما أتى به مع الإمام فمسلّم، ولا يفيده في هذه المسألة عدم شرعيّة إعادة القنوت ثانياً في الثالثة منها، فإنه حينئذٍ لا يكون مُكرِّراً له في موضعه، فالوجه إمّا أن يقع القول بتكرُّره في كلتا هاتين المسألتين، وهو الوجه الظاهر كما يشهد به التأمّل الصادق، وعلى تقديره لا إشكال أصلاً.

وأما أن يقع القول بعدم تكرره فيهما، وهذا وإن كان تقديره لا إشكال بينهما بالنظر إلى هذا الحكم؛ لكنّ القول به مشكل، فإنّ عليه أن يقال: هو مطالَب بالخروج من عهدة القنوت بيقين، ولم يوجد ذلك، فإن ساغ دعوى سقوط طلب ذلك منه في مسألة الشك على قولهما خاصّة ـ كما تفقهناه سالفاً ـ لم يسغ دعوى سقوط طلب ذلك منه في مسألة السهو على قول الكل.

وحينئذٍ، فإن قلت: سلَّمنا أنه في نفس الأمر مطالَب بالخروج من عهدة القنوت بيقين، لكن لا مطلقاً بل إذا لم يلزم منه تكرر القنوت في الصلاة الواحدة. أما إذا لزم منه ذلك، فلا؛ لكونه غير مشروع، فعارضه هذا وتُقدِّم عليه.

قلت: يُجاب عنه أولاً بما تقدَّم آنفاً بأنه إن عنى بكون تكرر القنوت غير مشروع كونه غير مشروع في موضعه حتى يلزم منه ما ذكر فمسلّم، ولكن ليس تكرر القنوت في كلتا المسألتين في موضعه؛ لأن موضعه بعد الفراغ من القراءة في الثالثة إمّا حقيقةً أو حكماً. ومعلوم أن تكرّره فيهما ليس كذلك، وإن عنى بكون تكرّر القنوت غير مشروع كونه مشروع مطلقاً، فممنوع؛ لأن العمل بما يوجب الخروج من عهدة الواجب بيقين مشروع ومطلوب. وهذا في كِلتا المسألتين لا يتحقق إلا بتكرر القنوت فيهما على الوجه المذكور فيهما، فكان تكرره فيهما مشروعاً ومطلوباً.

وثانياً بأن هذا معارض بمثله، وأن تكرار القعدة في الركعتين غير مشروع بالإجماع، ومع ذلك لو شكَّ في الأُولى أنها الأولى أو الثانية، ولم يكن له ظنّ بنى على كونها واحدة وقعد بعدها، ثم إذا قام إلى الثانية وقعد بعدها، وكذا لو قعد بعد الأولى ساهياً ثم تذكر كان عليه أن يقوم إلى الثانية ثم يقعد بعدها كما أسلفناه قريباً.

فما هو جوابكم عن القول بتعين تكرير القعدة في هاتين المسألتين؟ فهوَ جوابنا عن القول بوجوب تكرير القنوت في تلكما المسألتين.

غايته أن القعدة ركن وترتيبها كذلك، وما نحن فيه واجب، وترتيبه كذلك. وهذا مما لا أثر له في جواز العمل بغير المشروع في أحدهما دون الآخر لما قالوا من أن ما تردَّد بين الواجب والبدعة يؤتى به احتياطاً كما فيما تردّد بين الفرض والبدعة، وكون هذا ألزم لا يمنع صحّة القياس عليه

وَهَلْ يُصَلِّي فِي آخِرِ القُنُوتِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ؟ قَالَ الفَقِيهُ أَبُو اللَّيْث: يُصَلِّي. وَفِي بَعْضِ الفَتَاوَى: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّي.

في أصل المطلوب، فأنْعِم النظر في هذه الجملة، فإنها من الفضل الموهوب، وربُّنا العليم أعلم بالصواب.

[م] وَهَلْ يُصَلِّي فِي آخِرِ القُنُوتِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ؟ قَالَ الفَقِيهُ أَبُو اللَّيْث: يُصَلِّي.

[ش] لأن القنوت دعاء، والأَوْلى في الدعاء أن يكون مشتملاً على الصلاة على النبيِّ ﷺ.

[م] وَفِي بَعْضِ الفَتَاوَى: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّي.

[ش] يعني: أورده بلفظ: (لا بأس)، وهو ممّا يُستعمل كثيراً فيما تركه أَوْلى من فِعله إذا كان مدخوله فعلاً، فهذا يخالف ما تقدَّم من هذا الوجه، وممّا ذكر فيه هذا المتلقط وتجنيسه؛ إذ فيهما: والصّلاة على النبيِّ ﷺ لا بأس بها في القنوت، انتهى. وذهب أبو القاسم الصفّار إلى أنه لا يصلّي فيه؛ لأن هذا ليس موضعها. ومشى عليه في الخلاصة.

قلت: والحقّ أنه لا يعدل عن القول بأنّ الأَوْلى الصلاة عليه ﷺ لما ذكرنا آنفاً.

وفي أثناء الكلام على خطبة هذا الكتاب أنّ في حديث القنوت بإسنادٍ حسن عند النسائي: وصلَّى الله على النبيِّ. ولما في جامع الترمذي عن عمر موقوفاً: الدّعاء موقوف بين السّماءِ والأرض لا يصعد منه شيء حتى تصلِّي على نبيِّك ﷺ. قال: «الدعاء موقوف بين السّماء والأرض لا يصعد حتى تصلِّي عليّ، فلا تجعلوني كغمر الراكب صلُّوا عليَّ أوَّل الدعاء وأوسطه وآخره»، الغِمر ـ بكسر الغين المعجمة ـ: القدح الصغير.

ولما في أوسط الطبراني بإسناد رجاله ثقات عن عليٍّ موقوفاً: كل دعاء محجوب حتى تصلِّي على محمَّدٍ. على أن بعضهم رفعه، والموقوف أصح، قاله الحافظ المنذري. ولا ضير، فإنه مع ذلك له حكم الرفع.

ثم في الواقعات في علامة النوازل بعد أن ذكروا اختيار الفقيه أبو الليث: أن يصلِّي لأن القنوت دعاء، ما نصه: ويستحبُّ في كل دعاء أن تكون فيه الصلاة على النبيِّ ﷺ، اللهمَّ صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد، انتهى. فهذا يفيد أن كيفية الصَّلاة على النبيِّ ﷺ في القنوت هذه الكيفية، ويشهد له ما أخرج النسائي بسندٍ صحيح عن زيد بن خارجة قال: سألت رسول الله ﷺ: كيف الصّلاة عليك؟ فقال: «صلُّوا عليّ واجتهدوا في الدعاء، وقولوا: اللهمَّ صلِّ على محمَّدٍ وعلى آل محمَّد»، والكل حسن.

ثم يظهر أن هذا التشريع القولي هُو بالنسبة إلى الأوّل أحسن، وأن ذاك منه ﷺ من باب الاكتفاء بمرتبة مِن أقلِّ المراتب المفيدة لذلك لمعنى لاحظه ﷺ في ذلك.

وَهَلْ يَجْهَرُ الإِمَامُ بِالقُنُوتِ؟ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الفَضْلِ: يُخَافِتُ، كَذَا جَرَتْ العَادَةُ فِي مَسْجِدِ أَبِي حَفْصٍ الكَبِيرِ بِبُخَارَى.

وَقَالَ صَاحِبُ الذَّخِيرَةِ بُرْهَان الدِّينِ: اسْتَحْسَنُوا الجَهْرَ فِي بِلَادِ العَجَمِ لِيَتَعَلَّمُوا. وَذَكَرَ فِي الشَّرْحِ: يَكُونُ ذَلِكَ الجَهْرُ دُونَ جَهْرِ القِرَاءَةِ.

[م] وَهَلْ يَجْهَرُ الإِمَامُ بِالقُنُوتِ؟ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الفَضْلِ: يُخَافِتُ، كَذَا جَرَتْ العَادَةُ فِي مَسْجِدِ أَبِي حَفْصٍ الكَبِيرِ بِبُخَارَى.

[ش] وأبو حفص الكبير من تلامذة الإمام محمَّد بن الحسن، فلولا يعلم من أستاذه أن مِن سنّته المخافتة، وإلا لما خالف أستاذه. وهذا لو لم يوجد صريح النقل عنه بذلك، فكيف وقد وُجد؟ ففي الملتقط وتجنيسه: قال أبو حفص: صلَّيت شهر رمضان مع محمَّد بن الحسن، فما رأيت أحداً يرفع صوته بالقنوت. ونصَّ في الهداية وغيرها على أنه المختار. وفي المحيط على أنه الأصح، وفي البدائع: واختار مشايخنا بما وراء النهر الإخفاء في دعاء القنوت في حقّ الإمام، والقوم جميعاً؛ لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةً﴾ [الأعراف: 55]، وقول النبيّ ﷺ: «خير الدعاء الخفيّ».

قلت: أخرجه أبو عوانة، وابن حبان في صحيحهما عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً، ثم ما تقدَّم عن أبي حفص مع ما هُوَ المتوارث في مسجده يشهد لما قيل أنه عند محمَّد يُخفي، وعند أبي يوسف يجهر. وقد رُوي عنهما بالعكس، وعليه مشى رضي الدين في المحيط، وذكروا في وجه الجهر أن للقنوت شبهاً بالقرآن، فإنّ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ اختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو سورتان من القرآن، ويجهر بما هو قرآن على الحقيقة، وكذا بما له شبه القرآن، وقد قدَّمنا في بحث أحكام الجنب وأخواته ما يدفع هذا، فراجعه.

[م] وَقَالَ صَاحِبُ الذَّخِيرَةِ بُرْهَان الدِّينِ: اسْتَحْسَنُوا الجَهْرَ فِي بِلَادِ العَجَمِ لِيَتَعَلَّمُوا.

[ش] كما جهر عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالثناء حين قدم عليه ذلك وظن إرادته من غير تقييد بقدوم وفد العراق؛ كذا في الذّخيرة. وقد أسلفنا في بحث الثناء ما يفيد فعل عمر ذلك وظنّ إرادته من غير تقييد بقدوم وفد العراق، وفيها أيضاً وفي الخانية: أن الصحابة تعلَّموا دعاء القنوت من قراءته، وفي الذخيرة أيضاً: وقال بعض مشايخ زماننا: إن كان الغالب في القوم أنهم لا يعلمون دعاء القنوت والإمام يجهر ليتعلموا منه، وإن كان الغالب فيهم أنهم يعلمون يخفي.

[م] وَذَكَرَ فِي الشَّرْحِ: يَكُونُ ذَلِكَ الجَهْرُ دُونَ جَهْرِ القِرَاءَةِ.

[ش] أي: وفي شرح مختصر الطحاوي للقاضي الإسبيجاني كما صرَّح به في البدائع، وأشار إليه في الذّخيرة: الإمام يجهر بالقنوت ويكون ذلك الجهر دون الجهر بالقراءة في الصّلاة. وفي الملتقط: الإمام في رمضان يتوسّط بصوته في قراءته القنوت لا يجهر جداً، ولا يُخفي جداً.

وَأَمَّا الْمُقْتَدِي، فَهُوَ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ قَنَتَ، وَإِنْ شَاءَ أَمَّنَ، وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ؛ كُلُّهُ مَرْوِيٌّ عَلَى الِاخْتِلَافِ بَيْنَ أَبِي يُوسُف وَمُحَمَّد.

وَإِنْ قَنَتَ وَأَمَّنَ لَا يَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالِاتِّفَاقِ، ....

[م] وَأَمَّا الْمُقْتَدِي، فَهُوَ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ قَنَتَ، وَإِنْ شَاءَ أَمَّنَ، وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ؛ كُلُّهُ مَرْوِيٌّ عَلَى الِاخْتِلَافِ بَيْنَ أَبِي يُوسُف وَمُحَمَّد.

[ش] ولا بأس بحكايته، ففي الذّخيرة: ذكر القاضي الإمام علاء الدّين في شرح المختلفات أنّ على قول أبي يوسف: يقرأ، وعلى قول محمَّد: لا يقرأ، وهكذا ذكر في الفتاوى، وذكر في موضع آخر أن القوم يؤمِّنون عند محمَّد، ويسكتون عند أبي يوسف. وذكر في موضع آخر أن على قول أبي يوسف: القوم بالخيار إن شاءوا قرأوا، وإن شاءوا سكتوا. وقال محمَّد: إن شاءوا قرأوا، وإن شاءوا أمَّنوا لدعائه. وذكر الطحاوي: أن القوم يتابعونه إلى قوله: إن عذابك بالكفار ملحق، فإذا دعى الإمام؛ فعند أبي يوسف: يتابعونه، وعند محمَّد: يؤمِّنون. وفي الخانية: رُوي عن أبي يوسف أنه بالخيار، إن شاء قنت، وإن شاء أمَّن. وعنه في رواية: يقنت المقتدي إلى قوله: إنّ عذابك بالكفار ملحق، حينئذٍ يسكت. وعند محمَّد: لا يقنت المقتدي.

ثم ماذا يصنع في رواية عنه: يسكت إلى أن بلغ الإمام موضع الدعاء حينئذٍ يؤمِّن. وفي محيط رضيّ الدين نقلاً من النوادر: قال أبو يوسف: يقرأ المقتدي أيضاً، وهو المختار؛ لأنه دعاء حقيقة كسائر الأدعية. وقال محمَّد: لا يقرأ بل يؤمِّن؛ لأن له شبهة القرآن كما ذكرنا. والمقتدي لا يقرأ حقيقة القرآن، فكذا ما له شبهة القرآن احتياطاً.

وقال قاضي خان في شرح الجامع الصغير: والمقتدي في الوتر يقنت كما يقنت الإمام، ولا يجهر الإمام بالقنوت كيلا يُخلّ بقنوت المقتدي. ومن الناس مَنْ قال: يقنت الإمام جهراً ولا يقنت المقتدي. والصحيح ما قلنا.

[م] وَإِنْ قَنَتَ وَأَمَّنَ لَا يَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالِاتِّفَاقِ.

[ش] وفي حكاية الاتفاق نظر، ففي الخانية: وعن أبي يوسف: إن الإمام يجهر بالقنوت، ويتخيَّر المؤتم إن شاء قرأ، وإن شاء أمَّن، وإن شاء جهر، وإن شاء خافتَ. وفي شرح الزاهدي: وعن محمَّد: يجهر الإمام ويؤمِّن القوم. وعنه: يجهر الإمام والمأموم، والجهر للمأمومين أحبُّ إليَّ من الإخفاء، انتهى.

نعم، مختار مشايخنا بما وراء النهر: إخفاء الإمام، والقوم على ما قدَّمناه من البدائع، وهو حسن مُتَّجه.

فصل

وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلَامِ النَّاسِ نَاسِياً أَوْ عَامِداً تَفْسُدُ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مَسْمُوعاً لِنَفْسِهِ، وَإِنْ لَمْ يُصَحِّح حُرُوفَهُ أَوْ يَكُونَ مُصَحِّحاً، وَإِنْ لَمْ يُسْمَعْ.

[م] فصل

وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلَامِ النَّاسِ نَاسِياً أَوْ عَامِداً تَفْسُدُ لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مَسْمُوعاً لِنَفْسِهِ، وَإِنْ لَمْ يُصَحِّح حُرُوفَهُ أَوْ يَكُونَ مُصَحِّحاً، وَإِنْ لَمْ يُسْمَعْ.

[ش] أما فساد الصلاة بما إذا تكلم بشيءٍ من كلام الناس نسياناً أو عمداً، أو خطأً أو قصداً، قليلاً أو كثيراً لإصلاح صلاته، أولاً: فمذهب أصحابنا وعند المالكية عمداً لكلام لغير إصلاح الصلاة مبطل؛ قلَّ أو كَثُر، وإن وجب لإنقاذ أعمى أو شبهة وسهوة إن كثر فمبطل، وإن قلَّ فمتخيّر، وفي جهله بتحريم الكلام في الصلاة قولان، ولإصلاحها لا يبطل في المشهور، مثل لم تكمل، فيقول: أكملته، ومثل أن يسأل فيُخبر. ثم هل يستوي في ذلك ما لو كان ذلك منه بعد سلام الإمام معتقداً للإتمام، وبعد ما شكَّ الإمام قبل سلامه، لمحمَّد بن عبد الحكم.

نعم، واللّخمي والمازري إنما ذلك إذا وقع بعد أن سلَّم الإمام معتقداً للتمام. أما إذا شكَّ الإمام قبل سلامه، فثلاثة أقوال: المعروف ـ على ما قال اللخمي ـ والمشهور ـ على ما قال المازري ـ أنه لا يجوز له أن يسأل المأمومين كان في الصلاة أو انصرف منها بسلام. ثم حدث له الشكّ بعد سلامه. وعند الشافعية: لا يقطعها يسير الكلام إن سبق لسانه أو نسي الصلاة أو جهل تحريمه إن قَرُب عهده بالإسلام ويقطعها كثير الكلام في هذه الأحوال، وأصح الأوجه أنه يرجع في القليل والكثير إلى العُرف.

وعن أحمد في العمد ثلاث روايات: البطلان في حقِّ الإمام والمأموم، وبطلان صلاة المأموم وصحة صلاة الإمام بشرط المصلحة، واختار الخرقي هذه وصحة صلاتهما مع اشتراط المصلحة، وعنه في السَّهو روايتان: البطلان والصحة.

ثم لأصحابنا ما روينا غير مرَّة عنه ﷺ: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيءٌ من كلام الناس؛ إنّما هو التسبيح، والتكبير، وقراءة القرآن» كما هو في صحيح مسلم، وإنما هي كما في رواية البيهقي بسندٍ صحيح، وما لا يصلح في الصَّلاة مباشرته فيها يفسد فيها مطلقاً؛ كالأكل والشرب.

وَإِنْ نَامَ فَتَكَلَّمَ أَوْ ضَحِكَ تَفْسُدْ.

وَلَوْ أَنَّ فِي صَلَاتِهِ أَوْ تَأَوَّهَ أَوْ بَكَى فَارْتَفَعَ بُكَاؤُهُ إِنْ كَانَ مِنْ ذِكْرِ الجَنَّةِ أَوِ النَّارِ لَمْ يَقْطَعْهَا.

أما اشتراط كونه مسموعاً لنفسه، فتفريع على قول الهندواني ومَنْ وافقه، لكن قول المصنف: (وإن لم يصحح حروفه) غير جيّد؛ لأن الكلام لا يتأتى أن يكون مسموعاً له حتى يصحح حروفه.

نعم، قدَّمنا في شرح قول المصنّف: (وأن ينفخ نفخاً لا يسمع صوته) اختلاف المشايخ في النفخ المسموع، فمِنْ قائلٍ بأنه ما يكون له حروف مهجّاة، ومِنْ قائل: لا يشترط أن يكون له ذلك، فكأن المصنف أخذ من هذا أن مطلق الكلام اللفظي مما يتأتى فيه هذا الاختلاف، ثم مشى على هذا القول الثاني، وفي كليهما من النظر ما لا يخفى.

وأمّا قوله: (أو يكون مصححاً وإن لم يسمع) ؛ أي: وأن يكون الكلام مصحَّح الحروف، وإن لم يسمعه هو ولا غيره، فهو تفريع على قول الكرخي ومَنْ وافقه، وغيرُ خافٍ أن اشتراط كونه مسموعاً في الفساد ينفي القول بالفساد إذا صحَّح الحروف، وهو بحيث لم يسمع. على أن ظاهر العبارة يعطي أن الفساد بالكلام إنما يكون بأحد هذين الشرطين حتى لو وُجد فاقداً كليهما لا تفسد الصلاة، ومعلوم أنه لا وجود للكلام اللفظي بدون أحدهما على اختلافٍ في ذلك الأحد، ففي التعبير بهذه العبارة عن المقصود من الخلل ما يُرى، والأوْلى من هذه العبارة عبارة الذّخيرة إذا تكلَّم في صلاته على وجهٍ لا يسمع منه إن كان يُسمع نفسه تفسد صلاته، وإن كان لا يسمع نفسه إن لم يصحح الحروف لا تفسد صلاته، وإن صحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد.

وحُكي عن الشيخ الإمام أبي بكر محمَّد بن الفضل أنه لا تفسد، والاختلاف في هذا نظير الاختلاف فيما إذا قرأ في صلاته ولم يُسمع نفسه، هل تجوز صلاته؟ وقد قدَّمناه.

[م] وَإِنْ نَامَ فَتَكَلَّمَ أَوْ ضَحِكَ تَفْسُدْ.

[ش] صلاته لإطلاق ما رويناه غير مرّة عنهﷺ: «إنّ صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيءٌ من كلام الناس»، وما قدَّمناه في نواقض الوضوء من قولهﷺ: «مَنْ كان منكم قهقه، فليُعِدْ الوضوء والصّلاة»، ومِنْ هنا وقع تقييد الضحك بكونه قهقهة في هذه الصورة، وهو أحسن.

ثم فساد الصلاة بكلٍّ من الكلام والقهقهة في هذه الحالة قول كثير من المشايخ، وهو المختار على ما سلف في نواقض الوضوء، ومختار فخر الإسلام ومَنْ وافقه أنه لا تفسد الصلاة كما ذكره ثمّة أيضاً، والله تعالى أعلم.

[م] وَلَوْ أَنَّ فِي صَلَاتِهِ أَوْ تَأَوَّهَ أَوْ بَكَى فَارْتَفَعَ بُكَاؤُهُ إِنْ كَانَ مِنْ ذِكْرِ الجَنَّةِ أَوِ النَّارِ لَمْ يَقْطَعْهَا.

[ش] أي: لم تفسد الصلاة؛ لأن الأنين قال في الكافي: وهو أن يقول: آه، ونسبه في النهاية

وَإِنْ كَانَ مِنْ وَجَعٍ أَوْ مُصِيبَةٍ يَقْطَعُهَا.

وَلَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِهِ: أَوْه، وَبَيْنَ قَوْلِهِ: آه. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ آخِراً: لَا تَفْسُدُ فِي آه وَأُفٍّ وَتِفٍّ.

إلى المشايخ فيما يظهر، حيث قال: قالوا: تفسير الأنين أن يقول: آه، أو التأوّه وهو أن يقول: أوه، أو البكاء إذا كان من ذكر الجنّة أو النار يكن لخوفِ عذاب الله وأليمِ عقابه ورجاء رحمة الله وجزيل ثوابه، فيكون عبادة خالصة، ولهذا مدح الله تعالى خليله إبراهيمﷺ بكونه أوّاهاً، فقال: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ﴾ [هود: 75]؛ لأنه كان كثير البكاء في الصَّلاة على ما قيل.

وعن عبد الله بن الشخير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: أتيت النبيَّ ﷺ وهو يصلي ولجوفه أزيز كأزيز المرجل؛ رواه النسائي وغيره، وصحَّحه ابن حبان، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، ورواه أبو داود بلفظ: كأزيز الرَّحى. قال أبو عبيد: الأزيز: غليان صدره وحركته بالبكاء.

وإذا كان كذلك، فالصوت المنبعث عن مثل هذا الأنين لا يكون من كلام الناس، فلا يكون مفسداً، ولأن ذلك إذا كان من ذِكر الجنّة أو النار يكون بمنزلة التصريح بمسألة الجنّة والتعوّذ من النار، وذلك غير مفسد، وكذا هذا.

[م] وَإِنْ كَانَ مِنْ وَجَعٍ أَوْ مُصِيبَةٍ يَقْطَعُهَا.

[ش] لأنه حينئذٍ يكون من كلام الناس؛ لأنه بمنزلة الشكوى ممّا به، وكلام الناس مفسد.

نعم، سنذكر عن محمَّد ما يفيد تخصيص هذا بما إذا كان إمساكه عنه ممكناً.

[م] وَلَا فَرْقَ بَيْنَ قَوْلِهِ: أَوْه، وَبَيْنَ قَوْلِهِ: آه.

[ش] في هذا التفصيل المذكور عند أبي حنيفة، ومحمَّد، وأبي يوسف أوَّلاً.

[م] وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ آخِراً: لَا تَفْسُدُ فِي آه وَأُفٍّ وَتِفٍّ.

[ش] يعني: سواء كان الأنين المعبَّر عنه بآه من ذكر الجنّة أو النار أو مِن وجع أو مصيبة؛ لأنه ليس من قبيل الكلام، بل في شرح الزّاهدي: وقيل في الأنين: لا يقطع عندهم لأنه صوت ممتدّ لا حروف له، انتهى.

قلت: وحيث كان المراد به آه ـ كما تقدَّم نقله من الكافي ـ فنفي الحروف عنه غير صحيح. ثم الجواب عمّا هُوَ محلّ الخلاف بينهما وبينه منه ما تقدَّم.

وأمّا حُكم التأوُّه المذكور، فلم يُرْوَ عن أبي يوسف فيه ما يخالفه، وسواء أراد بأُف! وَتفٍّ تنقيةَ

....

موضع سجوده، أو أراد به التأفيف. وقالا: تفسد مطلقاً، وقد تقدَّم ذلك مع الدليل من الطرفين في شرح قوله: (وأن ينفخ)... الخ، فراجعه.

نعم، بقي من ذلك شيء وهو أنّ عن المحيط البرهاني: أنه لا خلاف بين المشايخ في أن أُف مخففاً لا تفسد عن أبي يوسف. وأمّا المشدد، فينبغي أن يكون فيه اختلاف المشايخ على قوله. وفي شرح الزاهدي: والصحيح أن الخلاف في المخفَّف وفي المشدَّد تفسد عندهم، انتهى.

فحُكي فيه الاتفاق، ويعارضه في ذلك ما في الخلاصة: والأصل عنده أن في الحرفين لا تفسد صلاته، وفي أربعة حروف تفسد، وفي ثلاثة أحرف اختلاف المشايخ فيها، والأصح أنها لا تفسد.

هذا واعلم أنهم قالوا: أوَّه الرجل تأويهاً وتأوَّه تأَوُّهاً إذا قال: أوه، ومعناه: أتوجَّع. وفي أوه لغات، فالهمزة مفتوحة في سائرها، ثم قد تُمدّ وقد لا تُمدّ مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء، فهاتان لغتان. ولا تمدّ مع تشديد الواو مكسورة، وسكون الهاء وكسرها، فهاتان أُخريان. ومع سكون الواو وكسرها، فهذه خامسة. ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسوة بلا هاء، فهاتان سادسة وسابعة. وأو على مثال أو العاطفة، فهذه ثامنة. وتمدّ لكن يليها هاء ساكنة مكسورة بلا واو، فهاتان تاسعة وعاشرة. والحادية عشر والثانية عشر: آوياه بمدّ الهمزة وعدمه وفتح الواو المشدّدة يليها ياء مثناة ثم ألف ثم هاء ساكنة. والثالثة عشر: آووه بمدّ الهمزة وضمّ الواو الأولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة، وحينئذٍ فتسمية آه أنيناً وأوه تأوّهاً اصطلاح.

ثم لا شكَّ في ظهور أنه لا فرق في فساد الصلاة عندهما بذكر هذا اللفظ إذا لم يكن للجنة أو النار بين أن يكون بلغة مِن هذه اللغات دون لغةٍ منها.

وأما عند أبي يوسف: فما كان منه على أربعة أحرف فصاعداً تفسد قولاً واحداً، وما كان منه على ثلاثة أحرف فيه اختلاف المشايخ، وما كان منه على حرفين لا تفسد في آخر قوليه. وهل التشديد في أحد حروف الكلمة بمنزلة حرف آخر أم لا؟ كلاهما محتمل، وحيث يكون الأصح على قوله أنها لا تفسد بثلاثة أحرف، فالظاهر أن المشدّد عنده بمنزلة حرفين، وإلا أُشكلت هذه الأضحية بفساد الصلاة بأوه عنده قولاً واحداً.

وأمّا المدّ في أحد حروفها، فالظاهر أنه ليس بمنزلة حرف آخر عند من يُفسِدها بالثلاثة، وعند مَنْ لا يفسدها بالمشدّد مع حرفٍ آخر. وأمّا عند مَن لا يفسدها بالثلاثة، ففيه احتمال، والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال.

ثم أُف فعل لأتضجر، وقيل: لتضجرت، وفيه لغات أنهيت إلى أربعين، منها ضم الهمزة مع

وَفِي المُلْتَقَطِ: إِذَا لَسَعَتْهُ الحَيَّةُ، فَقَالَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَفْسُدُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ، خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَااللَّهُ.

وَرُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ: إِذَا كَانَ المَرِيضُ لَا يَمْلِكُ نَفْسَهُ لَا تَفْسُدُ كَمَا لَوْ تَجَشَّأَ أَوْ عَطَسَ وَارْتَفَعَ صَوْتُهُ وَحَصَلَ بِهِ حُرُوفٌ لَمْ تَفْسُدْ، ذَكَرَهُ فِي الخَاقَانِيَّةِ.

تثليث الفاء مخففة ومشددة منونة وغيرُ منوّنة، والباقية إلا المكملة الأربعين يُعرف في الحُلل شرح الجمل للرياني، وقد يأتي مصدراً يُراد به الدعاء بتاءٍ في آخره، وبغير تاء، فيُنصب بفعل واجب الإضمار كجدعاء وعفراء، وقد يردف حينئذٍ على الاتباع له، ومنه قول القائل:

أُفّـــاً وَتَـــفّـــاً لـمـــنْ مَـــوَدَّتــهُ   إِنْ غِـبْـتَ عنهُ سُـويعـةً زَالـتْ
إنْ مـالـتِ الـرِّيـحُ هَـكـذا وكَـذا   مـالَ مـعَ الـرِّيـحِ أَيـن مـا مالتْ

وذكر ابن مالك أنه يجوز فيه الرفع على الابتداء، والخبر محذوف، والمعنى على معنى النصب من الدّعاء.

ثم إنما قيَّد البكاء بارتفاعه، أي بارتفاع صوته؛ لأنه لو سالَ دمعه من غير صوت لا تفسد صلاته مطلقاً، كما يشير إليه سياق الخانية في هذه المسألة.

[م] **وَفِي المُلْتَقَطِ: إِذَا لَسَعَتْهُ الحَيَّةُ، فَقَالَ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ تَفْسُدُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ، خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَااللَّهُ.**

[ش] ولم أقف عليه فيه، ولا في تجنيسه.

نعم، ذكره في الخلاصة، والفتاوى الظهيرية بلفظ: تفسد صلاته عندَهما، وعند أبي يوسف: لا تفسد. وفي الخانية: ولو لَدغته عقرب أو أصابه وجع، فقال: بسم الله، قالَ الشيخ الإمام أبو بكر محمَّدُ بن الفضل: تفسدُ صلاته، ويكون بمنزلة الأنين. وهكذا رُوي عن أبي حنيفة، وقيل: لا تفسد؛ لأنه ليس من كلام الناس، انتهى.

وقد عُرف من هذا الوجه من الطَّرفين أيضاً وعلى الفساد مشَى في المبتغى من غير عزوٍ إلى أحد، وفي الفتاوى الظهيرية: ولو عوَّذ نفسه بشيءٍ من القرآن للحمّى ونحوها تفسد عندهم.

[م] **وَرُوِيَ عَنْ مُحَمَّدٍ: إِذَا كَانَ المَرِيضُ لَا يَمْلِكُ نَفْسَهُ لَا تَفْسُدُ كَمَا لَوْ تَجَشَّأَ أَوْ عَطَسَ وَارْتَفَعَ صَوْتُهُ وَحَصَلَ بِهِ حُرُوفٌ لَمْ تَفْسُدْ، ذَكَرَهُ فِي الخَاقَانِيَّةِ.**

[ش] هُو فيها معَ بعض زيادةٍ، وهذا لفظها: وإن كان به مرض لا يمكنه الامتناعُ منه؛ عن محمّد

وَفِي الذَّخِيرَةِ: إِذَا قَالَ المَرِيضُ: يَا رَبِّ، أَوْ قَالَ: بِسْمِ اللهِ، لِمَا يَلْحَقُهُ مِنَ المَشَقَّةِ لَا تَفْسُدْ.

وَلَوْ أَجَابَ المُصَلِّي بِلَا إِلَهَ إِلَّا الله، أَوْ أَخْبرَ بِمَا يَسُرُّه أَوْ يَسُوْؤُهُ أَوْ يُعْجِبُهُ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، أَوْ قَالَ: الحَمْدُ للهِ، أَوْ قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ؛ تَفْسُدُ عَنْدَهُمَا خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ. وَذَكَرَ القَاضِي الإِمَامُ فَخْرِ الدِّينِ قَاضِي خَانَ قَوْلَهُ أَجَابَ؛ يَعْنِي: قِيلَ لَهُ: هَلْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ؟ فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا الله. وَلَوْ أَرَادَ إِعْلَامهُ أَنَّهُ فِي صَلَاةٍ لَا تَفْسُدْ.

أنّه قال: لا تفسد صلاته؛ لأن ما لا يمكن الامتناعُ منه يكون عفواً كما لو عطس، فحصل به حروف أو تجشّأ أو تثاءب، فارتفع صوته وحصلَ به حروف لم تفسد صلاته، انتهى.

والظاهر أن الضمير المجرور في قوله: لا يمكنه الامتناع منه يرجع إلى كلٍّ من الأنين والتأوّه السابق ذكرهما على هذه المسألة. ثم في شرح الزّاهدي: ذكر أبا يوسف معَ محمَّد، انتهى. وكان الميرغيناني لم يظفر بهذا، فعزى هذا الجواب إلى محمَّد بن سلمة مقتصراً عليه.

[م] وَفِي الذَّخِيرَةِ: إِذَا قَالَ المَرِيضُ: يَا رَبِّ، أَوْ قَالَ: بِسْمِ اللهِ، لِمَا يَلْحَقُهُ مِنَ المَشَقَّةِ لَا تَفْسُدْ.

[ش] هُو فيها بما لفظه: مريضٌ يصلِّي ويقول عند القيام أو القعود: بسم الله، لما يلحقُه من المشقّة والوجع لا تفسد صلاته؛ لأن قولَه: بسم الله في الأصل ليس من كلام الناس. في فتاوى سمرقند: وعلى هذا لو قال: يا ربّ لما يلحقَه من المشقة، انتهى.

ولا يخفى أن هذا التعليل قاصرٌ عن قوله: يا ربّ، ثم في علامة العيون من الواقعات، وفي محيط رضيّ الدين: ومتَى أصابه وجع فقالَ: بسم الله؛ فسدت صلاته. في قياس قول أبي حنيفة ومحمَّد؛ لأنه صار من كلام الناس. وقد ذكرنا آنفاً من الخانية رواية هذا عن أبي حنيفة، وذهاب ابن الفضل إليه.

ثم ظاهر الخانية اختيار هذا كما رأيت، لكن عن النّصاب أنّ الفتوى على أنها لا تفسد لما ذكرنا، وأيضاً لم يخرجه جواباً ليصير كلاماً، وعليه مشى في الفتاوى الظهيرية.

[م] وَلَوْ أَجَابَ المُصَلِّي بِلَا إِلَهَ إِلَّا الله، أَوْ أَخْبرَ بِمَا يَسُرُّه أَوْ يَسُوْؤُهُ أَوْ يُعْجِبُهُ فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، أَوْ قَالَ: الحَمْدُ للهِ، أَوْ قَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ؛ تَفْسُدُ عَنْدَهُمَا خِلَافاً لِأَبِي يُوسُفَ. وَذَكَرَ القَاضِي الإِمَامُ فَخْرِ الدِّينِ قَاضِي خَانَ قَوْلَهُ أَجَابَ؛ يَعْنِي: قِيلَ لَهُ: هَلْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ؟ فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا الله. وَلَوْ أَرَادَ إِعْلَامهُ أَنَّهُ فِي صَلَاةٍ لَا تَفْسُدْ.

[ش] ثم من الظاهر أنه لا يريد أنّ فساد الصلاة بقول المصلي: لا إلٰه إلا الله يتوقف على كونه جواباً لمن قال له: هل إلٰه غير الله؟ دون غيره من الصور الواقع هذا القول لها جواباً.

....

ومن ثمّة قال في شرح الجامع الصغير: المصلّي إذا أجاب رجلاً بلا إلٰه إلّا الله يريد جوابه، وإن أراد به إعلامه أنه في الصّلاة لا تفسد صلاته في قولهم، وقال في فتواه: وكذا غير المصلي إذا أخبر بخبر يسرّه، فقال: الحمْد لله، أو بأمرٍ عجيبٍ، فقال: سبحان الله! أو بخبر يهوله فقال: لا إلٰه إلا الله، أو قال: الله أكبر؛ إن لم يُرِد به الجواب لا تفسد صلاته في قولهم. وإن أراد به الجواب فسدت صلاته في قول أبي حنيفة ومحمَّد خلافاً لأبي يوسف.

وجه قوله: إن الصّلاة لو فسدت بما ذُكر لكان أماناً لصنعه، أو بالنية لا وجه للأوّل لأن الصنعة صنعة الأذكار، ولا للثاني لأن مجرد النيّة غير مفسد.

والقياس على ما لو سبَّح المصلي يريد إعلام غيره بأنّه في الصلاة، فإنّ ذلك لا يفسدها بالإجماع. ولهما أن هذا اللفظ قد استُعمل في موضع الجواب، وقد أُريد ذلك منه وفُهِم، فيصير من هذا الوجه من كلام الناس، ففسدت. وإن لم يكن من حيث الصيغة في الأصل من كلامهم، والجواب عن القياس المذكور إن كان في المسألة المذكورة فساد الصّلاة إلّا أنا تركناه بالنصّ، وهو ما ثبت في الصحيحين وغيرهما عنهﷺ من أنه قال: «مَنْ نابه شيءٌ في صلاته فليسبِّح»، وفي لفظ للبخاري: «فليقل: سبحان الله»، والمعدُول به عن القياس لا يقال عليه هذا.

وفي شرح الزاهدي: وقيل: لا تفسد في قولهم: أي لا تفسد الصّلاة بشيءٍ من الأذكار المتقدّمة إذا قصد بها الجواب عن الأمور المذكورة في قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمَّد، وهذا خلاف المشهور عن أبي حنيفة ومحمَّد.

وفي الخانية: وقيل: لو قال: لا إلٰه إلا الله، أو قال: صلّى الله على محمَّد، أو قال: الله أكبر؛ تفسد صلاته في قولهم، انتهى.

يعني: إذا قصد به الجواب، وهذا خلاف المشهور عن أبي يوسف، وعلى هذا مشى في الملتقط والخلاصة وغيرهما مطلقاً من غير تقييد بشيءٍ ولا تزييف، إلا أن لفظ الخلاصة: ولو صلّى على النبيِّ في الصّلاة إن لم يكن جواباً لغيره لا تفسد صلاته، وإن سمع اسم النبيّﷺ، فقال ذلك جواباً له تفسد، ولو قرأ رجلٌ: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ﴾ [الأحزاب: 40] فصلّى عليه رجل في الصلاة لا تفسد. وكذا لو قرأ: ذكر الشيطان، فقال هو في الصّلاة: لعنه الله؛ لا تفسد، انتهى.

وفي الخانية: ولو قرأ الإمام آية الترغيب أو الترهيب، فقال المقتدي: صدق الله، وبلّغت رسله، فقد أساء ولا تفسد صلاته، انتهى. ونحوه في الظهيرية، فهذا يفيد التفرقة بين أن يكون ذلك جواباً لما سمعه من الإمام، فلا تفسد. وبين أن يكون سمعه جواباً لما سمعه من غير الإمام فتفسد،

وَلَوْ عَطَسَ فَقَالَ: الحَمْدُ للهِ؛ لَا تَفْسُدْ. ....

ولا يُعرى عن تأمل؛ فلا جرم أنّ في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ولو سمع المصلّي من مصلٍّ آخر: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]، فقال: آمين؛ لا تفسد. وقيل: تفسد، وعليه المتأخرون، وكذا بقوله عند ختم الإمام قراءته: صدق الله وصدق الرسول، انتهى.

ثم نصُّوا على أنه لو كان بين يدي المصلي كتابٌ موضوع وعنده رجل اسمه يحيى، فقال: ﴿يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: 12]، أورجل اسمه موسى وبيده عصى، فقال له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾ [طه: 17]، أو كان في السّفينة وابنه خارجها، فقال: ﴿يَٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا﴾ [هود: 42]، أو طرق عليه الباب أو نُودي من خارجها، فقال بمعناه: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: 97] وأراد بهذه الألفاظ الخطاب؛ فسدت صلاته في قولهم، لأنه لا يشكل على أحد أنه متكلم لا قارىء، فهذا يؤيّد ما قالاه في تلك.

ثم قد بقي هنا فصل اختلاف المشايخ في كونه على الخلاف المذكور لعدم تعرّض الأصل لجواب أبي يوسف فيه، وهو ما إذا أخبر بخبر يسوؤه، فاسترجع لذلك بأنْ قال: إنا لله وإنا إليه راجعون، مريداً بذلك الجواب؛ ففي الهداية: إنه على الخلاف في الصحيح. وفي المبسوط، والبدائع، والكافي: في الأصح وعلى هذا فلا إشكال. وقال بعض المشايخ: إنه مفسد للصلاة بالاتفاق، وحكاه صاحب غاية البيان عن عامّة شروح الجامع الصغير. ونقله في الخلاصة عن الصّدر الشهيد في الجامع الصغير، وقال قاضي خان: وهو الظاهر.

وعلى هذا، فهؤلاء لا يحتاجون إلى الفرق لأبي يوسف بين هذا الفصل وبين ما تقدَّم، والفرق له أن الاسترجاع لإظهار المصيبة وما شُرعت الصلاة لأجله والتحميد لإظهار الشكر والصلاة شُرعت لأجله.

قلت: وينبغي أن يكون حكم لا حول ولا قوّة إلا بالله جواباً للإخبار بمصيبة حكم إنا لله وإنا إليه راجعون، كما يشير إليه ظاهر كلام المصنف.

ويؤيّده ما سيأتي من نقله من الذخيرة من أن المصلّي إذا وسوسه الشيطان فقال: لا حول ولا قوّة إلا بالله إن كان في ذلك لا تفسد صلاته، وإن كان في أمر الدنيا فسدت.

[م] **وَلَوْ عَطَسَ فَقَالَ: الحَمْدُ للهِ؛ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] لأنه ذِكر، ولم يخاطب العاطس به غيره. وفي الذّخيرة، وفي نوادر بسر عن أبي يوسف: إذا عطس الرجل في الصّلاة حمد الله، فإنْ كان وحده إن شاء أسرَّ به وحرَّك لسانه، وإن شاء أعلن. وإن كان خلف إمام أسرَّ به وحرَّك لسانه. وقال أبو يوسف بعد ذلك: إن كان يصلّي وحده أو خلف إمام فعطس، فليحمد الله في نفسه ولا يتكلّم. وعن أبي حنيفة في العاطس: يحمد الله في نفسه ولا

وَلَوْ عَطَسَ آخَرُ، فَقَالَ: الحَمْدُ للهِ، يُرِيدُ اسْتِفْهَامَهُ؛ تَفْسُدُ.

يحرّك لسانه، ولو حرّك تفسد صلاته، انتهى.

وفي الخانية وغيرها: ينبغي أن يسكت، فإن قال: الحمد لا تفسد صلاته؛ لأن هذا ليس بخطاب من العاطس لغيره.

قلت: وهذا هو الظاهر الذي لا ينبغي أن يعرج عنه، فلا جرم أن في الخلاصة: وينبغي أن يقول في نفسه، والأحسن هو السكوت.

[م] وَلَوْ عَطَسَ آخَرُ، فَقَالَ: الحَمْدُ للهِ، يُرِيدُ اسْتِفْهَامَهُ؛ تَفْسُدُ.

[ش] وفي نسخة مكان استفهامه الشفاء، وفي نسخة يريد الشفاء أو استفهامه، وكأنه يريد باستفهامه تنبيهه على التحميد. ولفظ الملتقط وتجنيسه: وإن عطس غيره فحمد الله، يريد تفهيمه فسدت صلاته، انتهى.

وإذا كان هذا هو المراد، فذكره بلفظ الاستفهام غير جيّد. ثم فساد الصّلاة به على هذا ظاهر؛ لأنه تعليم للغير من غير حاجة له إلى ذلك.

قلت: لكن ينبغي أن يكون هذا على قولهما لا على قول أبي يوسف.

وأمّا فسادها بما إذا أراد به الشفاء لنفسه، فخلاف المسطور؛ ففي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: فإن حَمِد السامع قبيل أن يحمد العاطس رجى ما وعد له من الشفاء لم تفسد صلاته؛ لأن ذلك ليس بجواب.

قلت: والظاهر أن هذا إشارة إلى ما ذكره غير واحدٍ منهم الإمام نجم الدين النَّسفي في طُلْبَةُ الطلبة عن النبيِّ ﷺ، أنه قال: «مَنْ سبق العاطس بالحمد أَمِنَ مِنَ الشَّوْص، واللَّوْص، والعِلَّوص»، وذكره الزمخشري في الفائق في سياق ما نقله فيه موقوفاً على مجاهد.

والشَّوص: وجع السن، وقيل: الشوصة: وجع في البطن؛ من ريح ينعقد تحت الأضلاع يرفع القلب عن موضعه. واللّوص: وجع الأذن، وقيل: وجع النحر. والعِلَّوص: وجع في البطن، وقيل: التخمة؛ كذا في نهاية ابن الأثير وغيرها.

ثم إني لم أقف على هذا الحديث مخرجاً، بل ذكر أبو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي أيوب الأنصاري أن رجلاً عطس عند النبيِّ ﷺ، فسبقه رجل إلى الحمد، فقال رسول الله ﷺ: «مَنْ بدر العاطس إلى محامد الله عَزَّوَجَلَّ عُوفي من وجع الداء والدبيلة»، ثم قال أبو الفرج: هذا ليس بصحيح. قال ابن حبان: عمر بن صبيح يضع الحديث على الثقات لا يحلّ كتب حديثه إلا للتعجب. قال يحيى بن معين: وبشير بن زاذان ليس بشيء، انتهى.

وَلَوْ عَطَسَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ آخَرُ: يَرْحَمُكَ اللهُ، فَقَالَ الْمُصَلِّي: آمِين؛ تَفْسُدُ.

قلت: وقال الذهبي في الميزان في ترجمة عمر بن صبيح المذكور: قال الدارقطني: وغير متروك، وقال الأزدري: كذاب دامر. وقال شيخنا الحافظ في التقريب: متروك، كذبه ابن راهويه. ونقل الذهبي أيضاً: تضعيف بشير المذكور عن الدارقطني وغيره متروك، والله تعالى أعلم.

وكذا لا تفسد صلاته، ولو قاله رجاء الثواب، ذكره العتابي. وزاد في غاية البيان بالاتفاق: ولو أراد به الجواب، ففي الخانية: ورُوي عن محمد أنه قال: لا تفسد، انتهى. وعليه مشى الفضلي في فتاواه، وقال: لأن جواب غير العاطس للعاطس ليس هو التحميد، فلم يأتِ بما يصير به مجيباً للعاطس، فلم يكن جواباً. وفي الدِّراية: ولو شمَّت العاطس بالتحميد لا تفسد، إلا في روايةٍ عن أبي حنيفة ومحمَّد.

[م] **وَلَوْ عَطَسَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ آخَرُ: يَرْحَمُكَ اللهُ، فَقَالَ الْمُصَلِّي: آمِين؛ تَفْسُدُ.**

[ش] صلاة المصلّي لأنه أجابه؛ سواءٌ كان القائل: يرحمك الله خارج الصّلاة أو كان في الصلاة أيضاً، حتى تفسد صلاته أيضاً؛ لأنه خطاب بما هو من كلام الناس بمنزلة قوله: عافاك الله وأطالَ الله بقاءك؛ خلافاً لأبي يوسف على ما في المحيط.

وفي الخانية: ولو كان بجنب المصلي العاطس رجلٌ آخر في الصلاة فلما **عطس** المصلي، **فقال** له رجل آخر ليس في الصلاة: **يرحمك الله**، قال المصليان: آمين؛ فسدت صلاة العاطس؛ لأنه أجابه، ولا تفسد صلاة غير العاطس لأن تأمينه ليس بجوابٍ. ونحوَه في الظهيرية؛ لكن في الذخيرة والتتمة: وإذا أَمَّن المصلي لدعاء رجلٍ ليس في الصلاة؛ تفسد صلاته، انتهى.

وقدَّمنا من المبتغى مثله في نحوه عن المتأخرين، فهذا كله يفيد فسد صلاة المؤمّن الذي ليس بعاطس في هذه المسألة أيضاً، وليس ببعيد.

تكميل:

ولو قال العاطس في الصلاة: يرحمك الله، وخاطب نفسه؛ ففي الخانية: فسدت صلاته، وينبغي أن لا تفسد، كما لو دعا بدعاءٍ آخر، انتهى.

وبه جزم في الخلاصة، وفي الذّخيرة عن بعض المشايخ: إذا **عطس** وقال لنفسه: يرحمك الله يا نفسي؛ لا تفسد صلاته، لأن هذا ليس بكلام، لأن الإنسان لا يتكلم مع نفسه، فصار كأنه قال: يرحمني الله، أو قال: الحمد لله، وهناك لا تفسد صلاته، كذا هنا، انتهى. وفيه نظر.

إِنْ فَتَحَ عَلَى مَنْ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ تَفْسُدُ.

وَإِنْ فَتَحَ عَلَى إِمَامِهِ، قِيلَ: إِنْ فَتَحَ بَعْدَمَا قَرَأَ قَدْرَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة تَفْسُدُ. ....

[م] وَإِنْ فَتَحَ عَلَى مَنْ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ تَفْسُدُ.

[ش] يعني: إذا أراد تعليم المفتوح عليه لأنه أدخل في الصّلاة ما ليس من أفعالها؛ لأنه انتصب معلماً فيها؛ لأن الذي يفتح كأنه يقول بعد ما قرأت كذا وكذا فخذ مني كذا، والتعليم ليس من الصلاة في شيءٍ، وإدخال ما ليس منها فيها يوجب فسادَها؛ ولأن هذا من كلام الناس لأن معنى المسألة أن غير المصلي استفتح من المصلي فيصير فتح المصلي جواباً عرفاً، فيصير من كلام الناس. وكأن قضيته هذين المعنيين أن تفسد صلاته إذا فتح على إمامه، لكن سقط اعتبار التعليم على المعنى الأوّل، واعتبار الجواب على المعنى الثاني للأحاديث الآتية، وللحاجة إلى إصلاح صلاة نفسه، ولا نصَّ في هذه الصورة ولا حاجة إلى إصلاح صلاة نفسه، فيعمل فيه بقضية القياس. ثم بعض مشايخنا قالوا في هذا الوجه: يجب أن يكون هذا الجواب على قولهما. أمّا على قول أبي يوسف، ينبغي أن لا تفسد لأنه قرآن فلا يتغير بقصد القارىء. وأما لو أراد به قراءة القرآن لا غير لا تفسد عند الكل؛ لانعدام كل من المعنيين المذكورين.

ثم في الأصل شرط في فساد صلاته أن يفتح عليه غير مرّة؛ لأنه عمل يسير، وهو لا يُفسد الصلاة. وذكر في الجامع الصغير: أنه إن فتح عليه مرّة واحدة فسدت صلاته. قال في الخانية، والخلاصة وغيرهما: وهو الأصح؛ لأنه التحق بكلام الناس لما أراد تعليمه وجوابه، ولا فصل في كون الكلام قاطعاً بين قليله وكثيره، بل وصار بمنزلة القائل: بعد ما قرأت كذا فخذ مني كذا. ولو صرَّح المصلي به فسدت صلاته، فكذا يكون حكم ما هو بمنزلته. وفصَّل صاحب البدائع بين أن يفتح عليه بعد استفتاحه فتفسد، وإن كان مرة واحدة لما ذكرنا، وبين أن يفتح عليه من غير استفصاح فلا تفسد بمرَّةٍ واحد، وإنما تفسد عند التكرار؛ لأنه عمل ليس من أعمال الصّلاة، وليس بخطاب لأحد، فقليله يوجب الكراهة، وكثيره يوجب الفساد.

تَنْبِيهٌ:

ويجيء مثل هذا الحكم مطلقاً ومفصّلاً فيما لو فتح المصلّي على من هو في صلاة غير صلاته، وتزيد هذه المسألة بفساد صلاة الآخذ إن كان مستفتحاً لأنه صار بمنزلة القائل: ماذا بعد ما قرأته، فذكّرني. ولو صرّح به تفسد، فكذا حكم ما هو بمنزلته.

[م] وَإِنْ فَتَحَ عَلَى إِمَامِهِ، قِيلَ: إِنْ فَتَحَ بَعْدَمَا قَرَأَ قَدْرَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة تَفْسُدُ.

[ش] لأنه ليس فيه إصلاح صلاته، فبقي تعليماً وجواباً له. وإن أخذ الإمام بفتحه تفسد صلاة الكل.

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ.

وَإِنِ انْتَقَلَ الإِمَامُ إِلَى آيَةٍ أُخْرَى، فَفَتَحَ عَلَيْهِ بَعْدَ الِانْتِقَالِ تَفْسُدُ صَلَاةَ الفَاتِحِ، وإِنْ أَخَذَ الإِمَامُ تَفْسُدُ صَلَاةَ الكُلِّ.

[م] **وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] أي: صلاة الفاتح، وإنْ أخذ الإمام بفتحه لا تفسد صلاتهم؛ كذا في الخانية والخلاصة. ونصَّ القاضي في شرح الجامع الصغير على أنه الأصح، وعلَّله هو وغيره بأنه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه ما يكون مفسداً، فكان بمنزلة الفتح في موضع الاستفتاح عند الحاجة، والأَوْلى في التعليل ما قدَّمناه في شرح قوله: وأن يلجئهم إلى الفتح عليه من حديث المِسْور بن يزيد، فراجعه.

وإطلاق ما روى سعيد بن منصور في سننه عن عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: إذا استطعمكم الإمام فأطعموه، واستطعامه سكوته. وما رواه الدّارقطني والحاكم وقال: صحيح، ولم يخرجاه عن أنس قال: كنّا نفتح على الأئمّة على عهد رسول الله ﷺ.

[م] **وَإِنِ انْتَقَلَ الإِمَامُ إِلَى آيَةٍ أُخْرَى، فَفَتَحَ عَلَيْهِ بَعْدَ الِانْتِقَالِ تَفْسُدُ صَلَاةَ الفَاتِحِ، وإِنْ أَخَذَ الإِمَامُ تَفْسُدُ صَلَاةَ الكُلِّ.**

[ش] لوجود التلقين، والتلقين من غير ضرورة؛ كذا في الهداية وغيرها. وجعل صاحب الذّخيرة هذا محكياً عن القاضي الإمام أبي بكر الرزنجري، وأن غيره من المشايخ قالوا: لا تفسد، فكذا نقلوه عن المحيط، وأخذ من هذا صاحب النهاية أنَّ عدم الفساد قول عامّة المشايخ، ووافقه شيخنا رَحِمَهُٱللَّهُ على ذلك، وقال: وهو الأوفق لإطلاق المرخص الذي رويناه؛ يعني ما رُوي أنه ﷺ قرأ في الصّلاة سورة المؤمنين، فترك شيئاً، فلما فرغ قال: «ألم يكن فيكم أُبيّ»؟ قال: بلى، قال: «هلّا فتحْتَ عليَّ؟»، فقال: ظننت أنها نُسِخت، فقال ﷺ: «لو نُسِخت لأعلمتكم»، انتهى. وهو حسن، وإن لم يثبت هذا، فحديث المسور كما ذكرناه، ولا يضرّ ما في أثر عليّ واستطعامه سكوته، فتأمّله.

ثم في محيط رضيّ الدين ما يفيد أنه المذهب، فإن فيه: وذكر في الأصل والجامع الصغير: أنه إذا فتح على إمامه يجوز مطلقاً؛ لأن الفتح وإن كان تعليماً ولكن التعليم ليس بعملٍ كبير، وأنه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسداً. وإن لم يكن محتاجاً إليه.

تَنْبِيهٌ:

ثم قال بعض مشايخنا: ينبغي للمقتدي أن ينوي بالفتح على إمامه التلاوة، وفي البدائع: وهو غير شديد؛ لأن قراءة المقتدي خلف الإمام منهيٌّ عنه عندنا، والفتح على الإمام غير منهيّ عنه، فلا

وَإِنْ فَتَحَ غَيْرُ المُصَلِّي عَلى المُصَلِّي، فَأَخَذَ بِفَتْحِهِ تَفْسُدُ.

وَإِنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ، عَامِداً أَوْ نَاسِياً، تَفْسُدُ. ....

يجوز نيّة ما رخص فيه بنيّة ما هو منهيٌّ عنه، وإنما يستقيم هذا فيما إذا أراد بالفتح على غير إمامه، فعند ذلك ينبغي له أن ينوي التلاوة دون التعليم، ولا يضرّه ذلك. فلا جرم أنّ في الهداية: وينوي الفتح على إمامه دون القراءة هو الصحيح؛ لأنه مرخص فيه، وقراءته ممنوع منها.

[م] وَإِنْ فَتَحَ غَيْرُ المُصَلِّي عَلى المُصَلِّي، فَأَخَذَ بِفَتْحِهِ تَفْسُدُ.

[ش] لأنه تعليم من غيره في الصلاة، كذا أطلقه غير واحد. وعليه أن يقال: إن هذا التعليم ليس بعمل كثير كما أشار إليه ما ذكرناه من المحيط آنفاً. ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ معنى هذه المسألة أنّ المصلي استفتح غيره، وحينئذٍ فيكون بمنزلة القائل: ماذا بعد الذي قرأت؟ فذكِّرني. ولو صرَّح به لا يشكل فساد الصلاة، فكذا بما في معناه.

ثم في القنية: ولو فتح عليه مَنْ ليس في صلاته وتذكر، فإنْ أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد، وإلا تفسد؛ لأن تذكّره مضاف إلى الفتح.

قلت: وفيه نظر؛ لأنه إما أن يحصل التذكير والفتح معاً كما هو ظاهر العبارة، وحينئذٍ فليس التذكر بناشىء عن الفتح أصلاً، ولا وجه لإفساد الصّلاة بتأخر شروعه في القراءة عن تمام الفتح قطعاً. وإمّا أن يحصل التذكر بعد الشروع في الفتح وسماعه قبل إتمامه. وحينئذٍ، فالظاهر أن التذكير ناشىء عنه، وأنه لا أثر للشروع في القراءة قبل إتمامه في قطع إضافة التذكير إليه، فتفسد.

فإن قلت: بل ينبغي حيث تذكر قبل تمام الفتح أن لا تفسد، سواء أخذ في القراءة قبل تمام الفتح أيضاً أو بعده لعدم توقف تذكره على تمام الفتح، فيكون حينئذٍ ذلك الفتح في حقه كالعدم بالتنبيه إلى هذا الحكم، فلا يضاف التذكر إليه.

قلت: لأنه حيث ما نشأ التذكر عما شرع فيه من الفتح وجب إضافة التذكر إليه، وهي مقتضية للفساد من غير توقف على إتمامه، وأنه ظهر أن ذلك القدر ولو كان حرفاً صالح للفتح في الجملة، وحيث كان الأمر كذلك فلا يفترق الحال في الحكم بالفساد بين أن يأخذ في القراءة على فوره أو بعد ذلك، فليتأمَّل والله سبحانه أعلم.

[م] وَإِنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ.

[ش] في الحاوي: قدر ما يصل إلى الحلق.

[م] عَامِداً أَوْ نَاسِياً، تَفْسُدُ.

[ش] قالوا: لأنه عمل كثير ليس من أعمال الصّلاة، ولا ضرورة إليه. وعلَّل قاضي خان وجه

وَكَذَا العَمَلُ الكَثِيرُ، فَكُلُّ عَمَلٍ لَا يَشُكُّ النَّاظِرُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ، فَهُوَ كَثِيرٌ.

كونه كثيراً بقوله: لأنه عمل اليد والفم والأسنان، وهو مشكل بالنسبة إلى ما لو أخذ من خارج سمسمة فابتلعها أو وقع في فيه قطرة مطر أو بردة فابتلعها، فإنهم نصُّوا على فساد الصّلاة في كل من هذه الصور مطلقاً.

ثم هذا كله إذا كان الأكل لما يكون من خارج، فإما لما يكون مما هو كائن في الفم، فقد أسلفنا في شرح قوله: وإن كان كثيراً زائداً على قدر الحمّصة في فصل فيما يُكره فعله في الصّلاة ثلاثة أقوال، فيراجع هناك.

فإن قلت: لما لا يكون الأكل ناسياً غير مُفسد للصلاة كما في الصوم؟

فالجواب: لوجود الفارق، وهو أن حالةَ الصوم ليست بمذكرة، وحالة الصلاة مذكرة، فلا يصح الحكم بجعل النسيان عُذراً فيما حالته مذكرة قياساً على ما ليست حالته مذكرة. وأيضاً الأصل غير معقول المعنى؛ لأن بقاء الصوم مع وجود المنافي وهو الأكل والشرب ليس بمعقول المعنى، ومن شرط صحّة القياس أن يكون الأصل معقول المعنى.

[م] **وَكَذَا العَمَلُ الكَثِيرُ.**

[ش] يعني: الذي ليس من أعمال الصّلاة مِنْ غير ضرورة مفسد، فأمّا القليل بغير مفسد لإمكان الاحتراز عن الكثير، وعدم إمكان الاحتراز عن القليل، فإنّ في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة، فلو اعتبر إفساد العمل مطلقاً لزم الحرج في إقامة صحّة الصَّلاة والحرج مُنتفٍ بالنصّ، فعفي عن القليل دون الكثير بقي الكلام في بيان التمييز بينهما.

[م] **فَكُلُّ عَمَلٍ لَا يَشُكُّ النَّاظِرُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ، فَهُوَ كَثِيرٌ.**

[ش]وكلّ عملٍ يشتبه على النَّاظر أنّ عامله في الصَّلاة، فهو قليل. قال في البدائع: وهذا أصحّ، وتابعه الزيلعي شارح الكنز. وفي التتمّة قال الصَّدر الشهيد: هُو الصواب. وفيها وفي الذّخيرة نقلاً عن الصَّدر الشهيد، وفي المحيط وغيرها: هكذا روى البلخي عن أصحابنا. وفي الذّخيرة، والتتمّة: وهو اختيار الفضلي. وفي المحيط: وهو الأحسن. وفي الخانية، والخلاصة: وهو اختيار العامّة.

ثم الظاهر أنَّ المراد أنَّ كل عمل لا يشكّ الناظر إلى عامله أنه ليس في الصّلاة؛ بل يتيقن بكونه ليس فيها إذا لم يسبق له علم بملابسته لها قبل النظر إليه، وإلا فمن المعلوم أنه لو شاهد شروع إنسان في الصّلاة، ثم رأى منه مثلاً تناول مشط وتسريح لحيته أو رأسه به مرات متواليات، فإنه بَعِيدٌ جداً أن يذهب ذاهب إلى أنه ليس بعمل كثير، وأنه ليس بمُفسد للصّلاة مع انتفاء التيقن له بأنّ هذا المصلي ليس في الصَّلاة، فتنبَّه له.

وَقَالَ بَعْضُهُمْ: كُلُّ عَمَلٍ يُعْمَلُ بِاليَدَيْنِ عُرْفاً، فَهُوَ كَثِيرٌ.

وَذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: لَا يُعْتَبَرُ فِي فَسَادِ الصَّلَاةِ عَمَلُ اليَدَيْنِ، وَلَكِنْ تُعْتَبَرُ القِلَّةَ وَالكَثْرَةَ.

[م] وَقَالَ بَعْضُهُمْ: كُلُّ عَمَلٍ يُعْمَلُ بِاليَدَيْنِ عُرْفاً، فَهُوَ كَثِيرٌ.

[ش] وكل عمل يُعمل بيدٍ واحدة فهو قليل، وهذا في الخانية والخلاصة بدون قوله: عرفاً، منسوب إلى الشيخ الإمام أبي بكر محمَّد بن الفضل. وعبارة شرح الكنز للزيلعي عن هذا القول: ما يقام باليدين عادةً كثير، وإنْ فعله بيدٍ واحدة كالتعمّم، ولبس القميص، وشدّ السراويل، ولُبْس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما أشبه ذلك، انتهى. فوافق على اشتراط العُرف العملي في كونه يُقام باليدين، وزاد: وإنْ فعله بيدٍ واحدة وهو أحد القولين فيه؛ ففي الذّخيرة: ثم في كل عمل يحتاج فيه إلى اليدين لإقامته لو أقام ذلك العمل بيد واحدة، هل تفسد صلاته؟ حُكي عن الفقيه أبي جعفر أنه قال: تفسد على قول مَنْ يعتبر لفساد الصّلاة كون العمل يحتاج لإقامته إلى اليدين. وذكر نجم الدين النسفي أنه لا تفسد. وفيها أيضاً وفي الخانية: وما يقام بيدٍ واحدة فهو يسير ما لم يتكرّر، انتهى. وهو تقييد حسن.

والظاهر أن المراد ما لم يتكرَّر ثلاثاً متواليات، وأنه مراد المطلق كما تشهد به الفروع، فتلخص على هذا القول: أن الكثير ما يقام باليدين عادة، وإن أُقيم بواحدة. والقليل ما يُقام بواحدةٍ، وإن أُقيم بيدين ما لم يتكرَّر ثلاث مرات متواليات.

ثم قد ظهر من هذا أنّ المراد بالفضلى المذكور في الذّخيرة والتتمة غير الشيخ أبي بكر محمَّد بن الفضل، وهو خلاف المعروف عند الإطلاق. وإن كان الفضلي نسبه له ولغيره، وقيل: اشتمل على الثلاث المتواليات كثير، وما ليس كذلك قليل. وقدَّمنا في شرح قوله: وإن يروح بثوبه... إلى آخره من الخلاصة. وإن حكَّ في ركن واحد تفسد صلاته هذا إذا رفع يده في كل مرة. أمّا إذا لم يرفع يده في كل مرة، فلا تفسد صلاته؛ لأنه حكٌّ واحد، انتهى.

فيتلخص أنه على هذا القول لا بدَّ من فصل كل مرة من تكرار ذلك الشيء عمّا قبلها بما يقطع اعتبارها مع ما قبلها فعلاً واحداً، وأنه محل نظر؛ كما ذكرنا ثمّة.

وقيل: الكثير ما يكون مقصوداً للفاعل إن تفرَّد له مجلس على حِدَة، والقليل خلافه. وقيل: يفوض إلى رأي المبتلي به، وهو المصلّي، فما استفحشه واستكبره فهو كثير، وما لا فلا.

قال شمس الأئمّة الحلواني: وهذا القول أقرب إلى مذهب أبي حنيفة؛ لأنه في جنس هذه المسائل لا يقدر تقديراً، بل يفوّض ذلك إلى رأي المبتلي به.

[م] وَذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: لَا يُعْتَبَرُ فِي فَسَادِ الصَّلَاةِ عَمَلُ اليَدَيْنِ، وَلَكِنْ تُعْتَبَرُ القِلَّةَ وَالكَثْرَةَ.

[ش] ولا يخفى أن ليس الشأن في هذا، فإنه مناط الأقوال كلها، وإنما الشأن فيما تعيَّن الكثرة

وَلَوْ ادَّهَنَ رَأْسَهُ أَوْ سَرَّحَ شَعْرَهُ تَفْسُدُ. ....

المفسدة من القلّة التي ليست بمفسدة، ومجرّد نفي كون عمل اليدين مفسد لا يعين الكثرة المفسدة، فلا يتحرّر منه قول معيّن من الأقوال التي هي ما عدا كون الكثير ما يُعمل باليدين ولا قولٌ يخالفها، وسنشير إلى بعض ما يظهر فيه ثمرة هذا الاختلاف إن شاء الله تعالى.

ويظهر من ذلك في الجملة ما بينها من النسب الأربع التي هي: التباين، والمساواة، والعموم، والخصوص.

[م] وَلَوْ ادَّهَنَ رَأْسَهُ أَوْ سَرَّحَ شَعْرَهُ تَفْسُدُ.

[ش] اعلم أنه يريد بكون الادّهان مفسداً. أمّا إذا تناول قارورة أو نحوها، فصبّ الدهن منها بيده ثم ادَّهن كما نبّه عليه في الجملة المسألة المذكورة على الأثر من هاتين المسألتين، وذكره قاضي خان بلفظ: وحينئذٍ ففساد الصّلاة بالادّهان على هذا الوجه ماشٍ على تفسير العمل الكثير بما إذا نظر إليه الناظر لا يشكّ أنّ عامله ليس في الصّلاة، وهو ظاهر.

وبما يقام باليدين عادة أيضاً، لكن على هذا أن يقال: ليس الفساد على هذا التقدير بمتوقف على الدّهن، بل هو على هذا يحصل بمجرّد تناوله القارورة وصبّ الدهن منها بيده الأخرى؛ ادَّهن أو لم يدَّهن، وبما يكون مقصوداً للفاعل لأن الادّهان مما يُقرَّر له مجلس على حِدَة. لكن على هذا أيضاً أن يقال: الفساد على هذا لا يتوقّف على فعله على هذه الصورة، بل هو يحصل بمجرَّد للدّهن تناول القارورة أو لا، فلا حاجة إلى التأويل المذكور؛ لكن في الفساد بمجرَّد ذلك نظرٌ ظاهر.

ويمكن الجواب عن هذا بأن مجرَّد مسح الرأس مثلاً بيدٍ بها دهن لا يُفرد له مجلس على حِدَة، وإنما يفرد لتعاطيه من تناول قارورة ونحوها وصبّ الدهن منها على رأسه أو بيده، ثم ذلك مرّة بعد أخرى، فحينئذٍ يتوقف الفساد على فعله على الصّورة المذكورة، وبما يستفحشه المصلّي المبتلي به ويستكثره؛ لأن الظاهر أنه يستفحشه ويستكثره إذا كان على هذا الوجه.

وأمّا على تفسيره بالثلاث المتواليات، فيتوقف على أن يوجد منه هذا ثلاث مرات على الولاء متفاضلة على قياس ما في مسألة الحكّ في الخلاصة، لكن في توقف الفساد في هذه الصورة على هذا الشرط نظر.

نعم، لا بأس بهذا فيما إذا كان المراد به مجرد للدَّهن. وأمّا فساد الصّلاة بتسريح الشعر، سواء كان شعر الرأس أو اللحية، فظاهر تخريجه على تفسير الكثير بما إذا نظر إليه الناظر لا يشكّ أن فاعله ليس في الصلاة، وبما يكون مقصوداً للفاعل وعدم تخريجه على تفسير الكثير بما يقام باليدين عادةً؛ لأن التسريح عادةً لا يكون بواحدة وبالثلاث المتواليات المتفاضلات، إلا أن يكون ذلك منه كذلك.

وَلَوْ كَانَ الدُّهْنُ بِيَدِهِ فَمَسَحَهُ بِرَأْسِهِ، تَفْسُدْ.

وَإِنْ حَمَلَتْ صَبِيّاً فَأَرْضَعَتْهُ تَفْسُدْ.

وَإِنْ صَافَحَ يُرِيدُ السَّلَامَ تَفْسُدُ.

وأمّا على ما يعدّه المبتلى كثيراً فاحشاً، ففيه تردّد ما لم يتعدَّد.

[م] **وَلَوْ كَانَ الدُّهْنُ بِيَدِهِ فَمَسَحَهُ بِرَأْسِهِ، تَفْسُدْ.**

[ش] إذا فعل ذلك مرّة واحدة أو مرّتين، وإن سُمّي ذلك دهناً لانتفاء كونه عملاً كثيراً بسائر التفاسير، بل هو نظير مسح العرق عن الوجه واللحية. وفي المحيط: ولو صبّ الدّهن على رأسه بيدٍ واحدة لا تفسد، انتهى. يريد ـ والله أعلم ـ أنه فعل هذا القدر مقتصراً عليه.

[م] **وَإِنْ حَمَلَتْ صَبِيّاً فَأَرْضَعَتْهُ تَفْسُدْ.**

[ش] على سائر التفاسير للعمل الكثير، وكذا لو حُمل إليها فدفعت إليه الثدي فرضعها، ويشمل الصورتين ما في الخانية والخلاصة: المرأة إذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها. زاد في الخلاصة: لأنها صارت مرضعة، وإن مصَّ صبي ثدي امرأة تصلِّي؛ إن خرج اللبن تفسد، وإلا فلا. يريد كما أفصح به في الخانية والخلاصة: لو جاء الصبي وارتضع من ثديها وهي كارهة، فنزل لبنها فسدت صلاتها. وإن لم ينزل اللبن لا تفسد. إلا أن هذا فيهما مفيد بما إذا مصَّ مصَّة أو مصّتين، أما إن مصّ ثلاث مصات تفسد صلاتها.

قلت: وكان هذا بناءً على تفسير الكثير بما اشتمل على الثلاث المتواليات، وبعد أنه ينبغي أن يشترط إزالة فيه عن الثدي في كل مصّة قياساً على ما تقدَّم من الخلاصة في مسألة الحكّ ليس الاعتماد على هذا التفسير في هذه المسألة بذاك.

وأمّا إطلاق ما في الكتاب، فموافق لمحيط رضيّ الدين حيث قال فيه: صبيٌّ مصَّ ثدي امرأة مصلِّية؛ إن خرج اللبن فسدت، وإلا فلا؛ لأنه متى خرج اللبن يكون إرضاعه وبدونه لا. ومثله في الذّخيرة نقلاً عن متفرقات الفقيه أبي جعفر، وهو الأوجه. ويوافقه ما في الدِّراية نقلاً من النوادر من تقييد الفساد في هذه المسألة فيما إذا زاد على المرتين بنزول اللبن، وهو الأصح.

[م] **وَإِنْ صَافَحَ يُرِيدُ السَّلَامَ تَفْسُدُ.**

[ش] كذا في الخانية والخلاصة وغيرهما، وهو مشكل، فإنه لا يظهر تفريعه على شيءٍ من التفاسير المذكورة للعمل الكثير، ولا سيما على تفسيره بما يقام باليدين عادةً، وقد علَّله بعضهم بأنه سلام معنى. وأسلفنا في شرح قوله: وأن يردّ السلام بيده أنّ في شرح الآثار للطحاوي ما يشير

وَلَوْ رَفَعَ العَمَامَةَ مِنْ رَأْسِهِ وَوَضَعَ عَلَى الأَرْضِ أَوْ رَفَعَ مِنَ الأَرْضِ وَوَضَعَ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ نَزَعَ القَمِيصَ أَوْ تَعَمَّمَ بِيَدٍ وَاحِدَةٍ لَمْ تَفْسُدْ، وَلَكِنْ يُكْرَهُ.

وَلَوْ ضَرَبَ إِنْسَاناً بِيَدٍ وَاحِدَةٍ أَوْ بِسَوْطٍ تَفْسُدُ، كَمَا ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.

وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: المُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ إِذَا ضَرَبَهَا لِاسْتِخْرَاجِ السَّيْرِ تَفْسُدُ. ....

إلى أنّ المصافحة بنية التسليم لا تُفسد الصلاة، وأنه إذا كان الصّواب إن ردَّ السلام بالإشارة باليد ونحوها غير مُفسد لها، وكذا المصافحة بنيّة التسليم أيضاً.

ويؤيّده اشتراكهما فيما هو من القضايا المسلمة، وهو ما معناه أن ما تعلق باللفظ من الأحكام لا يقوم من قادرٍ على الإشارة به بيدٍ أو غيرها مقام التلفظ به في ثبوت تعلق تلك الأحكام بها.

[م] وَلَوْ رَفَعَ العَمَامَةَ مِنْ رَأْسِهِ وَوَضَعَ عَلَى الأَرْضِ أَوْ رَفَعَ مِنَ الأَرْضِ وَوَضَعَ عَلَى رَأْسِهِ أَوْ نَزَعَ القَمِيصَ أَوْ تَعَمَّمَ بِيَدٍ وَاحِدَةٍ لَمْ تَفْسُدْ، وَلَكِنْ يُكْرَهُ.

[ش] أمّا عدم الفساد فيما عدا التعمم، فظاهر؛ لأنه ليس من العمل الكثير على سائر تفاسيره المذكورة. وأمّا عدم الفساد بالتعمم، فهو أحد القولين لما أسلفنا من الذّخيرة من الخلاف في الفساد بما يقام باليدين عادة إذا أُقيم بيدٍ واحدة، فإنّ التعمم مما يقام باليدين عادةً.

ثم ينبغي حيث لا يكون التعمم بيدٍ واحدة مفسداً أن يكون معناه: أن يكون ذلك كوراً أو كورتين لما تقدَّم أيضاً أن ما يُقام بواحدةٍ إذا تكرَّر ثلاثاً متواليات يكون كثيراً.

ثم ظاهر إطلاق ما في محيط رضيّ الدين، والخانية، والخلاصة: وإن تعمَّم فسدت صلاته؛ لأنه لا يحصل بيدٍ واحدة يفيد أنه يفسد، وإنْ تكلَّف ذلك بيدٍ واحدة. ويؤيّده ما في الخانية والخلاصة أيضاً قبل هذا: ولو انتقض من عمامته كور فسوّاه مرّة أو مرتين لا تفسد؛ لأن ذلك يحصل بيدٍ واحدة. وأمّا ما ذكره المصنف من الكراهة عند عدم الفساد، فظاهر كما تقدَّم غير مرّة، اللهمَّ إلا أن يكون ذلك لعذر.

[م] وَلَوْ ضَرَبَ إِنْسَاناً بِيَدٍ وَاحِدَةٍ أَوْ بِسَوْطٍ تَفْسُدُ، كَمَا ذَكَرَهُ فِي المُحِيطِ.

[ش] وخزانة الأكمل، والخلاصة: والظاهر أن هذا تفريع على تفسير الكثير بما لو نظر إليه الناظر يتيقن أنه ليس في الصّلاة دون التفاسير الباقية المذكورة.

[م] وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: المُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ إِذَا ضَرَبَهَا لِاسْتِخْرَاجِ السَّيْرِ تَفْسُدُ.

[ش] هو فيها عن الحسن، وهو فيما يظهر تفريع على تفسير الكثير بهذا المذكور آنفاً دون التفاسير الباقية أيضاً، وفي الذّخيرة أيضاً:

وَبَعْضُ مَشَايِخِنَا قَالُوا: إِذَا ضَرَبَهَا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ لَا تَفْسُدْ.

وَإِنْ ضَرَبَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مُتَوَالِيَاتٍ تَفْسُدُ. وَبَعْضُ مَشَايِخِنَا قَالُوا: إِذَا كَانَ مَعَهُ سَوْطٌ فَهَشَّهَا بِهِ لَا تَفْسُدْ. وَفِي نُسْخَةٍ أُخْرَى: فَهَتَاهَا بِهِ أَوْ نَخَسَهَا لَا تَفْسُدْ. وَلَوْ هَدَى بِهِ وَضَرَبَهَا لَا تَفْسُدْ.

[م] وَبَعْضُ مَشَايِخِنَا قَالُوا: إِذَا ضَرَبَهَا مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ لَا تَفْسُدْ.

[ش] لأن الضرب يُقام بيدٍ واحدة، انتهى. فهذا تصريح منهم بأنهم ما سوقه على أن الكثير ما يقام باليدين، فاختلف الجواب لاختلاف المناط في ذلك.

[م] وَإِنْ ضَرَبَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مُتَوَالِيَاتٍ تَفْسُدُ.

[ش] وما في الخانية والخلاصة: وإن ضربها ثلاثاً في ركعةٍ واحدةٍ فسدت. فبعد أن ذكره في الذّخيرة، قال: يريد به إذا كان على الولاء، انتهى.

ثم كما أن هذا بهذا الشرط يصلح أن يكون كثيراً على تفسير الكثير بما يُعمل بيدٍ واحدة إذا تكرَّر ثلاثاً متواليات يصلح أن يكون كثيراً على تفسيره بما لو رآه الناظر تيقن أنه ليس في الصّلاة وبما يستفحشه المبتلى به ويستكثره دون غير هذه التفاسير له، فتأمّله.

وفي الذّخيرة أيضاً:

[م] **وَبَعْضُ مَشَايِخِنَا قَالُوا: إِذَا كَانَ مَعَهُ سَوْطٌ فَهَشَّهَا بِهِ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] أي: ضربها به بقوّة؛ إن كان بالشين المعجمة، وزجرها به إن كان بالسين المهملة.

[م] وَفِي نُسْخَةٍ أُخْرَى: فَهَتَاهَا بِهِ أَوْ نَخَسَهَا لَا تَفْسُدْ.

[ش] أي: وفي نسخةٍ أخرى بالذّخيرة مكان قوله: فهشّها به: فهتاها به من الهتة؛ أي: جعلها متهيئة للسير. وفي نسخة أخرى بها: فهتاها به من الهيبة، أي: خوَّفها به. وهذه النسخة هي التي وقفت عليها، وهذه المعاني الثلاثة التي هي الهسّ ـ بالمهملة ـ والتهيء، التهيت متقاربة إن لم تكن واحدة واتفقت النسخ على ذكر قوله: أو نخسها، وهو من باب منع إذا طعنها بعودٍ ونحوه، ومنه: نخاس الدواب دلالها.

وفي الذّخيرة أيضاً:

[م] وَلَوْ هَدَى بِهِ وَضَرَبَهَا لَا تَفْسُدْ.

[ش] كذا في النسخ الحاضرة بالكتاب، والذي في الذّخيرة: وإن أهدي به، ويشهد له ما في

وَإِنْ حَرَّكَ رِجْلاً لَا عَلَى الدَّوَامِ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ حَرَّكَ رِجْلَيْهْ تَفْسُدُ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنْ حَرَّكَ رِجْلَيْهِ قَلِيلاً لَا تَفْسُدْ.

وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ فِيمَنْ قيلَ لَهُ: كَمْ صَلَّيْتُمْ؟ فَأَشَارَ بِيَدِهِ أَنَّهُمْ صَلُّوا رَكْعَتَيْنِ لَا تَفْسُدْ.

كتاب المعرب: الهدوء السكون من باب منع، يقال: أهدأه، فهدأ، أي سكنه. ثم هذه التفرقة صحيحة فيما يظهر بناءً على أن النسخة هسَّها ـ بالمهملة ـ أو هناها أو هتها أو نخسها. وعلى أنّ الكثير ما لو نظر إليه الناظر تيقَّن أنه ليس في الصّلاة بخلاف ما إذا كانت النسخة هشَّها ـ بالمعجمة ـ أو كانت هذه التفرقة من القائلين بأنّ الكثير ما يُقام بيدٍ واحدة إذا كرَّر ثلاثاً متواليات أو ما يستفحشه المبتلى به ويستكثره لانتفاء كون الإهداء والضرب مرّة واحدة كثيراً أيضاً على هذين القولين، فتنبَّه له.

وفي الذّخيرة أيضاً:

[م] **وَإِنْ حَرَّكَ رِجْلاً لَا عَلَى الدَّوَامِ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ حَرَّكَ رِجْلَيْهْ تَفْسُدُ.**

[ش] واعتبر هذا القائل العمل بالرِّجلين بالعمل باليدين، والعمل برجلٍ واحدة بالعمل بيدٍ واحدة.

[م] **وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنْ حَرَّكَ رِجْلَيْهِ قَلِيلاً لَا تَفْسُدْ.**

[ش] وإن فعل ذلك كثيراً تفسد، إلى هنا كلام الذّخيرة.

وكذا فيما ينبغي إذا حرَّك رجلاً واحدة كثيراً، وهذا القول الأخير أوجه، وهو يتفرَّع على تفسير الكثير بما لو نظر إليه الناظر تيقَّن أنه ليس في الصّلاة، وعلى تفسيره بما يستفحشه المبتلى به ويستكثره، لكن ليس فيه بيان لماهيّة القليل وماهيّة الكثير، ولعله مفوض إلى ما يعدّه العرف قليلاً وكثيراً.

ولا يخفى ما في القول بفساد الصّلاة بتحريك رجليه مرة واحدة من النظر الظاهر، وإن اعتبر العمل بالرجلين بالعمل باليدين، فإنَّ الظاهر أن بمجرد تحريك يديه في الصَّلاة لا تفسد عند القائلين بأن الكثير كل عمل يُعمل باليدين ليقاس ذلك على هذا، فتنبَّه له.

[م] **وَعَنْ أَبِي بَكْرٍ فِيمَنْ قيلَ لَهُ: كَمْ صَلَّيْتُمْ؟ فَأَشَارَ بِيَدِهِ أَنَّهُمْ صَلُّوا رَكْعَتَيْنِ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] أي: وعن الشيخ أبي بكر محمَّد بن الفضل ذكره في الملتقط وتجنيسه، ومشى عليه في الخلاصة وغيرها من غير ذكره عن أحدٍ ولا ذكر خلاف فيه. وعبارة الخلاصة: أما إذا أُخبر عن شيء فحرَّك رأسه بلا أو بنعم، أو سُئِل المصلّي: كم صلَّيت؟ فأشار بأصبعه ثلاثاً أو ما أشبه ذلك لا تفسد صلاته.

وَإِذَا كَتَبَ مَا يَسْتَبِينُ حُرُوفَهُ أَقَلُّ مِنْ ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ تَفْسُدْ. وَفِي الْمُلْتَقَطِ: وَلَوْ قَالَ الْمُصَلِّي مِثْلَ مَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ تَفْسُدُ.

وفي الخانية: أو أراه إنسان درهما، وقال: أجيّدٌ هو؟ فأومىء برأسه بنعم لا تفسد صلاته، انتهى. والأصل في ذلك جواز ردّ السلام بالإشارة كما تقدَّم. ثم لا شكّ في ثبوت الإشارة الكراهة هنا، وإنما الشأن في كونها تنزيهية أو تحريمية، ولا بأس بكونها تنزيهية فيما في الكتاب عند وجود الحاجة إلى ذلك.

والظاهر أنها تحريمية في مثل الصورة المذكورة في الخانية آنفاً، والله سبحانه أعلم.

[م] وَإِذَا كَتَبَ مَا يَسْتَبِينُ حُرُوفَهُ أَقَلُّ مِنْ ثَلَاثِ كَلِمَاتٍ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ تَفْسُدْ.

[ش] ذكره في الملتقط وتجنيسه، فعلى هذا لو كتب ثلاث كلمات تفسد. وهو في الخلاصة بلفظ: ولو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد، وإن كان أقل لا. في الفتاوى: والتقدير بثلاث كلمات في مجموع النوازل، انتهى. أي: وتقدير القليل بثلاث كلمات مشار إليه في مجموع النوازل، فإنّ في الذّخيرة: ولو كتب في صلاته خطاً مستبيناً لا تفسد صلاته، إلا أن يطول فيصير عملاً كثيراً، فحينئذٍ تفسد صلاته، وحدّ الطول أن يزيد على ثلاث كلمات؛ ذكره في مجموع النوازل. ويمكن أن يكون هذا هو المراد بالكثير أيضاً فيما في الخانية: وإن كتب على الأرض مستبيناً تفسد صلاته إذا كثر.

ثم يمكن أن يكون هذا تفريعاً على أنّ الكثير ما يستكثره المبتلى به، وأن يكون تفريعاً على أنّ الكثير ما تكرَّر ثلاثاً متواليات ممّا يُعمل باليد الواحدة؛ لأن الكتابة تُقام باليد الواحدة.

لكن على هذا ينبغي أن يكون الفساد بذلك مشروطاً برفع يده في كتابة كل كلمة قياساً على ما تقدَّم في مسألة الحكّ من الخلاصة. وأمّا إن كان تفريعاً على أنّ الكثير ما لو نظر إليه الناظر تيقّن أنه ليس في الصلاة، وما كان مقصوداً للفاعل أن يفرد له مجلس على حِدَة، فالظاهر أنه لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات؛ بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الأرض ونحوها.

وقد يشهد لهذا الإطلاق ما في محيط رضيّ الدين، قال محمَّد: لو كتب في صلاته على شيء فسدت، وإن كتب على شيء لا يُرى لا تفسد؛ لأنه لا يسمَّى كتابة. وما في الذّخيرة المعلى عن أبي يوسف: إذا كتب في شيء يُقرأ فسدت صلاته، ولو كتب في شيءٍ لا يُقرأ لا تفسد؛ هكذا وقع في بعض النسخ. وفي بعض النسخ: إذا كتب في الصّلاة في يده أو في الهواء أو على شيء لا يستبين لا تفسد صلاته؛ وإن كان يستبين فسدت صلاته، فأبو يوسف جعل الكتابة على وجه يُقرأ ويستبين كلاماً، والكلام مفسد للصّلاة، انتهى.

وقد ظهر من هذا فائدة قوله في الكتاب ما يستبين.

[م] وَفِي الْمُلْتَقَطِ: وَلَوْ قَالَ الْمُصَلِّي مِثْلَ مَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ تَفْسُدُ.

وَفِي الخَاقَانِيَّةِ: إِنْ أَذَّنَ يُرِيدُ بِهِ الأَذَانَ تَفْسُدُ. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا تَفْسُدُ مَا لَمْ يَقُلْ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ.

وَلَوْ سَمِعَ اسْمَ اللهِ تَعَالَى، فَقَالَ: جَلَّ جَلَالَهُ، أَوْ سَمِعَ اسْمَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ إِنْ أَرَادَ إِجَابَتَهُ تَفْسُدُ، وَإِنْ لَمْ يُرِدِ الجَوَابَ لَا تَفْسُدْ.

[ش] وقيّده في الذّخيرة، والخانية، والخلاصة: إذا أراد جواب الأذان وبابه في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: لا تفسد، حتى يقول: حيَّ على الصّلاة حيَّ على الفلاح.

قلت: وهو ماشٍ على ما تقدَّم من أن الذِّكر من نحو لا إلٰه إلا الله لا تفسد عند أبي يوسف مطلقاً، وتفسد عندهما إذا أراد به الجواب.

ومعلوم أن الحيعلتين ليستا بذكر، فتفسد بهما عنده مطلقاً أيضاً. ويتلخص من هذا أن فساد الصّلاة بهما مجمع عليه بينهم من غير اشتراط أن يريد بهما الجواب.

وفي محيط رضيّ الدين نقلاً من النوادر: المصلّي سمع الأذان، فقال مثل ما يقول المؤذن؛ إنْ أراد جوابه تفسد، وإن لم يُرد لا تفسد، وإن لم يكن له نيّة تفسد؛ لأن الظاهر أنه أراد به الإجابة.

[م] **وَفِي الخَاقَانِيَّةِ: إِنْ أَذَّنَ يُرِيدُ بِهِ الأَذَانَ تَفْسُدُ. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا تَفْسُدُ مَا لَمْ يَقُلْ: حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ.**

[ش] حيَّ على الفلاح، وكذا في الخلاصة أيضاً.

نعم، في الذّخيرة: حتى يقول: حيَّ على الصّلاة، وهو الظاهر؛ لأنَّ قولَه: حي على الصَّلاة من كلام الناس، فلا يتوقف الفساد مع ذكره على قوله: حيَّ على الفلاح.

ثم يظهر من هذا أن يكون الأمر على هذا في السابقة.

[م] **وَلَوْ سَمِعَ اسْمَ اللهِ تَعَالَى، فَقَالَ: جَلَّ جَلَالَهُ، أَوْ سَمِعَ اسْمَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ إِنْ أَرَادَ إِجَابَتَهُ تَفْسُدُ، وَإِنْ لَمْ يُرِدِ الجَوَابَ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] وقد أسلفنا في شرح قوله: ولو أجاب المصلّي بلا إلٰه إلا الله أنّ هذا فيما إذا أراد به الجواب؛ ذكره هكذا مطلقاً غير واحد، وأنه خلاف المشهور، فإنه ينبغي أن يكون خلاف أبي يوسف كما في غير مرّة من الأذكار عنده إذا أُريد به الجواب.

ثم إنّ في الخانية، والخلاصة، والظهيرية ما يفيد أنّ ذلك إمّا أن يكون جواباً لما سمعه من الإمام، فلا تفسد أو جواباً لما سمعه من غير الإمام فتفسد، وأن ذلك لا يعرى عن تأمّل، وأنّ في المنتقى ما يفيد مساواتهما في الفساد، فراجعه وأَنْعِم النظر فيه.

وَلَوْ أَنْشَأَ شِعْراً أَوْ خُطْبَةً وَلَمْ يَتَكَلَّمْ بِلِسَانِهِ لَا تَفْسُدْ، وَقَدْ أَسَاءَ.

وَإِنْ رَدَّ السَّلَامَ بِيَدِهِ أَوْ بِرَأْسِهِ أَوْ طَلَبَ مِنْهُ شَيْءٌ فَأَوْمَأَ بِرَأْسِهِ أَيْ نَعَمْ، لَا تَفْسُدْ.

وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمْ أَكْرِمْنِي، أَوْ قَالَ: أَنْعِمْ عَلَيَّ أَوْ أَصْلِحْ أَمْرِي أَوْ ارْزُقْنِي العَافِيَةِ، أَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ؛ لَا تَفْسُدْ.

[م] وَلَوْ أَنْشَأَ شِعْراً أَوْ خُطْبَةً وَلَمْ يَتَكَلَّمْ بِلِسَانِهِ لَا تَفْسُدْ، وَقَدْ أَسَاءَ.

[ش] وكذا إذا تفكَّر في صلاته، فتذكَّر شعراً أو خطبة فقرأها بقلبه ولم يتكلّم بلسانه لا تفسد صلاته؛ كما في الخانية، والخلاصة، إلّا أنه ليس فيهما ذكر الإساءة. والتنبيه عليه مُتَّجهٌ، فعدمُ الفساد بذلك لعدم النطق به، وكونه مسيئاً بذلك لاشتغاله بما ليس من أعمال الصّلاة من غير ضرورة.

ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو إذا شغله ذلك عن أداء ركنٍ أو واجبٍ سهواً، كما سيأتي في فصل سجود السهو إن شاء الله تعالى.

[م] وَإِنْ رَدَّ السَّلَامَ بِيَدِهِ أَوْ بِرَأْسِهِ أَوْ طَلَبَ مِنْهُ شَيْءٌ فَأَوْمَأَ بِرَأْسِهِ أَيْ نَعَمْ، لَا تَفْسُدْ.

[ش] أي: ويُكره، وقد تقدَّم الكلام عليه قريباً وبعيداً مستوفًى من فضل الله تعالى.

[م] وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمْ أَكْرِمْنِي، أَوْ قَالَ: أَنْعِمْ عَلَيَّ أَوْ أَصْلِحْ أَمْرِي أَوْ ارْزُقْنِي العَافِيَةِ، أَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالمُؤْمِنَاتِ؛ لَا تَفْسُدْ.

[ش] أما قوله: اللهمَّ اغفر لي ولوالديَّ وللمؤمنين والمؤمناتِ، فإنه في كتاب الله العزيز بهذا اللفظ؛ غير أنه إن كان أبواه كافرين أو أحدهما كافراً لا يذكرهما، فلو ذكرهما فسدت صلاته. وكيف لا؟ وقد تقدَّم أن الدعاء بالمغفرة للكافر كفر، وتقدَّم أيضاً ما في الدّعاء بالمغفرة للمؤمنين والمُؤْمنات من البحث، فراجعه.

وأمّا قوله: وارزقني العافيةَ، فلأنَّ في المأثور معناه، ففي حديث القنوت: «وعافني فيمن عافيت»، وفي حديث ابن عباس الماضي في التذنيب المذكور في ذيل شرح قوله: وإن رفع رأسه قليلاً ثم سجد أنهﷺ كان يقول بين السجدتين: «وعافني واهدني وارزقني»، ولأنَّ حصول العافية يستحيل أن يُسأل من غير الله تعالى أيضاً.

وأمّا ما قبله من الألفاظ المذكورة، فقد عزاه في الذّخيرة إلى الإمام أبي نصر الصفّار نقلاً عن محمَّد في الأصل، ومما يشهد لقوله: (أصلِحْ أمري) ما في مستدرك الحاكم بإسنادٍ صحيح عن أُمِّ سلمة، عن النبيِّ ﷺ من جملة حديث: «اللّهمّ إني أسألك أن ترفع ذكري، وتضع وزري، وتُصلح أمري».



وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَخِي، فَفِيهِ اخْتِلَافُ الْمُتَأَخِّرِينَ.

وَلَوْ قَالَ: اغْفِرْ لِعَمِّي، تَفْسُدُ.

ولقوله: (أنعم) على ما في صحيح مُسلم وغيره عن أبي هريرة: أنّ النبيَّ ﷺ كان إذا كان في سفر وأسحر يقول: «سمع سامع بحمد الله وحُسْن بلائه علينا، ربنا صاحبنا وأفضِلْ علينا عائذاً بالله من النار»، أي: أنعِم علينا. وفي التنزيل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم﴾ [مريم: 58].

ولقوله: (أكرمني) ما في مسند أحمد، وإسحاق بن راهويه، وعبد بن حُميد، وجامع الترمذي من جملة حديث عنه ﷺ، أنّه قال: «اللهمَّ زِدْنا ولا تنقصنا، وأكرمنا ولا تُهنَّا»، وأخرجه الحاكم وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وتعقَّب الذهبي أباه بأن عبد الرزاق سُئِل عن شيخه يونس بن سليم، فقال: أظنّه لا شيء، انتهى. لا يسقط في الجملة الاحتجاج به في مثله، وقد قال في الميزان: حدَّث عنه عبد الرزاق وتكلَّم فيه، ولم يعتمد عليه في الرواية ومشاه غيره. وفي التنزيل: ﴿أَكۡرِمِي مَثۡوَىٰهُ﴾ [يوسف: 21].

[م] وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأَخِي، فَفِيهِ اخْتِلَافُ الْمُتَأَخِّرِينَ.

[ش] فقال الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل: تفسد. وقال شمس الأئمّة الحلواني: لا تفسد.

قلت: وهو الصحيح، ففي القرآن العظيم حكاية عن موسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي﴾ [الأعراف: 151].

[م] وَلَوْ قَالَ: اغْفِرْ لِعَمِّي، تَفْسُدُ.

[ش] وكذا: لخالي، كذا قالوا. ويشكل بأن في التّنزيل: وبنات عمّك، وبنات عمّاتك، وبنات خالك، وبنات خالاتك. وما في شرح الزّاهدي: وفي أقربائي أو اعمامي اختلاف المشايخ، انتهى. يقتضي أن يكون في هذا أيضاً ويشبه أن يكون وجه قول القائل بأنّه لا تفسد بنحو: اغفر لأعمامي؛ أنه ورد في التنزيل، فقد قال تعالى: ﴿أَوۡ بُيُوتِ أَعۡمَٰمِكُمۡ﴾ [النور: 61]، لكن يلزم على هذا أنه لو دعى لبقيَّة المذكورين في الآية الشريفة حتى الصديق لا تفسد، ولا بعد في التزامه بعد أن يكون مناط الجواز كونه مذكوراً في القرآن، ثم يتأيّد بأنه سأل لهم ما يستحيل سؤاله من العباد.

فإن قلت: فيلزم على هذا أنه لو قال مثلاً: اللهمَّ اغفر لزيد؛ لا تفسد صلاته، لورود لفظ زيد في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا﴾ [الأحزاب: 37]، وسؤاله له ما يستحيل سؤاله من العباد، لكن ما الظنّ بأن أحداً من أهل المذهب يقول به؟ وقد أسلفنا في شرح قوله: أو بما يشبه ألفاظ القرآن؛ أنّ في النهاية الإشارة إلى فساد الصّلاة بذلك، وأنه صرَّح به في الذّخيرة.

وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي رُؤْيَتُكَ أَوْ جَنَّتَكَ أَوْ حَجَّ بَيْتِكَ؛ لَا تَفْسُدْ.

وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي دَابَّةً أَوْ كَرْماً، أَوْ قَالَ: اقْضِي دَيْنِي؛ تَفْسُدُ.

قلت: إن أُريد بزيد زيد بن حارثة المذكور في القرآن، فاللازم ملتزم وليس في كلامهم ما ينفيه، بل في كلامهم ما يثبته ويقوّيه، وإن أُريد به غير زيد بن حارثة، فاللازم غير ملتزم، وهو المشار إليه في النهاية، والمصرّح به في الذّخيرة؛ لأنه حينئذ ذاكراً في المعنى ما ليس بمذكور في القرآن العظيم، وعلى هذا سائر الأسماء الأعلام المذكورة في الكتاب العزيز، ولا يقال: فليشكل على هذا عدم الفساد بقول القائل منا: يا رب اغفر لي ولوالديّ؛ يريد أنه والذي نفسه لأنه لم يرد به ما أراد به نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: رب اغفر لي ولوالديّ، لأنّا نقول: لا يشكل، فإنه أُريد فيه في قولنا المذكور ما أراد به نوح في قوله المذكور، غير أنه اتّفق اختلاف المآل صدق في المرادين مع اتخاذهما من اختلاف القائلين اللذين وقعت إضافة ذلك إليهما؛ لا لاختلاف المرادين، ومثله غير ضائر في كونه مذكوراً في القرآن بخلاف ما تقدَّم؛ من نحو: اغفر لزيد مراداً به غير زيد بن حارثة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فإنّ المرادين وما صدقهما مختلفان حينئذٍ، فتأمَّله فإنه دقيق.

ويتلخص حينئذٍ من هذا أنّ مراد هؤلاء القائلين في تفسير أنه يدعو بما يشبه ألفاظ القرآن أنه يدعو باللفظ المذكور فيه مراداً به معناه المراد فيه، من غير أن يكون في القرآن على النظم الذي هو في الدعاء، ولا بأس بذلك إلا أنه يشكل عليهم بعض تفريعات سبقت الإشارة إلى بعضها، وسننبّه عليه ثانياً إن كان هؤلاءِ المفسّرون لهذا المقصد بهذا التفسير قائلين في الفروع المذكورة بفساد الصّلاة فيها.

هذا وذكر في الحاوي القدسي: من سنن القعدة الأخيرة الدعاء بما شاء من صلاح الدِّين والدنيا لنفسه ولوالديه وأستاذه وجميع المؤمنين، فهذا يفيد أنه لو قال: اللهمَّ اغفر لي، ولوالديَّ، ولأستاذي؛ لا تفسد، وهو غير صحيح على التفسير المذكور.

نعم، يتَّجه هو وغيره من نحو: اغفر لزيد ولعمر ونحوهما على تفسيره بما يستحيل سؤاله من العباد، والله سبحانه أعلم بحقيقة المراد.

[م] **وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي رُؤْيَتُكَ أَوْ جَنَّتَكَ أَوْ حَجَّ بَيْتِكَ؛ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] ولا سيما على القول بأنّ المفسد هو ما لا يستحيل سؤاله من العباد، فإنّ هذه الأشياء مما يستحيل سؤالها من العباد.

[م] **وَلَوْ قَالَ: اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي دَابَّةً أَوْ كَرْماً، أَوْ قَالَ: اقْضِي دَيْنِي؛ تَفْسُدُ.**

[ش] نظراً إلى أن المفسد ما لا يستحيل سؤاله من العباد، فإنّ هذه الأشياء لا يستحيل سؤالها

....

من العباد. وأمّا على جواز الدعاء بما يشبه ألفاظ القرآن مفسّراً بما ذكرنا آنفاً من تلخيصه إلى أنه يدعو بالألفاظ المذكورة فيه مراداً بها معانيها المراد منها فيه مِن غير أن يكون في القرآن على النظم الذي هو في الدعاء، فلا يتمّ في: ارزقني دابّة لوجوده في القرآن لا على هذا النظم، كما في قوله تعالى: ﴿۞ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: 6]، وقوله: ﴿وَٱرۡزُقۡنَا وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [المائدة: 114].

وكذا لا يتمّ في قوله: اقضِ ديني؛ لوروده في المأثور، ففي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة أنَّ النبيَّ ﷺ كان يقول إذا أوى إلى فراشه: «اللَّهمَّ ربَّ السماوات والأرض، وربّ العرش العظيم، ربنا وربَّ كلِّ شيءٍ، فالقُ الحبِّ والنَّوى، مُنْزِل التَّوراة والإنجيل والقرآن، أعوذ بك من شرِّ كل ذي شرٍّ أنتَ آخذٌ بناصيته، أنتَ الأوّل فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقضِ عنا الدَّيْن، وأغْنِنا من الفقر»، ولفظ الترمذي: كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا أخذ أحدنا مضجعه يقول: «اللهمَّ ربّ السماوات والأرضين، وربّنا وربَّ كل شيءٍ» ثم تمامه كما ذكرنا، وقال: حديث حسن صحيح.

ومقتضى كلامهم كما فيما قدَّمناه من الخانية في شرح قوله: (أو بما يشبه ألفاظ القرآن) أن الدُّعاء بما جاء في المأثور لا يُفسدها، وإن كان ممَّا لا يستحيل سؤاله من العباد، فراجعه.

نعم، لا ريب في فساد الصّلاة بارزقني كرماً على قول جميع المشايخ. ثم مما ينبغي التنبيه له أنَّ صاحب الهداية صحَّ أن قوله: اللهمَّ ارزقني من قبيل ما لا يستحيل سؤاله من العباد؛ لقوله: رزق الأمير الجيش، فتفسد به الصَّلاة. وتعقّب بأن الأصل نسبة الرزق إلى الله، فإنّ الله هو الرزّاق على الحقيقة، وإسناده إلى الخلق كإسناده إلى الأمير مجاز.

ثم قد ذكرنا في التذنيب المشار إليه آنفاً أنه ﷺ كان يقول بين السجدتين: «وارزقني وروده» في التنزيل.

تكميل:

ثم حيث أطلق الفساد بدعائه بما يشبه كلام الناس، فالمراد به فساد الصّلاة جميعاً إن كان بقي عليه شيء من أجزائها بالأصالة، سواء كان ذلك قبل أن يقعد قدر التشهد أو بعد أن يقعد قدره، حتى يتعيَّن عليه فعلها ثانياً قطعاً، وفساد الجزء الملاقي له لا غير إن لم يكن عليه شيء من ذلك، وإنما بقي عليه إصابة لفظه السلام حتى ينبغي عليه أن يُعيدها لينهيها بإصابة لفظ السلام، فيكون مؤدّياً لها على الوجه الأكمل كما هو مُطالَب به إذا أدّاها تاركاً غير هذا من الواجبات، فتنبَّه له.

وَلَوْ نَظَرَ إِلَى كِتَابٍ وَفَهِمَ إِنْ نَظَرَ غَيْر مُسْتَفْهِم لَا تَفْسُدْ بِالإِجْمَاعِ.

وَإِنْ نَظَرَ مُسْتَفْهِماً؟ ذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: تَفْسُدُ صَلَاتَهُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ، وَذَكَرَ فِي الأَجْنَاسِ: لَا تَفْسُدْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَبِهِ أَخَذَ مَشَايِخَنَا.

[م] وَلَوْ نَظَرَ إِلَى كِتَابٍ وَفَهِمَ إِنْ نَظَرَ غَيْر مُسْتَفْهِم لَا تَفْسُدْ بِالإِجْمَاعِ.

[ش] ذكره في الذّخيرة وغيرها، وقيَّده في الهداية وغيرها بالصحيح احترازاً عمّا عن بعض المشايخ أنه قال: ينبغي أن تفسد عن محمَّد، بل ذكره الزاهدي روايةً عن محمَّد. ووجهه القياس عليه بالحنث فيما لو حلف لا يقرأ كتاب فلان، فوصل إليه كتابه فبسطه ونظر فيه حتى فهم ولم يقرأ بلسانه، فإنه يحنث عند محمَّد؛ لأنه وجد منه معنى القراءة، وهو يفهم ما في الكتاب، وهو المقصود من اليَمين. وقال أبو يوسف: لا يحنث؛ لأنه لم يقرأه حقيقة، فجعل كونه قارئاً هنا عند محمَّد خلافاً لأبي يوسف على هذا.

قلت: لكن لا يخفى أنّ هذا القياس غير مستقيم، فإنّ الفرض في المقيس أنه نظر غير مستفهم، وهذا المقيس عليه يفيد أنه نظر مستفهماً.

نعم هذا القياس يصلح في الجملة في المسألة التي تلي هذه، كما حكاه في الذخيرة، وسنذكره متعقبين له على أنهم قالوا: إنه رُوي عدم الفساد بذلك في هذه المسألة عن محمَّد، وذكر رضيّ الدين في المحيط أنه الأصح.

ثم وجه ذلك انتفاء المفسد إذِ الفرض انتفاء ما عدا العمل الكثير، والكلام من المفسدات، وكذا هُما مُنْتَفِيان هنا أيضاً، وما يتوهّم من كوْن النظر عملاً كثيراً أو من كون الفهم بمنزلة النطق في ذلك ليس كذلك، وسيزاد وضوحاً على الأثر من هذا.

[م] وَإِنْ نَظَرَ مُسْتَفْهِماً؟ ذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: تَفْسُدُ صَلَاتَهُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ، وَذَكَرَ فِي الأَجْنَاسِ: لَا تَفْسُدْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ، وَبِهِ أَخَذَ مَشَايِخَنَا.

[ش] وكذا في الذّخيرة، وبقول محمَّد أخذ الفقيه أبو الليث ذكره فيها. وفي الخلاصة: ثم ذكر غير واحد من المشايخ أن الحاكين لهذا الخلاف بينهما في هذه المسألة قالوه قياساً على الخلاف بينهما في مسألة اليمين المذكورة آنفاً. وفي الذّخيرة: حتى قالوا: ينبغي للفقيه أن لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصّلاة؛ لأنه ربما يقع بصره على ما في الجزء، فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف، انتهى.

ولا يخفى أنه على حكايةِ الإجماع على عدم الفساد فيما لو نظر غير مستفهم ففهم لا يدخل في فهم ما في الجزء لاتفاق وقوع بصره عليه شبهة الاختلاف.

وَإِنْ قَرَأَ مِنَ الْمُصْحَفِ أَوْ مِنَ المِحْرَابِ تَفْسُدُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، خِلَافاً لَهُمَا.

نعم، فيه شبهة اختلاف بحرٍ لجي على ما أشار إليه في الهداية، اللهمَّ إلا أن يكون فيه رواية عن محمَّد أيضاً: أنها تفسد كما قدَّمناه عن الزاهدي. لكن الظاهر عدم ثبوت ذلك عنه، ثم الأَوْلى عدم وضع ذلك وأمثاله بين يديه إذا خاف اشتغاله بالنظر إليه عن صلاته لاشتغال قلبه به عن الإقبال على التوجه إلى ما هُوَ مِن مقاصدها على الوجه الأكمل.

ثم القياس المذكور غير صحيح، فإنّ فساد الصّلاة بهذا لو كان لكان لكونه في معنى التكلم به؛ لكن من المعلوم أنّ الفهم الحاصل من النظر في الشيء المكتوب ليس كالنطق به في سائر أحكامه، ولهذا لو كان مكتوباً على جبين امرأته: أنت طالق، أو على جبين عبده: أنت حرّ، فنظر ففهمه لا يقع بمجرد ذلك الطلاق والعتاق، وإنما قال محمَّد: يحنثه بالنظر والفهم من غير قراءة في مسألة اليمين؛ لأن المقصود من عدم قراءة كتاب فلان في العُرف أن لا يفهمه ولا يطّلع على أسراره بمباشرة من نفسه لذلك، فانصرفت اليمين إلى ذلك لكونها مبيّنة على العرف، فأنّى يستقيم القياس؟

تَنْبِيهٌ:

ثم هذا كلّه إذا كان المكتوب غير قرآن، أمّا إذا كان قرآناً فنظر إليه وفهمه؟ ففي النهاية: لا خلاف فيه لأحد أنه يجوز.

[م] **وَإِنْ قَرَأَ مِنَ الْمُصْحَفِ أَوْ مِنَ المِحْرَابِ تَفْسُدُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، خِلَافاً لَهُمَا.**

[ش] فإنّهما قالا: صلاته تامّة وتُكره، وقال الشافعي وأحمد: صلاته تامة ولا يكره لما في صحيح البخاري: وكانت عائشة يؤمّها عبدها ذكوان من المصحف، ولأن النظر في المصحف عبادة، والقراءة عبادة وانضمام العبادة إلى العبادة لا يوجب الفساد ولا الكراهة، وكيف لا؟ والظاهر اطلاع عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا على ذلك، وما كانت لتقرَّ مولاها على فعل مكروه.

وقد أخرج ابن أبي داود عن عطاء أنه كان لا يرى بأساً أن يُقرأ في المصحف في الصّلاة.

وعن الزهري قال: لم يزل الناس منذ كان الإسلام يفعلون ذلك. ولأبي يوسف ومحمَّد على الكراهة ما أخرج ابن أبي داود عن إبراهيم النخعي، قال: كانوا يكرهون أن يؤموا في المصحف في الصّلاة يتشبَّهون بأهل الكتاب.

ولأبي حنيفة وجهان، **أحدهما**: وهو الذي يتحرج عليه ما في الكتاب أنه يلقَّن من المصحف أو من المحراب، فيكون بعلماً منه، فصار كما لو يعلم من محص ليس معه في الصّلاة.

ثانيهما: إنّ حمل المصحف وتقليب الأوراق، والنظر عمل كثير ليس من أعمال الصّلاة،

....

فيُفسدها. فعلى هذا لو كان المصحف موضوعاً بين يديه ويقرأ منه من غير حمل وتقليب للأرواق، أو قرأ ما هو مكتوب على المحراب من القرآن لا تفسد صلاته لعدم المفسد، وهو العمل الكثير.

ثم نصَّ شمس الأئمّة السرخسي على الأوّل هو الأصح، وفي الكافي: وهو الصحيح.

قلت: وبما يستدلّ لأبي حنيفة بما أخرج ابن أبي داود عن ابن عباس قال: نهانا أمير المؤمنين أن يؤمّ الناس في المصحف، فإن الأصل كون النهي يقتضي الفساد على أن التشبُّه بالكفار يوجب النقص في الركن في الصلاة، كما عُرف في النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة، وما وجب كاملاً لا يتأدّى ناقصاً، إلا أن في إقصاء هذا النهي والتشبه بأهل الكتاب إلى الفساد نظرٌ ظاهر، وقد أجابوا عن إمامة ذكوان بأنها على الوجه الأول محمولة على كون المراد أنه كان يراجع المصحف قبيل الصّلاة ليكون ذلك بذكره أقرب، ويطرقه أنه خلاف الظاهر، فلا يحمل عليه إلا بدليل يوجب، ولو بطريق الرجحان والشأن في ذلك. وعلى الوجه الثاني محموله على أن المصحف كان موضوعاً بين يديه، ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون الفعل مكروهاً؛ لأنه لا يظنّ بعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها كانت ترضى المكروه، كما سبق ذكره.

ويمكن الجواب على هذا ثانياً: لم تثبت الكراهة بهذا بل بما قدَّمناه عن النخعي على أنه من الجائز أنه لم يكن من مذهبها كراهة ذلك، وكرهه غيرها من الصحابة، أو كان هذا منها في الابتداء، ثم بعد ذلك وافقت غيرها على كراهته.

ثم اعلم أنه لم يفصل في الجامع الصغير في هذه المسألة بين ما إذا قرأ قليلاً أو كثيراً، وذهب بعض المشايخ إلى أنه إنما تفسد إذا قرأ مقدار آية تامّة لا ما دون ذلك، وبعضهم إلى أنه إنما تفسد إذا قرأ مقدار الفاتحة لا ما دونه، ولم يفصل في الجامع أيضاً بينما إذا لم يكن حافظاً للقرآن، وبينما إذا كان حافظاً له.

وقال الشيخ أبو بكر الرازي: قول أبي حنيفة محمول على من لا يحفظ من القرآن، ولا يمكنه أن يقرأ إلا من مصحف. فأمّا الحافظ، فلا تفسد صلاته في قولهم جميعاً.

قلت: وعلى هذا مشى شمس الأئمّة السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية، وأبو نصر الصفّار على ما في الذّخيرة، وعلّله بأن هذه القراءة مضافة إلى حفظه لا إلى ما يلقنه من المصحف، وقطع به في الخلاصة، وهذا أوجه فيما يظهر مما قيل: الخلاف فيمن حفظ من القرآن شيئاً. أمّا مَن لم يحفظ منه شيئاً، فلا تفسد صلاته في قولهم جميعاً كما أشار إليه الزاهدي.

ومما قيل الخلاف فيهما جميعاً كما أشار إليه في الفتاوى الظهيرية، ثم في الذّخيرة والنهاية

وَلَوْ أَخَذَ حَجَراً فَرَمَى بِهِ طَائِراً تَفْسُدُ، وَلَوْ كَانَ مَعَهُ حَجَرٌ فَرَمَى بَهَ لَا تَفْسُدْ، وَقَدْ أَسَاءَ. وَفِي الأَجْنَاسِ: إِنْ رَمَى بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ وَاحِداً لَا تَفْسُدْ.

نقلاً عن مبسوط شيخ الإسلام: وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل يقول في التعليل لأبي حنيفة: أجمَعْنا على أن الرجل إذا كان يمكنه أن يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه أنه لو صلَّى بغير قراءة أنه يجزئه، ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أُبيحت الصلاة بغير قراءة. ولكن الظاهر أنهما لا يسلّمان هذه المسألة، وبه قال بعض المشايخ، انتهى.

والظاهر منهما ما ذكر أنه الظاهر، وأفصح به بعض المشايخ. ثم على هذا الذي أشار إليه ابن الفضل مشى في الخلاصة، ونصَّ في الظهيرية على أن الأصح أنه لا يجوز.

قلت: والظاهر أن هذا كله بناءً على توجيه قوله بالوجه الأوّل، أمّا على توجيهه بالوجه الثاني، فلا ينبغي أن يختلف في أنه لا تصح صلاته قطعاً إذا لم يضعه أمامه ويقرأ منه ما لا بدَّ له منه في صحّة صلاته لانتفاء كون هذا مفسد على الوجه الثاني مطلقاً، والله سبحانه أعلم.

[م] وَلَوْ أَخَذَ حَجَراً فَرَمَى بِهِ طَائِراً تَفْسُدُ، وَلَوْ كَانَ مَعَهُ حَجَرٌ فَرَمَى بَهَ لَا تَفْسُدْ، وَقَدْ أَسَاءَ.

[ش] كذا هذا التفصيل في شرح الزاهدي، لكن من غير تعرّض للإساءة في الشقّ الثاني. ويظهر أن الفساد في هذه مبنيٌّ على تفسير الكثير بما لو نظر إليه الناظر تيقَّن أنه ليس في الصّلاة. وأمّا على تفسيره بما يقام باليدين، فلا. وعلى هذا ظاهر ما في البدائع، والخلاصة: رمى طائراً بحجرٍ لم تفسد صلاته وتُكره؛ لأنه عمل قليل ليس من أعمال الصلاة. غير أن تصحيح صاحب البدائع: أن العمل الكثير ما لو نظر الناظر إليه تيقَّن أنه ليس في الصلاة، لعله يقتضي أن المراد مِن هذا الإطلاق ما إذا كان الحجر بيده.

نعم، ظاهر كلام قاضي خان يفيد أن الرَّاجح الفساد بهذا مطلقاً، فإنه بعد أن ذكره مطلقاً ذكر هذا التفصيل بلفظ قبل ولم يتبعه بصحيح، والله سبحانه أعلم.

[م] وَفِي الأَجْنَاسِ: إِنْ رَمَى بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ وَاحِداً لَا تَفْسُدْ.

[ش] وذكر الفقيه أبو الليث في النوازل: أن يرمي بأطراف أصابعه لا بكفه واحداً أو اثنين لا تفسد؛ لأنه قليل. وإن رمى ثلاثاً تفسد، لأنه كثير، انتهى.

والظاهر أنه يعني على الولاء لما تقدَّم من أن القليل إذا تكرَّر ثلاثاً على الولاء صار كثيراً، وهل يشترط أن يكون ذلك في ركنٍ واحد الأشبه؟

نعم، ثم الظاهر أن الفساد حينئذٍ يصح تفريعه على كل من تفسير الكثير بما لو نظر إليه الناظر

وَذَكَرَ فِي الأَجْنَاسِ: إِذَا قَتَلَ القَمْلَةَ مِرَاراً إِنْ قَتَلَ قَتْلاً مُتَدَارِكاً تَفْسُدُ، وَإِنْ كَانَ بَيْنَ القَتْلَاتِ فُرْجَةٌ لَا تَفْسُدْ، وَالكَفُّ عَنْهُ أَفْضَلُ. وَكَذَا لَوْ رَوَّحَ بِمَرْوَحَةٍ أَوْ بِثَوْبِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

وَلَوْ تَنَحْنَحَ يُرِيدُ بِهِ إِعْلَامَهُ أَنَّهُ فِي الصَّلَاةِ وَسَمِعَ حُرُوفَهُ أَوْ تَنَحْنَحَ لِتَحْسِينِ الصَّوْت مُتَعَمِّداً تَفْسُدُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، كَذَا ذَكَرَهُ فِي الأَجْنَاسِ.

تيقَّن أنه ليس في الصّلاة، فلا يظهر اشتراطه، بل ينبغي عدم اشتراطه، إلا أن في تحقق الاستكثار بالحكّ ثلاثاً على هذا الوجه بحيث يقع عند الناظر إليه التيقّن بأنه ليس في الصّلاة نظراً، وأن الأشبه أن الفساد في هذه الصورة متفرع على تفسير الكثير بما تكرر ثلاثاً ليس غير، فراجعه.

[م] وَذَكَرَ فِي الأَجْنَاسِ: إِذَا قَتَلَ القَمْلَةَ مِرَاراً إِنْ قَتَلَ قَتْلاً مُتَدَارِكاً تَفْسُدُ، وَإِنْ كَانَ بَيْنَ القَتْلَاتِ فُرْجَةٌ لَا تَفْسُدْ.

[ش] وكذا في الخلاصة، وقدَّمنا من الذّخيرة ما يشير إليه، وهذا يصلح أن يكون تفريعاً على التفاسير السابقة للعمل الكثير ما عدا تفسيره بما يكون مقصوداً للفاعل أن يتفرد له مجلس على حِدَة، وهل يشترط في الفساد في هذه الصّورة على التفاسير المذكورة أن يكون ذلك كلّه في ركنٍ واحد؟ فالظاهر: نعم.

[م] وَالكَفُّ عَنْهُ أَفْضَلُ.

[ش] أي: والكفّ عن هذا العمل ليس بمفسد أفضل؛ لأنه ليس من أعمال الصلاة ولا حاجة إليه، وإنما الخلاف في أنه يُكره أو لا؟ كما تقدَّم محرَّراً في شرح قوله: ويُكره أخذ القملة من فصل فيما يُكره فعله في الصّلاة، فراجعه.

[م] وَكَذَا لَوْ رَوَّحَ بِمَرْوَحَةٍ أَوْ بِثَوْبِهِ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ.

[ش] أي: لا تفسد، والكفّ عنه أفضل؛ بل حيث لا تفسد يُكره. وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في الفصل المشار إليه أيضاً، فاستذكره بالمراجعة.

[م] وَلَوْ تَنَحْنَحَ يُرِيدُ بِهِ إِعْلَامَهُ أَنَّهُ فِي الصَّلَاةِ وَسَمِعَ حُرُوفَهُ أَوْ تَنَحْنَحَ لِتَحْسِينِ الصَّوْت مُتَعَمِّداً تَفْسُدُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، كَذَا ذَكَرَهُ فِي الأَجْنَاسِ.

[ش] أمّا التنحنح لتحسين الصوت إذا ظهر منه حروف، فقد تقدَّم الكلام فيه، وأن مختار شيخ الإسلام جواهر زاده أنه لا تفسد، وعليه مشى في المحيط.

وأمّا فساد الصّلاة بالتنحنح للإعلام أنه في الصّلاة، فيشكل بما عن عليٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: كان لي من رسول الله ﷺ مدخلان: مدخلٌ بالليل ومدخل بالنهار، فكنت إذا أتيْتَه وهو يصلي تنحنح لي؛

وَلَوِ اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ فَجَهَرَ بِالقِرَاءَةِ أَوْ قَالَ: الحَمْدُ للهِ أَوِ اللهُ أَكْبَرُ؛ لَا تَفْسُدْ.

وَإِذَا قَبَّلَتْ المُصَلِّي امْرَأَتَهُ وَلَمْ يُقَبِّلْهَا هُوَ، فَصَلاتَهُ تَامَّةٌ.

أخرجه ابن ماجه، وقول البيهقي أنه مختلَفٌ في إسناده، فإن مداره على عبد الله بن يحيى الحضرمي، قال البخاري: فيه نظر. وفي متنه، فقيل: سبَّح. وقيل: تنحنح دفع الأوّل منه بأن النسائي وثّقه، وأخرج له ابن السَّكن في سننه الصحاح. ويدفع الثاني منه بأنه من الجائز أنهﷺ كان يسبّح له مرّة وتنحنح له أخرى، فأخبر عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بهذا مرة وبالأخرى أخرى، فوقعا في الرواية كذلك أيضاً.

فلا جرم أنَّ في جامع الفتاوى: تنحنح لردِّ إمامه إلى الصواب من الخطأ أو لإعلام غيره أنه في الصّلاة أو لخشونةٍ في حلقه؛ لم تفسد.

[م] وَلَوِ اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ فَجَهَرَ بِالقِرَاءَةِ أَوْ قَالَ: الحَمْدُ للهِ أَوِ اللهُ أَكْبَرُ؛ لَا تَفْسُدْ.

[ش] وإن أراد به إعلامه أنه في الصلاة، قال في البدائع: لما رُوي عن عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: كان لي من رسول اللهﷺمدخلان في كلِّ يوم بأيِّهما شئتُ دخلت، فكنت إذا أتيت الباب، فإن لم يكن في الصَّلاة فتح الباب فدخلت، وإن كان في الصّلاة رفع صوته بالقراءة، فأنصرف، انتهى.

قلت: ولو لم يثبت هذا اللفظ، فثبوت أنه كان يتنحنح أو يسبّح كما تقدَّم يفيد جواز هذا أيضاً.

ثم يبقى بعده علاوة على ما في البدائع أيضاً ولأن المصلّي يحتاج إليه لصيانة صلاته لأنه لو لم يفعل ربما يلج المستأذن حتى يبتلي هو بالغلط في القراءة، وكان المقصد به صيانة صلاته، فلم تفسد، انتهى.

فلهذا ـ والله أعلم ـ قال في الخلاصة: بلا خلاف، وإلا فقد كان قياس قول أبي حنيفة ومحمَّد أنها تفسد كما لو قال: سبحان الله، جواباً لمن أخبره بأمرٍ عجيب.

ونصَّ في الواقعات على أن المستحبّ أن يسبِّح لما قدَّمناه من قولهﷺ: «مَنْ نابَهُ شيءٌ في صلاته، فليسبِّح».

[م] وَإِذَا قَبَّلَتْ المُصَلِّي امْرَأَتَهُ وَلَمْ يُقَبِّلْهَا هُوَ، فَصَلاتَهُ تَامَّةٌ.

[ش] كذا في محيط رضيّ الدين، والذّخيرة؛ غير أنه فيها عن أبي يوسف ـ وهي في الخانية والخلاصة أيضاً ـ لكن بلفظ: ولم يشتهها مكان: (ولم يقبِّلها). ولا يخفى أن هذا بمفهوم مخالفة يشير إلى أنها لو قبَّلته واشتهاها من غير تقبيل منه فسدت صلاته، وفيه نظر [ ][1] ما فيهما أيضاً.

---

(1) غير مقروءة من الأصل المخطوط.

وَلَوْ قَبَّلَ هُوَ بِشَهْوَةٍ أَوْ بِغَيْرِ شَهْوَةٍ؛ فَسَدَتْ.

الْمُصَلِّي إِذَا وَسْوَسَهُ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ؛ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي أَمْرِ الآخِرَةِ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ كَانَ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا تَفْسُدُ؛ كَذَا ذَكَرَهُ فِي الذَّخِيرَةِ.

ولو نظر إلى فرج المطلقة طلاقاً رجعياً عن شهوة يصير مراجعاً، ولا تفسد صلاته في رواية. زاد في الخلاصة: هو المختار يعمّ ملاحظة الحكم المذكور للمسألة الآتية على الأثر يفيد أنه ينبغي أن تفسد صلاته هنا مطلقاً؛ أعني سواء قبّلها هو أيضاً أو لم يقبّل، اشتهاها أو لم يشتهها.

[م] **وَلَوْ قَبَّلَ هُوَ بِشَهْوَةٍ أَوْ بِغَيْرِ شَهْوَةٍ؛ فَسَدَتْ.**

[ش] يريد: ولو قبَّل المصلي امرأته بشهوةٍ أو بغير شهوةٍ فَسَدَت صلاته، وهذه أيضاً مسطورة في الكتب المذكورة إلا الخانية، وهي في الذّخيرة عن ابن سماعة، عن أبي يوسف. ووجهها ظاهر على تفسير الكثير لما لو نظر إليه الناظر تيقَّن أنه ليس في الصّلاة، وبما يستفحشه المصلي. وإن لم يكن فيها خلاف، فهي مما ترجح الاعتماد على كلٍّ من التفسيرين المذكورين الكثير على ما سواهما من تفاسيره السابقة.

وقد بقي هنا صورتان: إحداهما عكس الأولى الماضية، وهي لو كانت هي المصلّية فقبَّلها؟ ففي الخانية والخلاصة: فسدت صلاتها، سواء كان بشهوةٍ أو بغير شهوةٍ. ويشبه أن يكون في الذّخيرة عن أبي يوسف، والفرق بين هذه وبين الأُولى غير ظاهر، فإنّ الذي يحال مناطاً للفساد في هذه على تقدير القول به وجود صورة الفعل المنافي للصّلاة واقعاً على المصلي فيها تنزيلاً لتمكن المصلّي من ذلك منزلة مباشرته بنفسه لذلك، وهو ما لو نظر إليه الناظر لتيقَّن أنه ليس في الصّلاة، ومستفحش في نفسه. وهذا أيضاً موجودٌ في المسألة الأولى، فينبغي أن يكون الحكم فيها فساد صلاة المصلي أيضاً.

ثم الذي في شرح الزاهدي: ولو قبَّل المصلية لا تفسد صلاتها، وقال أبو جعفر: إن كانت بشهوةٍ فسدت.

الصورة الثانية عكس الثانية الماضية، وهي أن المصلية لو قبَّلته ماذا يكون الحكم؟ والجواب فيما يظهر فساد صلاتها أيضاً كما كان الحكم فيها فساد صلاته، والله سبحانه وتعالى أعلم.

[م] **الْمُصَلِّي إِذَا وَسْوَسَهُ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ؛ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي أَمْرِ الآخِرَةِ لَا تَفْسُدْ، وَإِنْ كَانَ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا تَفْسُدُ؛ كَذَا ذَكَرَهُ فِي الذَّخِيرَةِ.**

[ش] والخانية والظهيرية، ولم يذكرا وجه الفرق، وهو واضح.

الْمُصَلِّي إِذَا أَرَادَ السَّلَامَ عَلَى غَيْرِهِ سَاهِياً، فَقَالَ: السَّلَامُ، فَتَذَكَّرَ فَسَكَتَ؛ تَفْسُدُ، كَذَا فِي الذَّخِيرَةِ.

المَشْيُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا كَانَ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَةِ لَا تَفْسُدْ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَلَاحِقاً وَلَمْ يَخْرُجْ مِنَ المَسْجِدِ، وَفِي القَضَاءِ مَا لَمْ يَخْرُجْ عَنِ الصُّفُوفِ.

[م] المُصَلِّي إِذَا أَرَادَ السَّلَامَ عَلَى غَيْرِهِ سَاهِياً، فَقَالَ: السَّلَامُ، فَتَذَكَّرَ فَسَكَتَ؛ تَفْسُدُ، كَذَا فِي الذَّخِيرَةِ.

[ش] وفي الخلاصة أيضاً نقلاً من الفتاوى، مع زيادة: أو ناسياً.

قلت: ووجهه أنّ السلام إذا لم يقصد التحلل في محله في نفس الأمر أو ظناً، بل لقصد الخطاب لغيره ابتداء تحية له منه أو جواباً عنها كان من كلام الناس، وكلام الناس مفسد عمداً كان أو غير عمد.

[م] المَشْيُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا كَانَ مُسْتَقْبِلَ القِبْلَةِ لَا تَفْسُدْ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَلَاحِقاً وَلَمْ يَخْرُجْ مِنَ المَسْجِدِ، وَفِي القَضَاءِ مَا لَمْ يَخْرُجْ عَنِ الصُّفُوفِ.

[ش] وظاهر هذا يفيد أنه لا تفسد صلاته بالمشي هكذا، ولو كان أكثر من ثلاث خطوات. ونصّ خزانة الأكمل في سياق نقله من فتاوى أبي الليث صريحٌ فيه، فإنه قال فيها: مشى في صلاته مقدار ما جاوز موضع سجوده ما يزيد على ما بين الصفَّيْن تفسد. أمّا لو مشى خطوة أو خطوة فوقف، ثم مشى مثله ثم وقف، ثم مشى هكذا حتى مشى كثيراً في دفعاتٍ يستقرّ بين كل خطوتين لم تفسد؛ انتهى.

وهذا أحد الأقوال في هذه المسألة؛ ففي الذّخيرة: روى ابن ثعلبة العتكي عن الأزرق بن قيس أنه رأى أبا برزة يصلي آخذاً بعنان فرسه حتى صلَّى ركعتين ثم انسلَّ قياد فرسه من يده، فمضى الفرس على القبلة، فتبعه أبو برزه حتى أخذ بقياد فرسه ثم رجع ناكصاً على عقبيه، حتى لو صلَّى الركعتين الباقيتين. قال محمَّد في السّير الكبير: وبهذا نأخذ الصلاة تجري مع ما صنع ولا يفسدها الذي صنع؛ لأنه رجع على عقبيه ولم يستدبر القبلة، ولو استدبر القبلة بوجهه حتى جعلها خلف ظهره فسدت صلاته.

ثم ليس في هذا الحديث فصل بين المشي القليل والكثير، فهذا يبين لك أنّ المشي في الصّلاة مستقبل القبلة لا يوجب فساد الصلاة، وإن كَثُر؛ فمِنَ المشايخ مَنْ أخذ بظاهر هذا الحديث ولم يقل بالفساد قلَّ المشي أوكثر استحساناً، والقياس أن تفسد صلاته إذا كثر المشي كما لو لم يسل الفرس من يده فمشى مشياً كثيراً، فإن هناك تفسد صلاته، وإن لم يستدبر القبلة إلا أنا تركنا القياس بحديث

....

أبي برزة، وأنه خصّ حالة العذر، ففي غير حالة العذر بعمل يقتضيه القياس. وكان القاضي الإمام ركن الإسلام علي السعدي يحكي عن أستاذه أنه كان يقول بجواز الصّلاة إذا مشى مستقبل القبلة، بعد أن يكون غازياً. وهكذا الجواب في كل حاج أو مسافر كان سفره للعبادة، هذا كله إذا لم يستدبر القبلة.

فأما إذا استدبر القبلة فسدت صلاته، كما إذا استدبرها على ظنّ أنه رعف، وبعض مشايخنا أوَّلوا هذا الحديث واختلفوا فيما بينهم في التأويل، فمنهم مَنْ قال: تأويله أنه لم يجاوز الصفوف أو لم يجاوز موضع سجوده. فأمّا إذا جاوز ذلك تفسد صلاته؛ لأنّ موضع سجوده في القضاء مصلاه، فكذلك موضع الصفوف كالمسجد وخطاه في مصلاة عفو؛ كما قالوا في المصلي إذا ظنّ أنه رعف في صلاته، فذهب للبناء مستقبل القبلة ثم علم أنه ما رعف قبل أن يخرج من المسجد ثم عاد إلى مكانه لا تفسد صلاته، ولو خرج من المسجد ثم عاد تفسد، وكذلك إذا كان في القضاء فإذا جاوز الصفوف أو موضع سجوده فسدت صلاته، وإن لم يجاوز لا تفسد.

ومنهم مَنْ قال: تأويله أنَّ مشيه لم يكن متلاحقاً، بل مشى خطوة وسكن، ثم مشى خطوة وسكن، وذلك قليل؛ وأنه لا يوجب فساد الصلاة، فأمّا إذا كان المشي متلاحقاً تفسد صلاته، وإنْ لم يستدبر القبلة لأنه كثير العمل.

ومنهم من قال: حديث أبي برزة محمول على أنه مشى مقدار ما يكون بين الصفين، فإنّ المشي في الصّلاة إذا كان مقدار ما يكون بين الصفَّيْن ولا يستدبر القبلة لا تفسد صلاته. وهذا كما قالوا في رجلٍ كان في الصفِّ الثاني، فرأى فرجة في الصفّ الأول، فمشى إليها فسدَّها لم تفسد صلاته؛ لأنه مأمور بالمراصّة، قالﷺ: «تراصُّوا في الصفوف»، فلم يوجب ذلك فساد صلاته لما كان المشي مقدار ما بين الصفين، ولو كان في الصفّ الثالث فرأى فرجة في الصفّ الأول، فمشى إلى الصف الأول وسدّ تلك الفرجة تفسد صلاته، وإن لم يستدبر القبلة، إلى هنا كلام الذّخيرة لكن مع بعض تقديم وتأخير.

ونصَّ في الفتاوى الظهيرية على أن المختار أنه إذا كثر تفسد، واستدلَّ بعض العلماء على عدم الفساد بالخطوة والخطوتين مطلقاً بما في الصحيحين أنهﷺ قام على المنبر ثم رجع فنزل القهقرى حتى سجد في أصل المنبر، ثم عاد حتى فرغ من الصّلاة، قال: «يا أيها الناس! إنما فعلت هذا لتأتمّوا ولتعلموا صلاتي»، فإنَّ المنبر الكريم كان ثلاث درجات كما قاله العلماء، وصرَّح به مسلم في روايته، فنزل النبيّﷺ بخطوتين إلى أصل المنبر ثم سجد إلى جنبه.

وَبَعْضُ المَشَايِخِ قَالُوا فِي رَجُلٍ رَأَى فُرْجَةً فِي الصَّفِّ الثَّانِي فَمَشَى إِلَيْهَا فَسَدَّهَا؛ لَا تَفْسُد، وَلَوْ مَشَى إِلَى الثَّالِثِ تَفْسُدُ.

هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَسْتَدْبِرِ القِبْلَةَ، وَأَمَّا إِذَا اسْتَدْبَرَهَا فَسَدَتْ، كَمَا إِذَا اسْتَدْبَرَ القِبْلَةَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ رَعَفَ ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ رَعَفَ فَسَدَتْ، وَإِنْ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ المَسْجِدِ.

قلت: بل فيه دلالة على عدم الفساد بالخطوات الثلاث إذا كان المنبر ثلاث درجات، فإنّ الظاهر أنه كان قائماً في الدرجة الثالثة منه، وأنه نزل منه بثلاث خطوات. وهذا إذا كانت الدرجات الثلاث غير المستراح، فإن كان المستراح هو الثالثة منه؛ ففي دلالته على عدم الفساد بالخطوات الثلاث تردّد لاحتمال وقوفه في الثانية أو الثالثة، فاعلمه.

وفيه إشارة أيضاً إلى أن استدبار القبلة يفسد الصلاة، وإلا لم ينزل القهقرى. ودلالة أيضاً على أنّ الفعل الكثير من الخطوات وغيرها إذا تفرق لا يبطل الصلاة؛ لأن النزول عن المنبر والصعود تكرَّر، وجملته كثيرة، لكن كل واحد من إفراده المتفرقة قليل.

وفي الباب أيضاً ما عن عائشة: جئت ورسول الله ﷺ يصلّي، والباب عليه مغلق، فمشى ففتح لي ثم رجع إلى مكانه، ووصفَتْ الباب في القبلة، رواه أبو داود والترمذي ـ واللفظ له ـ وقال: حديث حسن غريب.

والظاهر أن مشيه كان قليلاً، فإن الحجرة الشريفة لم تكن بتلك الواسعة، ثم من هذه الجملة وغيرها يظهر وجه ما لخصناه من الأقسام في هذه المسألة في فصل فيما يُكره فعله في الصّلاة، فاستذكره بالمراجعة.

ثم نزيدك على ما هناك أنَّ الذي يظهر أن الكثير الغير المتلاحق غير مفسد ولا مكروه أيضاً إذا كان لعذر مطلقاً، فتأمَّله، والله سبحانه أعلم بالصواب.

[م] **وَبَعْضُ المَشَايِخِ قَالُوا فِي رَجُلٍ رَأَى فُرْجَةً فِي الصَّفِّ الثَّانِي فَمَشَى إِلَيْهَا فَسَدَّهَا؛ لَا تَفْسُد، وَلَوْ مَشَى إِلَى الثَّالِثِ تَفْسُدُ.**

[ش] كما قدَّمناه آنفاً من الذّخيرة، ونقله في خزانة الأكمل عن الفقيه أبي اللَّيث أيضاً.

[م] **هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَسْتَدْبِرِ القِبْلَةَ، وَأَمَّا إِذَا اسْتَدْبَرَهَا فَسَدَتْ، كَمَا إِذَا اسْتَدْبَرَ القِبْلَةَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ رَعَفَ ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ رَعَفَ فَسَدَتْ، وَإِنْ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ المَسْجِدِ.**

[ش] على ما عليه عامَّة المشايخ، لأن مثل هذا الانحراف يخرجه من حُرمة الصلاة، وقد ذكرنا آنفاً إشارة السُّنَّة الشريفة إلى ذلك.

وَلَوْ مَضَغَ العِلْكَ أَوْ لَاكَ الإِهْلِيلِج تَفْسُدُ.

وَلَوْ ابْتَلَعَ مَا بَقِيَ بَيْنَ أَسْنَانِهِ إِنْ كَانَ زَائِداً عَلَى قَدْرِ الحُمُّصَةِ تَفْسُدُ، وَإِنْ كَانَ قَدْرَ الحُمُّصَةِ لَا تَفْسُدُ صَلَاتَهُ وَلَا يَفْسُدُ صَوْمَهُ أَيْضاً.

[م] **وَلَوْ مَضَغَ العِلْكَ أَوْ لَاكَ الإِهْلِيلِج تَفْسُدُ.**

[ش] كذا في الذّخيرة نقلاً عن أبي يوسف، وقيَّد الفساد بكونه كثيراً في المحيط، والخانية، والخلاصة، وهو حسن.

ولو دخل حلقه من الإهليلجة شيءٌ يسير من غير أن يلوكها لا تفسد، إلا إن كَثُر؛ كذا في عامّة الكتب وعزاه في المحيط إلى المنتقى. ولو أدخل الفانيد أو السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلّي والحلاوة تصل إلى جوفه تفسد صلاته، كذا في الخلاصة وغيرها.

قلت: وما ذكروا في الإهليلجة ينبغي أن يكون مثله هنا.

ثم في المعرب: اللوك: مضغ الشيء الصلب وإدارته في الفم، يقال: لاكَ اللُّقمة، ولَاكَ الفرسُ اللِّجام. والإهليلج: معروف عن الليث، وهكذا في القانون. وعن أبي عُبيد عن الأحمر: الإهليلجة ـ بكسر اللام الأخيرة ـ وكذا عن شمر، ولا يقل: هليلجة، وكذا قال الفرّاء، انتهى. وفي تهذيب الأسماء واللغات: الإهليلج بكسر الهمزة واللام الأولى وفتح اللام الثانية. قال الجوهري: هو معرب. قال ابن السكيت: هو الإهليلج والإهليلجة بالكسر، يعني كسر اللام، ولا يقل: هليلجة، قال: قال ابن الأعرابي: هو بفتح اللام، وليس في الكلام افعتلل، ولكن افعتلل كإهليلج وإبريسم.

[م] **وَلَوْ ابْتَلَعَ مَا بَقِيَ بَيْنَ أَسْنَانِهِ إِنْ كَانَ زَائِداً عَلَى قَدْرِ الحُمُّصَةِ تَفْسُدُ، وَإِنْ كَانَ قَدْرَ الحُمُّصَةِ لَا تَفْسُدُ صَلَاتَهُ وَلَا يَفْسُدُ صَوْمَهُ أَيْضاً.**

[ش] وقد أسلفنا الكلام على هذه المسألة وما فيها من خلاف بالنسبة إلى الصّلاة. وأمّا عدم فساد صومه بابتلاع مقدار الحمصة مما بين أسنانه فبناءً على أنّ مقدار الحمّصة قليلٌ معفوٌّ عنه ـ كما في خزانة الأكمل ـ لكن الذي مشى عليه في المبسوط، والهداية، والمحيط، والمفيد، والكافي، والمختار، والاختيار، والخلاصة وغيرها. ونصَّ في البدائع على أنّه الأصح أنه إنْ كان مقدار الحمّصة قطرة فجعلوه كثيراً غير معفوّ عنه، ونقله أبو عبد الله الثلجي في شرح اختلاف زفر ويعقوب لابن شجاع، عن ابن مالك، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة، ووجَّهوه بأن ما دونها يبقى بين الأسنان عادةً، فلا يمكن التحرّز عنه، فيشبه الناسي. ولا كذلك قدر الحمصة، فإن بقاءه بين الأسنان غير معتاد، فيمكن التحرز عنه، فلا يلحق بالناسي.

وذهب أبو نصر الدبوسي إلى أنّ ما بين أسنانه إن كان يمكنه ابتلاعه من غير ريق، فهو كثير.

....

وإن لم يمكنه إلا بالاستعانة بالريق، فهو قليلٌ فإمكان الابتلاع بنفسه علامة الكثرة، وعدم إمكان الابتلاع الامتناع بالاستعانة بالريق علامة القلّة، واستحسنه صاحب تتمّة الفتاوى الصغرى، ووافقه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ذلك، وقال: لأنّ المانع من الحكم بالإفطار بعد تحقق الوصول كونه يسهل الاحتراس عنه، وذلك فيما يجري بنفسه مع الريق إلى الجوف لا فيما يتعمد في إدخاله؛ لأنه غير مضطر فيه، انتهى.

وذهب زفر إلى أن ابتلاع ما بين الأسنان يُفسد الصوم، قليلاً كان أو كثيراً.

تنبيه:

ثم على قول الأكثر يحتاج إلى الفرق بين إفساد الصَّوم بابتلاع قدر الحمّصة وبين عدم فساد الصّلاة بابتلاع ذلك، وقد تعرَّض له رضيّ الدين في محيطه، فقال: لأن فساد الصَّوم متعلق بوصول المغذي إلى جوفه، وقد وُجِد. فأمّا فساد الصّلاة، فمعلَّق بالعمل الكثير، ولم يوجد، انتهى.

ومن هنا ـ والله أعلم ـ قالوا: لو ابتلع دماً خرج من بين أسنانه لم تفسد صلاته إذا لم يكن ملء الفم، فإنّ الظاهر أنّه بكونه ليس بعمل كثير، وقالوا فيما لو خرج من بين أسنانه ودخل حلقه وهو صائم: إن كانت الغَلَبة للدم أو كانا سواء أفطره؛ لأن له حكم الخارج، وإن كانت الغلبة للبزاق لا يضرّه، كما في الوضوء.

وأمّا اتفاقهم على عدم فساد الصَّوم والصّلاة فيما لو قاء أقلّ من ملء الفم وعاد إلى جوفه بنفسه وهو لا يملك إمساكه، فقد علَّلوه في الصوم من قِبَل محمَّد بعدم الفعل، ومن قِبَل أبي يوسف بأنه ليس له حكم الخارج، ولم أقف على تعليلهم إيّاه في الصّلاة، والظاهر أنه هذا مع الحرج اللازم في اعتباره خارجاً، وهو منفيّ شرعاً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

تكميل:

نختم به الكلام في هذا الفصل: اعلم أنّ المفسد للصلاة نوعان: نوعُ يفسد أصل الصّلاة بإجماع أصحابنا حتى لا يبقى صلاة أصلاً، ونوعٌ يفسد وصف الفرضية وما جرى مجرى هذا الوصف من الوجوب، وتبقى الصلاة نافلةً على ما فيه من خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف وبين محمَّد.

فمن النوع الأول:الموت، والارتداد عن الإسلام بالقلب والعياذ بالله تعالى، والجنون،

....

والإغماء، والنوم مضطجعاً، والجنابة، والحيض، والحدث العمد مطلقاً، وكلام الناس مطلقاً، ومنه السلام في غير محله، والقهقهة مطلقاً، والعمل الكثير الذي ليس من أعمال الصلاة من غير ضرورة، ومنه الخروج من المسجد من غير عذر، ومحاذاة المرأة في صلاة مطلقة مشتركة مطلقاً. إذا وُجد شيءٌ من هذه الأمور الخمسة قبل تمام أركانها، وإلا ففيه تفصيل وخلاف، وترك بعض فرائض الصّلاة في محله من غير قضاء؛ كترك القراءة في التطوع أو في ركعةٍ منه أو من الفجر أو الجمعة أو العيدين أو المنذورة أو في ثلاث من ذوات الأربع من الفرائض أو في الركعتين من المغرب أو من الوتر مع القدرة عليها إلا إذا كان مقتدياً، وكترك الركوع أو السجود إذا سلّم وخرج من المسجد أو عمل ما ينافي الصلاة قبل القضاء، واستدبار القبلة، وانكشاف العورة، وبقاء المصلي مع النجاسة من غير عذر مقدار آداء ركن، واستخلاف القارىء للأُمي، والفتح على غير الإمام في القراءة إلى غير ذلك.

ومن النوع الثاني: ترك القعدة الأخيرة، وركوع المسبوق وسجوده إذا أدرك الإمام في السجدة الثانية قبل متابعته فيها، وقدرة المومىء على الركوع والسجود، وتذكر صاحب الترتيب الفائتة فيها، وطلوع الشمس في الفجر، ودخول وقت العصر في الجمعة إلى غير ذلك، فتنبَّه له.



فَصْلٌ فِي سَجْدَةِ السَّهْوِ

[م] فَصْلٌ فِي سَجْدَةِ السَّهْوِ

[ش]والأَوْلى في سجدتي السهو أو سجود السهو، وإضافة سجود إلى السّهو على الأصل من إضافة الحكم إلى سببه؛ إذ السَّهو سبب للسجود، ولهذا لا يجب في العمد عندنا، وبه قال مالك وأحمد. وقال الشافعي: يسجد في العمد بطريق أوْلى. قلنا: لم ينقل فعله إلا في السَّهو، ولا يلزم من وجوبه فيه وجوبه في العمد؛ لأن السَّاهي معذور فنقل النقص بسنِّيته فجاز أن يكون سجود السهو جائزاً في حقّه، ولا كذلك العامد.

وكشف السرّعن ذلك أن الملاءَمة بين السبب والمسبِّب شرط، والعمد جناية محضة، والسجدة عبادة لها، فلا يصلح سبباً لها.

قلت: إلا أنه ذكر في الينابيع أنَّ سجود السهو يجب في العمد أيضاً في مسألتين، وعزاهما إلى أجناس الناطفي:

الأولى: ما إذا أخَّر السهو بالعمد، قال: ذلك سجود سجدتي الركعة الأُولى إلى آخر الصّلاة.

والثانية: ما إذا ترك القعدة الأولى، وأنه كما يسجد في هاتين إذا فعل ذلك ساهياً يسجد إذا فعله عامداً.

وذكر الزاهدي في شرح القدُّوري: أنه إذا تعمَّد ذلك لم يجب إلا في مسألتين ذكرهما أستاذنا فخر الإسلام البديع، فذكر ترك القعدة الأُولى، وإذا شكَّ في بعض أفعال صلاته، فتفكَّر عمداً حتى شغله ذلك عن ركن. ثم قال: قلت له: كيف يجب سجود العذر لا سجود السهو، انتهى.

ولا يخفى ما فيه، وأن على هذا لا يجب سجود السهو بالعمد أيضاً في ثلاث مسائل، وإذن فلقائلٍ أن يقول: إن كان أهل المذهب قائلين بوجوب سجود السَّهو في هذه المسائل فقد يقال لهم: ما هو جوابكم عن إيجاب سجود السَّهو فيها فهو جوابنا عن إيجابه بالعمد في غيرها؟

والجواب: أنهم قائلون بوجوب سجود السهو في مسألة التفكر على خلاف فيه ستقف عليه عند تعرض المصنّف له لهذه المسألة، لكن الظاهر أن سجودَ السَّهو لم يجب لنفس تعمّد التفكّر، وإنما وجب للازم عن هذا التفكر، وهو ترك الواجب الذي هو أداء الركن، أو الواجب عقب ما تقدَّمه الموقع له فيه الذهول والاشتغال بما قام به من الفكر في ثاني الحال، وهذا بالنسبة إليه نوع سهو عنه في المعنى، فلم يوجد السّهو في هذه المسألة لترك واجبٍ عمداً.

سَجْدَةُ السَّهْوِ وَاجِبَةٌ، وَلَا يَجِبُ إِلَّا بِتَرْكِ الوَاجِبِ أَوْ بِتَأْخِيرِهِ أَوْ بِتَأْخِيرِ رُكْنٌ.

أَمَّا بِتَرْكِ الوَاجِبَ، فَكَمَا إِذَا نَسِيَ قِرَاءَةِ القُنُوتِ، ....

وأمّا وجوب السجود في المسألتين الآخرتين، فلم أقف على تصريح فيه في غير ما تقدَّم، فإن ثبت عنهم ذلك فيهما فهو مما يحتاج إلى دليل يفيد هذا الاختصاص، والله تعالى أعلم بذلك.

[م] **سَجْدَةُ السَّهْوِ وَاجِبَةٌ.**

[ش] وَالأَوْلى أيضاً: سجدتا السَّهو واجبتانِ، أو سجود السَّهو واجبٌ، وكونه واجباً ظاهر الرواية؛ ذكره في التحفة، والمحيط قالوا: وقد نصَّ محمَّد عليه في الأصل، فقال: إذا سهى الإمام وجبَ على المؤتمِّ أن يسجد. ثم صرَّح به الكرخي. ونصَّ في الهداية، والمبسوط، والمحيط، والتحفة، والبدائع، والذّخيرة وغيرها على أنه الصحيح. وذهب بعض أصحابنا منهم أبو عبد الله الجرجاني، شيخ القدُّوري، إلى أنه سنّة؛ بل في التحفة: وقد ذكر القدُّوري أنه سنّة عند عامَّة أصحابنا، انتهى.

ويشهد للوجوب ما ورد في الأحاديث الصحيحة مَن الأمر بالسجود، والأصل في الأمر أن يكون للوجوب ومواظبة النبيّ ﷺ وأصحابه على ذلك، قال في التحفة: وما تركوه بعذرٍ تترك به النوافل، والمواظبة على هذا الوجه دليل الوجوب، انتهى. ولأنه شرع جبراً لنقصان العبادة، فكان واجباً كدماء الجبر. وفي باب الحجّ والوجوب حينئذٍ هو الصحيح رواية ودراية.

[م] **وَلَا يَجِبُ إِلَّا بِتَرْكِ الوَاجِبِ أَوْ بِتَأْخِيرِهِ أَوْ بِتَأْخِيرِ رُكْنٌ.**

[ش] وأفادَ صدر الإسلام انحصار سبب وجوبه في ترك الواجب، وذكر صاحب الذّخيرة أنه أجمع ما قيل فيه وما عداه راجع إليه كما سنُبِّه عليه، لكن هل يشترط في ذلك الواجب أن يكون واجباً أصليّاً أو أعمَّ منه حتى يشتمل العارضي؟ فيه خلاف ما ذكرناه في شرح قوله: وسجدة التلاوة في أثناء تعداد واجبات الصّلاة، فاستذكره بالمراجعة.

ثم إنما وجب سجود السَّهو بترك الواجب لأنه واجب كما ذكرنا، والواجب يجب ترك مثله في الوجوب.

[م] **أَمَّا بِتَرْكِ الوَاجِبَ، فَكَمَا إِذَا نَسِيَ قِرَاءَةِ القُنُوتِ.**

[ش] حتى ركع وسجد أو ركع فقط ثم تذكر، فإنه لا يعود إلى القيام ليأتي به، بل يمضي على سبيله ثم يسجد لترك القنوت سهواً. أمّا على التقدير الأوّل، فقولاً واحداً. وأمّا على التقدير الثاني، فعلى الصحيح من الروايتين.

أَوِ التَّشَهُّدِ فِي كِلْتَا القَعْدَتَيْنِ فِي أَظْهَرِ الرِّوَايَاتِ، أَوْ تَكْبِيرَاتُ العِيدَيْنِ، أَوْ كَمَا إِذَا جَهَرَ فِيمَا يُخَافِتُ أَوْ خَافَتَ بِمَا يُجْهَرُ.

ثم قد عرفت ممّا سلف من البدائع أن هذا إنما يتفرّع على قول أبي حنيفة لأنه القائل بالوجوب. أمّا على قولهما، فلا؛ لأنه سنّة عندهما.

[م] **أَوِ التَّشَهُّدِ فِي كِلْتَا القَعْدَتَيْنِ فِي أَظْهَرِ الرِّوَايَاتِ.**

[ش] وهي القائلة بوجوبه فيهما، وقد قدّمنا وجهه عند ذكره في تعداد الواجبات والتقييد بقوله في أظهر الروايات احترازاً عن جواب القياس في التشهّد في القعدة الأُولى أنه سُنّة، وتقدّم ثمّة أنه اختيار جماعة منهم القاضي أبو جعفر الأستروشني.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وكذا لو ترك بعض التشهد ساهياً يلزمه السّهو؛ ذكره في صلاة الحسن بن زياد قال: وهو قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، انتهى. غير أنه لا يُتصوّر سجود السّهو بالسهو عن قراءة التشهّد أو بعضه، بحيث لا يتأتّى استدراكه بقراءته حتى يكون السجود بواسطة تركه إلا في القعدة الأولى لا غير، وذلك بأن يجلس ولا يتشهّد أو يقرأ بعضه ثم يقوم ساهياً ثم يستتمّ قائماً، أو يكون إلى القيام أقرب ثم يتذكّر ذلك، فإنه ليس له أن يعود إلى القعدة ويأتي به، بل يأتي ببقيّة صلاته ثم يسجد للسّهو.

أمّا في القعدة الأخيرة، فلا فإنه إذا جلس ساكناً ساهياً عن قراءة التشهّد أو قرأ بعضه ثم سهى عن قراءة باقيه، فإن تذكّر قبل السّلام أتى به وسلّم وسجد للسّهو لتأخير الواجب الذي هو التشهّد أو بعضه عن وقته؛ لا لترك التشهد أو بعضه بالكلّية. وفي روايةٍ عن أبي يوسف: لا يلزمه السّهو في هذه الصورة ذكرها قاضي خان، وإن تذكره بعد السلام. فإن لم يأتِ بقاطع يقطع البناء أتى به وسجد للسهو لما ذكرنا أيضاً، لا لتركه. وإن أتى بما يقطع البناء، فقد تقرَّر النقصان من غير جبر بالسجود، فإنه لا يؤتى به إلا في حُرمة الصّلاة، وقد فاتت. اللهمَّ إلا إذا أُريد بتركه نسياناً نسيانه بالكلية في تلك الحالة، بحيث لو ذكره مذكر به لا يذكره لا نسيان فعله، بحيث لو ذكّره به مذكر لذكره، فحينئذ يتصوَّر في كِلتا القعدتين، والله تعالى أعلم.

[م] **أَوْ تَكْبِيرَاتُ العِيدَيْنِ.**

[ش] أي: التّكبيرات الزَّوائد أو بعضها، ولو واحدة في صلاتي العيدين، وقد تقدَّم الكلام في وجه وجوبها.

[م] **أَوْ كَمَا إِذَا جَهَرَ فِيمَا يُخَافِتُ أَوْ خَافَتَ بِمَا يُجْهَرُ.**

[ش] أي: من القراءة، فإنّ الجهر فيما يجهر به منها في الصّلاة واجب في حقِّ الإمام، والمخافتة

وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: يَجِبُ بِسِتَّةِ أَشْيَاءٍ: بِتَقْدِيمِ رُكْنٍ، نَحْوَ أَنْ يَرْكَعَ قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ، أَوْ يَسْجُدَ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ، أَوْ بِتَأْخِيرِ رُكْنٍ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ سَجْدَةً صُلْبِيَّة، فَتَذَكَّرَهَا فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ فَيَسْجُدَهَا، ....

فيما يخافت به منها واجبة مطلقة كما تقدَّمت الإشارة إليه في تعداد الواجبات، وسيتعرَّض المصنف لبيان المقدار الذي بمخافتته فيما يجهر به أو يجهر فيما يخافت به منها في الصّلاة يكون سجود، ويذكر ما في ذلك من التفصيل في حقّ المنفرد وفاءً بما وعدنا به ثمّة إن شاء الله تعالى.

[م] **وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: يَجِبُ بِسِتَّةِ أَشْيَاءٍ: بِتَقْدِيمِ رُكْنٍ، نَحْوَ أَنْ يَرْكَعَ قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ، أَوْ يَسْجُدَ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ.**

[ش]فإنّ القراءة قبل الركوع، والركوع قبل السجود.

فإن قلت: وهذا كما يصلح أن يقال فيه: إنّ السجود لتقديم ركن قبل أوانه يصلح أن يقال فيه: إنّ السجود لتأخير ركن عن أوانه، فما وجه جعل السجود فيه للأوّل. قلت: يمكن أن يقال: كان وجهه أنّ التأخير لما كان إنما يتمّ بالتقديم كان التقديم سابقاً عليه، فأُضيف إليه؛ لأن السَّبق من أسباب الترجيح.

ثم غيرُ خافٍ أن لك أن تقول: إنما وجب سجود السهو هنا في هاتين الصورتين بترك الواجب؛ لأن مراعاة الترتيب بين الأمور المذكورة واجبة.

[م] **أَوْ بِتَأْخِيرِ رُكْنٍ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ سَجْدَةً صُلْبِيَّة، فَتَذَكَّرَهَا فِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ فَيَسْجُدَهَا.**

[ش]فإنّ هذه السجدة كان محلها قبل القيام إلى الثانية.

فإن قلت: وهذا أيضاً كما يصلح أن يقال فيه: إنّ السجود لتأخير ركن عن أوانه يصلح أن يقال فيه: إنه لتقديم ركن قبل أوانه، فما وجه جعل السجود فيه للأوّل ولم يُجعل للثاني؟ مع أنه يأتي في جعله دون الأوّل ما سبق آنفاً؟

قلت: يمكن أن يقال: كان وجهه ملاحظة أنه ههنا بعد أن وُجد التلبس بالركن الذي هذا أوانه وإتيانه ببعضه فيه اشتغل بغيره قبل إكماله، فكان بمجرَّد الشروع في غيره مؤخراً لصاحب الأوان عن أوانه، فكانت الإضافة إليه أوْلى لتحققه قبل صدق تقديم غيره عليه، والسبق من أسباب الترجيح.

ثم غيرُ خافٍ أيضاً أن لك أن تقول: إنّما وجب سجود السّهو في هذا بترك الواجب؛ لأن الترتيب بين السجدتن واجب. ومن هنا يظهر أنه إذا أتى بهذه السجدة بعد الركعة الثانية؛ بل في آخر الصّلاة قبل السّلام عليه إعادة ما بينهما خلافاً للشافعي كما صرَّحوا به.

أَوْ يَسْجُدُ ثَلَاثَ سَجْدَاتٍ، أَوْ يُؤَخِّرُ القِيَامَ إِلَى الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّالِثَةِ.

وَبْتَرْكِ الوَاجِبِ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ القَعْدَةَ الأُولَى فِي الفَرَائِضِ.

وَبِتَرْكِ السُّنَّةِ المُضَافَةِ إِلَى جَمِيعِ الصَّلَاةِ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ قِرَاءَةَ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأُولَى.

[م] أَوْ يَسْجُدُ ثَلَاثَ سَجْدَاتٍ.

[ش] يعني: في ركعة يليها القيام أو القعدة الأخيرة، وليس إحداهن عن تلاوة ولا صلبية، فإن فيه إما تأخير القيام أو القعدة، وكلٌّ منهما ركن.

وغيرُ خافٍ عليك أيضاً أن لك أن تقول في هذا أيضاً: إنما وجب السّجود بترك الواجب؛ لأن كلاً من وصل القيام من الأُولى بالثانية ومن الثالثة بالرابعة، ومَنْ وصل القعدة الأخيرة بالسجدة الثانية من الركعة الثانية بالصّلاة الثنائية وبالسجدة الثانية من الركعة الثالثة من الثلاثية، وبالسجدة الثانية من الرّكعة الرابعة واجب.

[م] أَوْ يُؤَخِّرُ القِيَامَ إِلَى الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّالِثَةِ.

[ش] يجلسه بعد السجدة الثانية من الرَّكعةِ الأولى أو بزيادة على قدر التشهّد في القعدة الأولى، وكلٌّ من القيامين ركنٌ، ولك أن تقول أيضاً في هذا: إنما وجب سجود السَّهو بترك واجب، وهو ترتيب السجود على الركوع الذي يلي القيام المشتمل على ركن القراءة، فإنه واجبٌ وقد فات بتكراره على الولاء.

[م] وَبْتَرْكِ الوَاجِبِ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ القَعْدَةَ الأُولَى فِي الفَرَائِضِ.

[ش] فينهض من الثانية إلى الثالثة، وقد عرفت أنّ الصحيح أن القعدة الأولى واجبة.

ثم قد ظهر أن هذا يصلح أن يكون في كلِّ ما تقدَّم، فالاقتصار عليه حسن. وإنما قيَّد بقوله: (في الفرائض) لما عرفت أنها في ذوات الأربع من النوافل فرض عند محمَّد وزفر، فتركُها عندهما مفسد للركعتين الأوّلتين حتى يجبُ عليه قضاؤهما؛ خلافاً لأبي حنيفة، وأبي يوسف كما تقدَّم في شرح قوله: وإن شرع في الأربع ولم يقعد على الثانية في فصل السّنن، فتحامى عن الإطلاق لئلا يردّ عليه أنه مطلقاً ليس بالاتفاق.

[م] وَبِتَرْكِ السُّنَّةِ المُضَافَةِ إِلَى جَمِيعِ الصَّلَاةِ، نَحْوَ أَنْ يَتْرُكَ قِرَاءَةَ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأُولَى.

[ش] بل في الذّخيرة أيضاً: والقياس في قراءة التشهّد، وقنوت الوتر، وتكبيرات العيد، وتكبيرات الركوع، والسجود وتسبيحاتهما أن لا سهو عليه؛ لأن هذه الأذكار سنّة، فبتركها لا يتمكن

وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأُولَى وَاجِبَةٌ وَعَلَيْهِ المُحَقِّقُونَ مِنَ أَصْحَابِنَا، وَهُوَ الأَصَحُّ.

وَلَوْ جَهَرَ فِيمَا يَخَافَتُ، أَوْ خَافَتَ فِيمَا يُجْهَرُ قَدْرَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة يَجُوزُ، وَهُوَ الأَصَحُّ.

النقصان كما في تكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتهما، إلا أنا استحسنّا ذلك في قراءة التشهد وتكبيراتِ العيد، وقنوتِ الوتر، وتشهّد الصّلاة، فبتركها يتمكن النقصان والتغيير في الصّلاة، فيجب الجبر بسجدتي السهو؛ بخلاف تكبيرات الركوع والسجود؛ لأنها سنّة لا تضاف إلى جميع الصّلاة، وإنما يضاف إلى ركنٍ منها، فبتركها لا يتمكن النقصان في الصلاة. وكذا إذا ترك الاستفتاح لم يسجد لأنه سنّة لا تضاف إلى جميع الصّلاة، بل إلى الافتتاح لا غير، انتهى.

ولا يخفى أن هذا يفيد أنّ سجودَ السَّهو يجب بترك السنّة، وهم مصرِّحون بنفي ذلك ـ كما في البدائع وغيرها ـ وغيرُ خافٍ أن السياق المذكور ينبو عن تأويل إطلاق كون هذه سنّة بأنها واجبة بالسنّة، كما قيل في قول القدُّوري: أو ترك فعلاً مسنوناً؛ أن مرادَه ما وجب بالسُّنّة إطلاقاً لاسم السبب على المسبِّب.

ثم الظاهر ما أشار إليه بقوله:

[م] وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ فِي القَعْدَةِ الأُولَى وَاجِبَةٌ وَعَلَيْهِ المُحَقِّقُونَ مِنَ أَصْحَابِنَا، وَهُوَ الأَصَحُّ.

[ش] وهذا البعض هو صدر الإسلام، كما صرَّح به في الذّخيرة مع الباقي. وقدَّمنا حكايته في تعداد الواجبات، والأشبه أيضاً أن دليل الوجوب ما قدَّمناه ثمّة، كما ذهب إليه الأستروشني في جماعةٍ كما ذكرنا آنفاً وسالفاً، ولا أن دليل الوجوب الاختصاص المستفاد من الإضافة إلى كل الصّلاة كما هو مذكور في الهداية وغيرها، فإنه كما قال شيخنا رحمه الله تعالى: الاختصاص المستفاد من الإضافة إنما يعطي أنها لا وجود لها في غير الصّلاة شرعاً، وكون ذلك يستلزم الوجوب محل نظر، انتهى.

قلت: على أن كونَ الاستفتاح لا يُضاف إلى جميع الصّلاة، بل إلى الافتتاح لا غير مما يمنع، وهو ظاهر. وحينئذٍ يردّ النقص به على كون هذه الإضافة تفيد الاختصاص على وجه يستلزم الوجوب، والله سبحانه أعلم.

[م] وَلَوْ جَهَرَ فِيمَا يَخَافَتُ، أَوْ خَافَتَ فِيمَا يُجْهَرُ قَدْرَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة يَجُوزُ، وَهُوَ الأَصَحُّ.

[ش] لأن اليسير من الجهر والإخفاء لا يمكن الاحتراز منه، والكثير منهما يمكن الاحتراز

وَذَكَرَ فِي النَّوَادِرِ: إِنْ خَافَتَ الفَاتِحَةَ أَوْ أَكْثَرَهَا أَوْ خَافَتَ مِنَ السُّورَةِ ثَلَاثَ آيَاتٍ قِصَارٍ أَوْ آيَةً طَوِيلَةً، فَعَلَيْهِ السَّهْوُ. وَإِنْ خَافَتَ آيَةً قَصِيرَةً يَجِبُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافاً لَهُمَا.

منه، وما تصح الصلاة به كثير لأنه يصير مصلياً بالقراءة جهراً في موضع المخافتة، وبها مخافتة في موضع الجهر؛ غير أن ذلك عنده أنه واحدة، وعندهما ثلاث آيات؛ كذا في الهداية وغيرها، والتنصيص على الأصح احتراز عن غير هذا القول كما سيأتي، لكن هذا القول بالنسبة إلى تفسيره بالآية مشكل بما سيأتي من قول أبي قتادة: وكان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ يُسمِعُنا الآية أحياناً.

[م] وَذَكَرَ فِي النَّوَادِرِ: إِنْ خَافَتَ الفَاتِحَةَ أَوْ أَكْثَرَهَا أَوْ خَافَتَ مِنَ السُّورَةِ ثَلَاثَ آيَاتٍ قِصَارٍ أَوْ آيَةً طَوِيلَةً، فَعَلَيْهِ السَّهْوُ. وَإِنْ خَافَتَ آيَةً قَصِيرَةً يَجِبُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافاً لَهُمَا.

[ش] هو في نوادر الصلاة لأبي سليمان مصدراً بأنه إن جهر فيما يخافت، فعليه السهو؛ قلَّ أو كثر، فحذفه المصنف اختصاراً، وكان الأَوْلى ذكره.

ثم وجه هذا المذكور في النوادر أن حكم الجهر فيما يخافت أغلظ من حكم المخافتة فيما يجهر؛ لأن حكم الشرع في ابتداء الإسلام الجهر في الصّلوات كلها، ثم انتسخ الجهر في البعض دون البعض، فإذا جهر فيما يخافت فقد عمل بالمنسوخ، فغلظ حكمه؛ ولأن لصلاة الجهر خطأً من المخافتة حتى يخافت بالفاتحةِ في الآخرتين، والمنفرد يتخيَّر بين الجهر والمخافتة فيها.

فأمّا صلاة المخافتة، فلا حظَّ لها من الجهر، والمنفرد لا يتخيَّر فيها، فأوجبنا السّهو في الجهر قلَّ أو كثر، وشرطنا الكثير في المخافتة، وفي الفاتحة شرطنا أكثرها؛ لأنها وإن كانت قرآناً على الحقيقة لكنها أُقيمت مقام الدعاء في الآخرتين، ولو كان دعاءً من كل وجه لا يجب السَّهو بتغيير هيئته، فإذا كان فيها جهتان: جهة الدعاء حكماً، وجهة القرآن حقيقةً، وقرنا على الشبهين حظَّهما، فاعتبرنا الأكثر منها ملاحظةً للجهتين بخلاف غيرها من السور، فإنه لم يُعْطَ له حكم الدعاء، فاكتفى بما يتعلق به جوازُ الصَّلاة، وهو ثلاث آيات أو آية طويلة بالاتفاق، أو آية قصيرة على قول أبي حنيفة.

ولا يخفى ما في هذا، فإنه كما أفاد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أما في المخافتة، فلأنّ الاحتراز عن الجهر بالكلية فيها متعسر، فإن مبادىء التَّنَفُّسَات غالباً يظهر الصَّوت، وفي الحديث: وكان يُسمِعنا الآية أحياناً، وهو ـ والله أعلم ـ لهذا السبب.

وأما في الفاتحة، فلأنها قرآن البتّة، وكونها ثناءً بصيغة لا أثر له وكثير من القرآن الكريم ثناءً وقصص، ولا يوجب ذلك اعتبار جهة غير القرآنية فيه في حق ما نحن فيه، وكون شرعيتها في الآخرتين بمجرد هذا الاعتبار ممنوع، بل شرع فيهما ابتداء القراءة وغيرها من الثناء والسّكوت، انتهى.

....

هذا، وفي الذّخيرة: ثم في ظاهر رواية الأصل سوَّى بين الجهر والمخافتة، فقال: إذا جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر، فعليه سجود السَّهو من غير تفصيل. ومشى عليه قاضي خان في الفتاوى، فقال: ومنها ـ أي: ومن الأشياء التي يتعلق وجوب سجود السهو بها ـ إذا جهر وهو إمام فيما يخافت فيه، قلَّ ذلك أو كثر.

في ظاهر الرواية ثم نقله أيضاً عن شمس الأئمّة الحلواني، وذكر عنه: وفي كل ذلك سهو، وإن كانت كلمةً. وفي شرح مختصر الكرخي للقدوري، وفي البدائع: وروى المعلّى عن أبي يوسف أنه إذا جهر بحرفٍ يسجد، ولا يخفى ما في هذين القولين.

وروى الحسن عن أبي حنيفة إن تمكن التغيير في آيةٍ واحدةٍ، فعليه السهو. وروى ابن سماعة عن محمَّد: أنه إن تمكَّن التغيير في ثلاث آيات أو أكثر، فعليه السَّهو، وإلا فلا. وهذا أن في الحقيقة هو القول الأول الذي ذُكر في الكتاب وغيره أنه الأصح.

ومن ثمّة قال في البدائع أيضاً: وجه رواية الحسن أن فرض القراءة يتأدّى بأنه واحدة، وإن كانت قصيرة، فإذا غيَّر صفة القراءة في هذا القدر تعلق به السهو، وعندهما لا يتأدّى فرض القراءة إلا بآيةٍ طويلة أو ثلاث آيات قصار، فما لم يتمكن التغيير في هذا المقدار لا يجب السَّهو؛ إلا أنه قال قبل هذا: وجه رواية ابن سماعة ما رُوي عن أبي قتادة أن النبيَّ ﷺ كان يُسمِعنا الآية والآيتين في الظُّهر والعصر، وهذا جهر فيما يخافت. فإذا ثبت فيه ثبت في المخافتة فيما يجهر، لأنهما يستويان. ثم لما ورد الحديث مقدراً بآيةٍ أو آيتين ولم يَرِد بأزْيَد من ذلك كانت الزيادة تركاً للواجب، فتوجب السهو، انتهى.

قلت: وهذا يفيد أن المبنيَّ في وجوب سجود السهو بالجهر بثلاث آيات فيما يخافت، والمخافتة فيما يجهر به عند محمَّد هو عدم ورود الخبر بثلاث آيات، لا كوْن فرض القراءة يتأدَّى بالثلاث. وحينئذٍ فعدم وجوب السجود بالجهر بآيتين فيما يخافت به يتوقف على وروده في الخبر والشأن في ذلك، فإن الذي في حديث أبي قتادة في الصَّحيحين وغيرهما من السُّنن: وكان يُسمِعنا الآية أحياناً، ولم يذكر الآيتين.

نعم في سنن ابن ماجه، عن البراء بن عازب، قال: كان رسول الله ﷺ يصلي بنا الظهر، فتسمع منه الآية بعد الآيات من سورة لقمان والذّاريات. وهذا لا يوقف على عدد معيَّن، فإن ظاهره أنه كان يتكرر منهم سماع الآية بعد الآيات مرات، اللهمَّ إلا أن يقال: إن هذا يفيد تكرار ذلك وأقلّه أن يقع مرتين، وهذا القدر متيقّن وما زاد عليه محتمل، والأصل عدمه، فيثبته المتيقن فحينئذٍ يتمّ وجه رواية ابن سماعه المذكورة، والله تعالى أعلم.

وَأَدْنَى الجَهْرِ أَنْ يُسْمِعَ غَيْرَهُ، وَأَدْنَى المُخَافَتَةِ أَنْ يُسْمِعَ نَفْسَهُ، وَهُوَ المُخْتَارُ؛ ذَكَرَهُ فِي غُنْيَةِ الفُقَهَاءِ.

تَنْبِيهٌ:

ثم قالوا: وهذا كلّه إذا كان إماماً. أمّا المنفرد، فلا سهو عليه. قال في الذّخيرة: ذكره في الأصل، يعني سواء خافتَ فيما يجهر أو جهرفيما يخافت. أما إذا خافت فيما يجهر، فلأنه لم يترك واجباً من واجبات الصّلاة لأنه مخيَّر بين الجهر والمخافتة والتخيير بناءً في الوجوب. وأمّا إذا جهر فيما يخافت، فلأن المخافتة في الأصل إنما وجبت لنفي المغالطة والمغالبة عن القراءة، وذلك إنما كان في الصّلاة المؤدّاة على طريق الاشتهار، وهي الصّلاة بجماعة لا في صلاة المنفرد، فإنها ما كان يوجد فيها ذلك؛ لأنها كانت تؤدَّى على سبيل الخفية، فلم تكن الصيانة بالمخافتة واجبة فيها، فلم يترك المنفرد الواجب، فلا يلزمه سجود السّهو.

وذكر في الواقعات الناطفي عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة في المنفرد إذا جهر فيما يخافت فعليه السجود. وذكر شمس الأئمّة الحلواني أنه إذا كان يصلّي وحده، وليس ثمّة أحد فلا سجود عليه كما في ظاهر الرواية، وإن كان هناك رجلٌ آخر يصلي منفرداً كان عليه السَّهو كما ذكر في النوادر.

وذكر أبو سليمان في نوادره: المنفرد إذا نسيَ حاله في صلاته حتى ظنّ أنه إمام فجهر في صلاته كما يجهر الإمام سجد للسَّهو؛ لأن الجهر بهذه الصفة سنّة للإمام دون المنفردين، فإذا جهر كذلك فقد غيّر نظم القراءة وهيئتها، فيلزمه سجود السهو.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والأظهر أن حكم المنفرد في الجهر بما يخافت به حكم الإمام، فإنه كما ذكر شيخ الإسلام جواهر زاده في مبسوطه: أن المنفرد في الصلاة التي يخافت بالقراءة فيها لا يتخير بين الجهر والمخافتة، بل يخافت.

خاتمة:

ونصُّوا على أنه إذا جهر سهواً بشيءٍ من الأدعية والأثنية، ولو تشهد لا يجب عليه سجود السهو، ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمُّل.

[م] **وَأَدْنَى الجَهْرِ أَنْ يُسْمِعَ غَيْرَهُ، وَأَدْنَى المُخَافَتَةِ أَنْ يُسْمِعَ نَفْسَهُ، وَهُوَ المُخْتَارُ؛ ذَكَرَهُ فِي غُنْيَةِ الفُقَهَاءِ.**

[ش]وأثبتنا في بحث القراءة في الكلام فيهما بما فيه غُنية، فليراجع.

وَلَوْ قَامَ إِلَى الخَامِسَةِ أَوْ قَعَدَ فِي الثَّالِثَةِ سَاهِياً يَجِبُ بِمُجَرَّدِ القِيَامِ وَالقُعُودِ.

وَإِنْ نَهَضَ إِلَى الثَّالِثَةِ سَاهِياً إِنْ كَانَ إِلَى القُعُودِ أَقْرَبُ يَعْقُدُ.

وَفِي وُجُوبِ السَّهْوِ اخْتِلَافٌ، وَإِنَّمَا يَكُونُ إِلَى القُعُودِ أَقْرَب إِذَا لَمْ يَرْفَعْ رُكْبَتَيْهِ.........

[م] **وَلَوْ قَامَ إِلَى الخَامِسَةِ أَوْ قَعَدَ فِي الثَّالِثَةِ سَاهِياً يَجِبُ بِمُجَرَّدِ القِيَامِ وَالقُعُودِ.**

[ش] لما في كلٍّ منهما من ترك الواجب. أمّا في الصورة الأولى، فهو وصْل القعدة الثانية بالرَّفْع من السجدةِ الثّانية من الركعة الرابعةَ إن كان القيام إلى الخامسة قبل أن يقعد القعدة الثانية قدر التشهد، وختم القعدة الثانية بالسَّلام إن كان القيام إلى الخامسة بعد أن أتى بالقعدة الثانية قدر التشهّد.

وأمّا في الصُّورة الثانية مِنَ الركعة الثالثة:

[م] **وَإِنْ نَهَضَ إِلَى الثَّالِثَةِ سَاهِياً إِنْ كَانَ إِلَى القُعُودِ أَقْرَبُ يَعْقُدُ.**

[ش] لأن ما قَرُب من الشيء يأخذ حكمه، والحكمُ في القاعد أن يستمرَّ قاعداً مقدار التشهّد ثم يقومُ، فكذا هذا.

[م] **وَفِي وُجُوبِ السَّهْوِ اخْتِلَافٌ.**

[ش] أي: وفي وجوب سجود السَّهو في هذه الصُّورة اختلافٌ بين المشايخ، فذهب بعضهم إلى أنه يسجد؛ لأنه بقدر ما اشتغل بالقيام أخَّر واجباً وجب وصله بما قبله من الركن، وصار تاركاً للواجب.

ونصَّ الولوالجي في فتاواه على أن هذا هو المختار، وذهب الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل إلى أنه لا يسجد لأنه إذا كان إلى القعود أقرب كان كأنه لم يقم، ولهذا يجبُ عليه أن يقعد.

ونصَّ صاحب الهداية ومَن تابعه على أن هذا أصح، ووجَّهه شيخنارَحِمَهُٱللَّهُ بأن الشرع لم يعتبره قياماً، وإلا لم يطلق العوْد له، فكان معتبراً قعوداً أو انتقالاً بالضرورة، وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود، انتهى. وسنذكر لأصحاب هذا القول سلفاً فيه على الأثر من هذا.

[م] **وَإِنَّمَا يَكُونُ إِلَى القُعُودِ أَقْرَب إِذَا لَمْ يَرْفَعْ رُكْبَتَيْهِ.**

[ش] من الأرض، وإنما رفع إليته عنها أخذاً مما في الخانية والخلاصة، وإن رفع إليته عن الأرض وركبتاه على الأرض لم يرفعهما لا سهوَ عليه، كذا رُوي عن أبي يوسف وموافقة لما في

وَإِنْ كَانَ إِلَى القِيَامِ أَقْرَبَ لَمْ يَقْعُدْ، ....

شرح الزاهدي نقلاً من صلاة ابن عبدك: رفع إليتيه وركبتاه على الأرض قعد ولا سهوَ عليه، انتهى. وهؤلاء السلف الموعودُ لهم. وأمّا ما في الخلاصة نقلاً من الأجناس أن عليه السَّهو في هذه الصورة، فموافق لاختيار الولوالجي المذكور آنفاً؛ لأنه بهذه الهيئة يكون إلى القيام أقرب.

ثم اعلم أنّ في الخانية والخلاصة: وفي رواية: إذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو، ويستوي فيه القعدة الأولى والثانية، وعليه الاعتماد، انتهى. واعتمده صاحب عُمدة المفتي فيها. ثم ذكر القاضي وصاحب الخلاصة ما تقدَّم عن أبي يوسف، فقد يخال أنّ هاتين الصورتين واحدة كما قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، اللهمَّ إلا أن يحمل ما ذكر أن عليه الاعتماد على ما إذا فارقت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة، انتهى.

قلت: ويوجب هذا الحمل جعل القولين قسمين وإعطاؤهما حكمين مختلفين، كما هو صريح ما في المحيط. وذكر في النوادر: لو قام على ركبتيه لينهض قبل أن يقعد للتشهد قعد ويسجد للسهو، ولو رفع إليتيه من الأرض وركبتاه على الأرض قعد ولا يسجد؛ لأنه لم يوجد شيء من القيام، فلم يؤخر واجباً، انتهى.

وقد ظهر من هذا أنّ الرواية المذكورة في الخانية والخلاصة هي هذه الرواية، ثم هذا أيضاً رواية في أنه إذا كان إلى القعود أقرب عاد ويسجد للسَّهو، واختيار له من القائلين بأنّ عليه الاعتماد، ولعلَّ كونه إلى القيام أقرب على هذا ما سنذكره قريباً من الكافي وإعراض عمّا تقدّم عن أبي يوسف ومَنْ تابعه.

[م] وَإِنْ كَانَ إِلَى القِيَامِ أَقْرَبَ لَمْ يَقْعُدْ.

[ش] لما ذكرنا من أن ما قَرُب من الشيء يُعطى حكمه، وهو لو قام حقيقة من كلِّ وجه لا يعود، فكذا هنا. وفي الكافي: ويعتبر ذلك بالنصف الأسفل من الإنسان إذا كان النصف الأوّل مستوياً كان إلى القيام أقرب، وإلّا لا، انتهى. يعني: إن كان نصفه الأسفل مستوياً مع انحناء ظهره، وإلّا كان قائماً. ثم لعلَّ هذا في المعنى قول الزاهدي: ويتخالج في قلبي أن يكون اعتباره باعتبار المسافة من القعود إلى القيام، وظاهر عامّة ألفاظ الشروح تدل عليه، انتهى. فتأمَّله.

ثم في الكافي أيضاً: هذا الذي ذكرناه رواية عن أبي يوسف، وقد استحسن مشايخنا روايته. وفي ظاهر الرواية أنه إن لم يستوِ قائماً يعود، وإن استوى قائماً لا؛ لأنه إذا استوى قائماً اشتغل بفرض القيام، فلا يترك الفرض للواجب بخلاف ما لم يستوِ قائماً، انتهى.

وممن صرَّح بأن هذا ظاهر الرواية شمس الأئمّة السَّرخسي في مبسوطه، ومشى عليه رضيّ

وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

الدين في محيطه، ونجم الأئمّة البخاري في جمعه. وما أخرج أبو داود وابن ماجه عن المغيرة بن شعبة قال: قال رسول اللهﷺ: «إذا قام الإمام في الركعتين، فإن ذكر قبل أن يستوي قائماً فليجلس، وإن استوى قائماً فلا يجلس ويسجد سجدتي السَّهو، انتهى.

نصّ في هذا المطلوب يفيد تعيين الحمل به لولا ما في ثبوته من النظر، فإنّ في سنده جابر الجعفي من علماء الشيعة جارحوه أكثر من موثيقه، وقال الإمام أبو حنيفة فيه: ما رأيت أكذب منه. فلا جرم أنْ قال شيخنا في التقريب: رافضيّ ضعيف، انتهى. فلا يقوم بحديثه حجة.

[م] **وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.**

[ش] لتركه واجباً، وهو القعدة الأولى. ثم هنا:

تتميم:

مهما رأينا أن نسعف به، ففي الغاية: وإذا كان إلى القيام أقرب وعاد قبل تفسد صلاته. وقال أبو علي الجوزجاني: لا تفسد، ذكره ابن أبي عوف في شرح مختصر القدُّوري. وقال الزوربي: إن عاد فقعد يكون مسيئاً، ولا تفسد صلاته ويسجد للسَّهو لتأخير الواجب، وإن استوى قائماً.

ثم اعلم أنه لم يقعد فعاد وقعد فسدت صلاته، لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لأجل ما ليس بفرض، ذكره الزوربي في شرح مختصر القدُّوري. ونصَّ الزيلعي على أن هذا هو الصَّحيح، وتعقبه شيخنا رحمه الله تعالى بأنّ في النفس من التصحيح شيئاً؛ وذلك لأن غاية الأمر في الرجوع إلى القعدة أن يكون زيادة قيام ما في الصلاة، وهو وإن كان لا يحل لكنه بالصحة لا يخل لما عُرف أن زيادة ما دون الركعة لا تفسد، إلا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض، لكن قد يقال: المتحقق لزوم الإثم أيضاً بالرفض، أما الفساد فلا يظهر وجه استلزامه إياه، فيترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحّح، انتهى.

قلت: فلا جرم أنّ في المبتغي ـ بالغين المعجمة ـ وعوده من القيام الثالث إلى القعدة الأولى لتذكرها لا يوجب بطلان الصلاة، ولكن السهو لتضمنه تأخير الركن؛ لأن القيام ركن، ولو عاد إمامهم إليها لم يعودوا معه. وقيل: يعودون ويلزمهم سجود السهو لتأخير الركن؛ لأن القيام ركن والقعدة الأولى واجبة، والعود إليها يوجب تأخيره لا تركه كما زعم بعض الجهلة؛ لأن الفرض لا يُترك للواجب.

قلت: هذا غلط منهم، إنما يصير تركه إذا ترك القيام. ألا ترى أنه إذا رفع رأسه من الركوع ليزيد

....

في القراءة يرتفض به الركوع، حتى لو لم يعده تفسد صلاته، ولو أعاده لا يعلم بهذا أن العود إلى القراءة لم يكن تركاً للرّكوع وبإعادته يصير تأخيراً له لا تركاً، ولهذا نظائر كثيرة، انتهى.

إلا أني أقول: كان ينبغي أن يقول: ألا ترى أنه لو نسي السورة في قيام إحدى الأوّليين حتى ركع ثم تذكر فرفع رأسه وقرأ السورة يرتفض به الركوع كما ذكره الزاهدي في القنية وغيره، ثم لو لم يُعِده ولم يأتِ بركعة أخرى على الوجه المطلوب منه شرعاً لتكون بدلاً عن هذه الركعة تفسد صلاته، وإلا فلو قرأ الفاتحة وسورة ثم ركع ثم رفع رأسه وقرأ سورة أخرى لا ينتقض ركوعه كما ذكره في شرح القدُّوري وغيره. ولو أتى بركعةٍ أخرى على الوجه المطلوب منه شرعاً ليكون بدلاً من الركعة التي نقض به ركوعها بالعود إلى قراءة السورة ولم يعد لها الركوع لا تفسد صلاته، كما أشار إليه في البدائع.

ثم يظهر من هذا أنه يتشهد في هذا القعود كما قاله بعضهم، لأنه قد عاد إلى ما كان من حقّه أن يفعله فيفعله على الوجه الذي كان مطلوباً منه، لا أن الصحيح أنه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعودٍ لم يُؤمر به قياساً على عدم انتقاض الركوع في الفرع المذكور آخراً، كما في شرح القدُّوري، فإنّ القياس عليه غير صحيح، فإنه ليس بورائه، إنما ورائه الفرع المذكور أولاً كما في القنية، اللهمَّ إلا أن يقال: العَوْد إلى القيام لما كان محتماً عليه لكون ما يلبس به من هذا القعود قد يسقط عنه بتلبسه بالقيام كان رجوعه على الفور إليه راجحاً على مكنة قاعداً أو قرانه التشهد فيه تقوية هذه الفورية فيتركها وينهض جرياً على موجب الرجحان بحسب الإمكان، والله المستعان.

هذا ووافقنا المالكية في المشهور عندهم على أنه إذا تذكَّر عدم الجلوس وهو إلى القيام أقرب أنه لا يرجع ويسجد للسَّهو، ثم قالوا على هذا: لو رجع لا تبطل صلاته، سواء كان عمداً أو سهواً أو جهلاً. وقالت الشافعية: إذا تذكَّر قبل انتصابه قائماً عاد للتشهد ويسجد، ووافقنا الطائفتان على أنه إذا تذكر بعد انتصابه لا يعود ثم لو عاد عمداً فقولان؛ لأن أحدهما لا تبطل، وهو المشهور عند المالكية، وثانيهما: تبطل، وهو محكيّ عن جماعةٍ منهم وصحَّحه مصنف الإرشاد، وبه قالت الشافعية مقتدين بكونه عالماً بتحريمه.

واتفقت الطائفتان على أنه لو عاد ناسياً لا تبطل، زاد الشافعية: وجاهلاً في الأصح. وذكر ابن هبيرة أن المشهور من الروايتين عن أحمد أن الجلوس في التشهد الأول واجب مع الذكر ويسقط بالسَّهو، وهي التي اختارها الخرقي وابن شاقلا، وأبو بكر وعبد العزيز، انتهى.

قلت: وهو غير ظاهر مع ما عن زياد بن علاقة قال: صلَّى بنا المغيرة بن شعبة فنهض في

وَلَوْ كَرَّرَ الفَاتِحَةَ فِي الأَوَّلِيَّتَيْنِ أَوْ قَرَأَ القُرْآنَ فِي رُكُوعِهِ أَوْ فِي سُجُودِهِ أَوْ فِي التَّشَهُّدِ يَجِبُ.

الركعتين، فقلنا: سبحان الله، فقال: سبحان الله، ومضى فلما أتمّ صلاته وسلم سجد سجدتي السَّهو، فلما انصرف قال: رأيت رسول الله ﷺ يصنع كما صنعت، رواه أبو داود، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وأخرج الحاكم مثله من رواية ابن أبي وقاص ومن رواية عقبة بن عامر، وقال: هما صحيحان على شرط البخاري ومسلم.

[م] وَلَوْ كَرَّرَ الفَاتِحَةَ فِي الأَوَّلِيَّتَيْنِ أَوْ قَرَأَ القُرْآنَ فِي رُكُوعِهِ أَوْ فِي سُجُودِهِ أَوْ فِي التَّشَهُّدِ يَجِبُ.

[ش] أمّا وجوب سجود السهو تكرر الفاتحة في الأوّليتين مطلقاً من غير فصل بين ما إذا قرأ بينهما سورة أو لم يقرأ، فموافق لما في الذّخيرة والتتمّة من رواية ابن رستم عن محمَّد، ولكن الأَوْجه أن هذا محمول على ما إذا كرَّرها على الولاء قبل السورة ونحوها كما في غير موضع، منه الذّخيرة، والتتمة أيضاً نقلاً عن ابن سماعة، عن محمَّد لأنه حينئذٍ يلزم منه ترك الواجب، وهو ترتيب السورة على الفاتحة بخلاف ما إذا قرأها ثانياً بعد السّورة بنحوها كما ذكرناه مشبعاً في شرح قوله: والاقتصار فيهما على مرّة في تعداد الواجبات، وكذا لو قرأ أكثر الفاتحة ثم عاد فيها ساهياً يلزمه السّهو لهذه العلّة؛ أعني تأخير السورة عن موضعها؛ ذكره في المحيط نقلاً من المنتقى، ومشى عليه في الخانية والحاوي وغيرهما.

نعم، نصَّ في الخلاصة على أنه لا سهوَ عليه. وأمّا بقراءة القرآن في الركوع أو السجود أو التشهّد، ففي المحيط: لأنه ليس بموضع القراءة، فقد أخَّر ركناً واجباً بذكر ليس بمشروع فيما هو فيه هذا إذا بدأ بالقراءة ثم بالتشهد، وإن بدأ بالتشهد ثم بالقراءة فلا سهوَ عليه، انتهى. ومثله في الذّخيرة والتتمّة معللاً هذا التفصيل في التشهد بأنّ في الوجه الأول لم يضع التشهد موضعَهُ، وفي الوجه الثاني وضع التشهد موضعه.

قلت: والتحقيق في هذا أنه إن قرأ قبل التشهّد في القعدتين فعليه السَّهو لتركه واجباً وهو الابتداء بالتشهد في أول الجلوس، وهذا يعني أن عن يقال: وكذا إذا قرأ مكان التشهد، وإن كان يصدق بصورتين ما إذا لم يُردفه بالتشهد. وأمّا إذا أردفه به وإن قرأ بعد التشهد، فإن كان في الأول فعليه السَّهو لتأخيره واجباً، وهو وصل القيام بالفراغ من التشهد، وإن كان في الأخير فلا، كما سيذكره المصنف وسبقه إليه غيره لعدم ترك واجب؛ لأنه موسع له في الدعاء بعده فيه، فلا ينزل القراءة فيه بعد التشهد عن الدّعاء بعده، ولو دعا بعده ساهياً لا سهو عليه، وكذا إذا قرأ.

ثم مقدار ما يجب للسهو بقراءته من القرآن، فظاهر الذّخيرة والخانية: الآية فصاعداً، والله سبحانه أعلم.

وَإِنْ قَرَأَ الفَاتِحَةَ فِي الآخِرَتَيْنِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ضَمَّ فِيهِمَا سُورَةً إِلَى الفَاتِحَةِ أَوْ قَرَأَ التَّشَهُّدَ مَرَّتَيْنِ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ أَوْ تَشَهَّدَ قَائِماً أَوْ رَاكِعاً أَوْ سَاجِداً لَا سَهْوَ عَلَيْهِ، كَذَا المُخْتَارُ ذَكَرَهُ فِي الأَجْنَاسِ.

[م] وَإِنْ قَرَأَ الفَاتِحَةَ فِي الآخِرَتَيْنِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ضَمَّ فِيهِمَا سُورَةً إِلَى الفَاتِحَةِ أَوْ قَرَأَ التَّشَهُّدَ مَرَّتَيْنِ فِي القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ أَوْ تَشَهَّدَ قَائِماً أَوْ رَاكِعاً أَوْ سَاجِداً لَا سَهْوَ عَلَيْهِ، كَذَا المُخْتَارُ ذَكَرَهُ فِي الأَجْنَاسِ.

[ش] كذا في بعض النسخ، وسقط من بعضها: أو ساجداً، ومن بعضها: أو راكعاً. ثم أمّا عدم وجوب سجود السَّهو بضم سورة الفاتحة في كلٍّ من الآخرتين فهو المختار، والأصح كما تقدَّم موجَّهاً في أثناء الكلام في صفة الصلاة. وأمّا بتكرار الفاتحة مرتين في كلٍّ منهما كما ذكرناه في أثناء الكلام في صفة الصلاة عن محمَّد أيضاً، فلأن ذلك بمنزلة ضمّ سورة إلى الفاتحة فيهما. وأما بقراءة التشهد مرّتين في القعدة الأخيرة، فعُلِّل بأنه في محلّه، والأَوْلى أن يُعلَّل بما ذكرناه من أنه موسع له في الدعاء في هذه القعدة، فهذا التكرار لا ينزل عن تطويل فيه، وذلك غير موجب لسجود السّهو، فكذا هذا، وهذا بخلافه في القعدة الأُولى، فإنّ من الواجب عليه بعد الفراغ من التشهد فيها أن ينهض إلى الثالثة، فإذا كرر التشهد ساهياً بعد ترك واجباً، فعليه السَّهو.

وفي الخلاصة وفي شرح الطحاوي ولم يفصل بين القعدة الأولى والثانية، وقال: لا يجب السَّهو، انتهى. والوجه الفصل كما أشار إليه في جمع التفاريق وغيرها لما ذكرنا ومسألة إيجاب سجود السّهو بزيادة الصلاة عليه في الأُولى على اختلاف الأقوال في مقدار ذلك، كما مضى وسيأتي أيضاً في كلام المصنف مما يشهد بذلك.

وأمّا التشهد قائماً، فقالوا: لأنه ثناء والقيام محله كما هو محل القراءة، ثم هكذا أطلقه الفقيه أبو الليث في العيون، والإسبيجاني في شرح الطحاوي وغيرهما.

وفي المحيط: وذكر الناطفي في أجناسه عن محمَّد: لو تشهد في قيامه قبل قراءة الفاتحة لا يلزمه السَّهو لأنه بمنزلة الثناء، وبعدها يلزمه وهو الأصح؛ لأنه موضع قراءة التشهد دون الثناء، فقد أخّر الواجب عن محله، فيلزمه، انتهى.

وهذا مخالف ما عزاه المصنف إلى الأجناس من كون المختار أنه لا يلزمه مطلقاً. وفي الذّخيرة والتتمة بعد أن ذكرا كما في الكتاب من غير تقييد بالمختار، قالا: وعن أبي يوسف فيمن تشهد قائماً لا سهوَ عليه، وإن قرأ في جلوسه فعليه السهو، أرأيت لو كبَّر وقرأ بعد الثناء أشهد أن لا إلٰه إلا الله وأشهد أن محمَّداً عبده ورسوله؟ فقال: هذا أو نحوه هل يجب عليه سجود السهو؟ وكان الفقيه أبو إسحاق الفقيه الحافظ يقول: إذا قرأ التشهد في حالة القيام في الرّكعتين الأوّليتين فعليه السهو؛ لأنه وإن كان موضع الثناء فموضع الثناء منه معروف، وإن قرأ في الركعتين الآخرتين فليس عليه سجود السَّهو؛

وَلَوْ زَادَ فِي التَّشَهُّدِ فِي الأُولَى أَنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ يَجِبُ بِالِاتِّفَاقِ. وَرُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِنْ زَادَ حَرْفاً يَجِبُ. وَرُوِيَ عَنْهُمَا: إِنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ لَا يَجِبُ.

وَإِنْ سَكَتَ فِي الأُخْرَيَيْنِ مُتَعَمِّداً فَقَدْ أَسَاءَ. ....

لأنه يتخير في الركعتين الآخرتين. وفي الفتاوى الظهيرية: ولو قرأ التشهد في القيام إن كان في الرّكعة الأولى لا يلزمه شيء، وإن كان في الركعة الثانية الصحيح أنه لا يجب، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: والذي يعطيه قوة كلامهم من أن ذكر الشيء فيما هو محلّ له عيناً أو حساً لا يوجب سجود السَّهو مع تصريحهم بوجوب ترتيب السورة على الفاتحة، وأنّ الركوع ليس بواجب إثر السورة، إنه إن قرأه في الأولى قبل الفاتحة أو في الثانية بعد السورة، وفي الآخرتين مطلقاً لا يجب عليه لأنه لم يترك واجباً، وإن قرأه في الأُولى بين الفاتحة والسورة أو في الثانية قبل الفاتحة أو بينها وبين السورة يجب عليه؛ لأنه أخّر واجباً، والله أعلم.

وأمّا بقراءة التشهد في الركوع والسجود، فقالوا: لأنهما موضع الثناء أيضاً، وهذا هو المذكور في العيون وشرح الإسبيجاني وغيرهما. وفي المحيط بعدما ذكر ما في العيون: ولو تشهد في ركوعه أو سجوده يلزمه السهو، وعليه مشى في الخانية والخلاصة من غير حكاية خلاف ولا تعقب، وكان من هنا سقط ذكرهما في بعض النسخ كما أسلفنا.

ونظير هذه المسألة مسألة التفكّر الطويل فيهما، وفيها من الاختلاف ما في هذه، إلا أن عدم لزوم السهو فيها مرويٌّ عن أبي حنيفة كما نوقفك عليه إذا أفضت النوبة إلى ذكرها.

[م] **وَلَوْ زَادَ فِي التَّشَهُّدِ فِي الأُولَى أَنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ يَجِبُ بِالِاتِّفَاقِ. وَرُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: إِنْ زَادَ حَرْفاً يَجِبُ. وَرُوِيَ عَنْهُمَا: إِنْ قَالَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ لَا يَجِبُ.**

[ش] وحيث ذكر هذا في صفة الصلاة لم يكن به حاجة إلى إعادته هنا، بل كان يكفيه الحوالة عليه.

نعم، زاد هنا حكاية الاتفاق وما عندهما، وقد أشبعنا الكلام في هذه الجملة ثمّة، فاستذكره بالمراجعة. وإذا راجعت علمتَ أن حكاية الاتفاق المذكور تأمّلاً.

[م] **وَإِنْ سَكَتَ فِي الأُخْرَيَيْنِ مُتَعَمِّداً فَقَدْ أَسَاءَ.**

[ش] كما ذكره في المحيط، وقدَّمنا بوجهه مع بيان النقل عن غيره بأنه لا يكون مسيئاً في

وَإِنْ سَكَتَ سَاهِياً يَجِبُ. وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا سَهْوَ عَلَيْهِ. وَإِنْ قَرَأَ بَعْدَ التَّشَهُّدِ في الأَخِيرَةِ لَا سَهْوَ عَلَيْهِ، وَإِنْ قَرَأَ مَكانَ التَّشَهُّدِ يَجِبُ. وَإِنْ تَذَكَّرَ القُنُوتَ بَعْدَ الرُّكُوعِ لَمْ يُعِدْ. وَإِنْ تَذَكَّرَ فِي الرُّكُوعِ، فَفِيهِ رِوَايَتَانِ. وَقَالَ النَّاطِفِيُّ: عَادَ، وَإِنْ لَمْ يُعِدْ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

بحث القراءة، ثم هذا بما يقوي الإيراد على قولهم: القراءة فيها أفضل، كما تقدَّم لنا ذكره في أثناء الكلام في صفة الصلاة.

[م] **وَإِنْ سَكَتَ سَاهِياً يَجِبُ.**

[ش] وهذا إنما يتمّ على روايةِ الحسن أن القراءة فيها واجبة كما تقدَّم ذكره في بحث القراءة أيضاً.

[م] **وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ: لَا سَهْوَ عَلَيْهِ.**

[ش] ولا حاجة إلى تخصيصه بأبي يوسف، فقد قدَّمنا ثم أيضاً أنه ظاهر الرواية، وأنّ في الذخيرة نقلاً عن القدُّوري أنه الصَّحيح من الروايات، وأنّ قاضي خان قال: وعليه الاعتماد.

[م] **وَإِنْ قَرَأَ بَعْدَ التَّشَهُّدِ في الأَخِيرَةِ لَا سَهْوَ عَلَيْهِ، وَإِنْ قَرَأَ مَكانَ التَّشَهُّدِ يَجِبُ.**

[ش] وقد ذكرنا وجههما قريباً، فلاحظه.

[م] **وَإِنْ تَذَكَّرَ القُنُوتَ بَعْدَ الرُّكُوعِ لَمْ يُعِدْ.**

[ش] قولاً واحداً، ويسقط عنه القنوت لعدم إمكان نقض ما قبله من الركوع وغيره [ ][1] شرعيته إن كان هذا التذكير في القومة التي بعد الركوع.

[م] **وَإِنْ تَذَكَّرَ فِي الرُّكُوعِ، فَفِيهِ رِوَايَتَانِ.**

[ش] عن أبي حنيفة، إحداهما ما أشار إليه المصنف بقوله:

[م] **وَقَالَ النَّاطِفِيُّ: عَادَ، وَإِنْ لَمْ يُعِدْ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.**

[ش] وهذه الرواية رواية عن أبي يوسف أيضاً، ووجهها أنَّ الركوع له حكم القيام، ألا ترى أنه لو أدرك الإمام فيه كان مدركاً للركعة؟ ذكره في الذّخيرة، وعلَّلها في البدائع بأنّ للقنوت شبهاً بالقرآن، فيعود كما لو ترك الفاتحة أو السّورة ثم تذكر في الركوع أو بعد الركوع، فإنه يعود وينتقض ركوعه، كذا هنا. وهذا يفيد أنه إذا عاد وقنت ينتقض ركوعه، حتى كان عليه أن يُعيد الركوع، لكن المذكور في الخانية والخلاصة أنه لا ينتقض، فلا يعيد الركوع.

---

(1) كلمة مطموسة بالمخطوط.

....

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأوجه الأوّل إذا قلنا بوجوب القنوت، وهو قول أبي حنيفة كما سلف، ووجهه ظاهر بقليل تأمّل.

ثم ظاهر ما ذكره المصنف من تخصيص السجود للسهو بما إذا لم يُعِد أنه إذا عاد وقنت لا يسجد للسهو، وليس كذلك؛ بل عليه سجود السهو كما لو لم يُعِد ويقنت؛ ذكره في الخلاصة.

الرواية الثانية: أنه لا يعود، وهو ظاهر الرواية على ما في البدائع، والصّحيح على ما في الخانية؛ لأن القنوت فات عن محلّه فيسقط، وكون الركوع له حكم القيام في شيء لا يلزم أن يكون له حكمه في كل شيء، وإلا كان له أن يقنت راكعاً ولا قائل به، وكون القنوت له شبهٌ بالقرآن في حكم ما لا يلزم منه أن يعطى حكمه في هذه الصورة، وإيضاح الفرق بينهما أنَّ الركوع يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة؛ لأن الركوع لا يعتبر بدون القراءة أصلاً، فيتكامل بتكاملها، وقراءة الفاتحة والسورة أو ما يقوم مقامها واجبة على التعيين، فينتقض بترك إحداهما ليؤدَّى على الوجه الأكمل والأحسن، وهو مشروع.

فأمّا القنوت، فليس ممّا يتكامل به الركوع، ألا ترى أنه لا قنوت في سائر الصّلوات والركوع معتبرٌ بدونه؟ فلم يكن النقض للتكميل لكماله في نفسه، فلو نقض لكان لأداء الواجب ولا يجوز نقض الفرض لتحصيل الواجب، وإنما لا يقنت في الركوع أيضاً بخلاف تكبيرات العيد إذا تذكرها في الركوع، حيث يأتي بها فيه؛ لأن تكبيرات العيد لم تختص بالقيام المحض، فإنّ تكبيرة الركوع محسوبة منها بإجماع الصحابة، ومحل الإتيان بها حال الانحطاط، وإذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز آداء الباقي مع قيام العذر.

وأمّا القنوت، فلم يشرع إلا في محض القيام غير معقول المعنى، فلا يتعدّى إلى الركوع الذي هو قيام من وجه، ولو عاد إلى القيام وقنت ينبغي أن لا ينتقض ركوعه على قياس ظاهر الرواية بخلاف ما إذا نسي قراءة الفاتحة أو السورة فركع ثم تذكّر في الركوع فعاد إلى قراءة ذلك حيث ينتقض ركوعه، والفرق أن محلَّ القراءة قائم ما لم يقيد الركعة بالسجدة.

ومن ثمة يجب العود، ثم إذا عاد وقرأ الفاتحة أو السورة وقع الكل فرضاً، فيجب مراعاة الترتيب بين الفرائض ولا يتحقق ذلك إلا بنقض الركوع. غايته أنه إذا كان مع ذلك قد نسيَ القنوت أيضاً قنت بعد الفراغ من ذلك، ثم ركع حتى لو لم يركع بطلب تلك الركعة بخلاف ما إذا فاته القنوت لا غير، فإنّ محله قد فات. ألا ترى أنه لا يعود، فإذا عاد فقد نقض الفرض لتحصيل واجب فات عليه، ولا يملك ذلك.

وَإِنْ سَلَّمَ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهُ أَتَمَّهَا ثُمَّ تَذَكَّرَ يُتِمُّهَا وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ، وَإِنْ سَلَّمَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُمَا جُمُعَةٍ أَوْ فَجْرٍ اسْتَأْنَفَ.

وقد ظهر من هذا إنما لا يعود إلى القيام ليقنت بتذكّره في الركوع أنه لم يقنت إذا ترك القنوت ناسياً، ولم يترك مع ذلك الفاتحة أو السورة أو ما قام مقامها، فتنبَّه له، والله تعالى أعلم.

[م] **وَإِنْ سَلَّمَ عَلَى رَأْسِ الرَّكْعَتَيْنِ فِي الظُّهْرِ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهُ أَتَمَّهَا ثُمَّ تَذَكَّرَ يُتِمُّهَا وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ، وَإِنْ سَلَّمَ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُمَا جُمُعَةٍ أَوْ فَجْرٍ اسْتَأْنَفَ.**

[ش] وكذا لو سلّم على ظنّ أنه مسافر أو أنهما ترويحة بأن كان في العشاء، والفرق بين هذه المسائل والأولى على ما ذكره قاضي خان أنه في هذه المسائل سلّم مع علمه على ركعتين، فكان عامِداً في السلام على ركعتين، فتبطل صلاته لكونه عامداً في غير محلّه.

وأمّا في الأولى، فإنه سلّم على ركعتين على ظنّ أنه صلّى أربعاً، فكان ساهياً بالسلام عليهما، فلا تبطل صلاته. وحكى في المحيط خلافاً لمحمَّد وبينهما في هذه المسألة وهو أن عنده لا يبني لأنه انصرف عن عزيمة الترك والرفض، فيكون سلامه سهواً، فلا يقطع التحريمة فبقي مجرد الانحراف من غير قصد، وذلك لا ينافي الصلاة، فعلى هذا لو حوَّل وجهه عن القبلة لا تفسد صلاته؛ خلافاً له.

لكن في الذّخيرة والتتمّة: وإن سلّم في الظهر على رأس الركعتين على ظنٍّ أتمَّ، ذكر في الأصل: أنه إن كان في مكانه، فإنه يُتِمُّ، والمراد بالمكان المسجد.

نصَّ على أنه الأصح. وقد حكوا عن أبي يوسف أن السجدتين للنقص المتمكن في النفل، وهو دخوله فيه لا على وجه السنّة لانقطاع تحريمة الفرض عنده بالانتقال إلى النفل، ولا وجه لخبر نقصان الفرض بعد الخروج منه، وقد عرفت ما فيه.

وعن محمَّد أنهما للنقص المتمكن في الفرض، وهو ترك إصابة لفظ السلام في محلها لبقاء التحريمة عنده أصلاً، وإنما المنقطع وصفها بالانتقال إلى النفل ويدلّ عليه الاتفاق على عدم احتياجه إلى إحرام جديد، ولو كان ذلك منقطعاً لاحتاج إليه، فلا جرم أن قال فخر الإسلام: إنه المعتمد للفتوى، وصاحب المحيط: وهو الأصح.

ثم على هذا إنما يكون وجوب السجود في هذه الصّورة استحساناً لا قياساً على قول محمَّد. أما على قول أبي يوسف فقياساً أو استحساناً، وفائدة هذا الاختلاف يظهر فيما لو اقتدى به إنسان في هاتين الركعتين، فعند أبي يوسف يصلِّي ركعتين ولو أفسدها على نفسه يلزمه، فصار ركعتين. وعند محمد: يصلي شيئاً ولو أفسدها لا يقضي شيئاً، كذا في النوادر، ومختلف الرواية للفقيه أبي الليث، ومشى عليه في المحيط والبدائع؛ لأن ما اقتُدي به فيه غير مضمون على الإمام، فكذا على المقتدي،

....

وإلا كان ذلك بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل، وهو باطل. ومن المشايخ مَنْ قال: يقضي ستاً عنده لأنه شرع في تحريمة الستّ، فيقضي ستّ ركعات. وذكر في الهداية، وشرح الجامع الصغير لقاضي خان، والخلاصة قول أبي حنيفة مع أبي يوسف، ولا ذكر له مع أحدهما في كثير من الكتب.

قال صاحب غاية البيان: وهو الصحيح، لأنه ذكر الناطفي في الأجناس قول أبي يوسف عن نوادر المعلى، وقول محمَّد عن نوادر ابن سماعة، ولم يذكر قول أبي حنيفة في كتب المتقدمين، انتهى.

وعليه أن يقال: مَنْ حفظ مقدَّم على من لم يحفظ. ثم نصَّ فخر الإسلام على أن الفتوى في هذا التفريع على قول أبي يوسف وصاحب الخلاصة: على أنه الأصح.

تَنْبِيهٌ:

ثم لو كان في الظهر هل تنوب هاتان الركعتان فيه عن سنّته التي بعده. فروى ابن سماعة عن محمّد : تنوبان. ونصَّ في الهداية والبدائع وغيرهما: على أن الصحيح أنهما لا تنوبان. وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وبه كان يفتي مشايخنا. ويحكى ذلك عن الشيخ الإمام أبي عبد الله الخيزاخزي، وهو الصواب؛ لأن المشروع صلاة كاملة على وجه السنّة، فلا يتأدّى بما هو مظنون ناقص غير مضمون، انتهى. لأن السُّنّة عبارة عن طريقة النبيّ ﷺ وهو كان يتطوّع بعد الظهر بتحريمة مبتدأة قصداً، وهاتان الركعتان ليستا كذلك كما ذكرنا.

قلت: ولو كان شاهداً في العشاء، فينبغي أن يكون الجواب في كوْن هاتين الركعتين هل تنوبان عن سنّة العشاء؟ ما هو الجواب أيضاً في كونهما هل تنوبان عن سنّة الظهر لو كان هذا في الظهر؟ فاعلمه، ولو لم يصف الساهي إلى هذه الخامسة سادسة بل قطعها جاز، ولا قضاء عليه عند علمائنا الثلاثة خلافاً لزفر، وهي مسألة المظنون، وقد تقدَّم الكلام فيها. قالوا: والأَوْلى أن يضيف إليها الأخرى إن كان ذلك في الظهر أو في العشاء؛ لأن التنفل بعدهما جائز.

وإن كان في العصر، فنقل في الذخيرة عن فتاوى أهل سمرقند: لا يضيف لأنه تطوع بعده، ولا يجب عليه سجود السهو؛ لأنه شرع في آخر الصلاة ولم يوجد لأنه لم يوجد آخر التطوع لما ذكرنا أنه لا يضيف إليها السادسة ولا أخَّر العصر لدخول الواسطة، وهي الركعة الخامسة.

وروى هشام عن محمَّد أنه يضيف السادسة، والفتوى على رواية هشام لأنه شرع في النفل؛ لا عن قصد، وأنه ليس بضائر. ألا ترى إذا صلى ركعة من التطوّع بالليل ثم طلع الفجر فإنه يضيف إليها

وَسَهْوُ الإِمَامِ يُوجِبُ السَّجْدَةِ عَلَيْهِ وَعَلَى القَوْمِ.

أخرى، مع أن هذا الوقت ليس وقت النفل لأنه وقع في النفل لا عن قصدٍ، ولا فرق بين المسلمين، انتهى.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: والصحيح أنه يضيف إليها ركعة أخرى، هكذا روى هشام عن محمَّد، والحسن عن أبي حنيفة؛ لأن إبطال العمل حرام والتنفل بعد العصر إنما يُكره إذا كان عن قصدٍ واختيار. أما إذا لم يكن عن قصدٍ فلا، وهو بمنزلة ما لو افتتح التطوع يوم الجمعة فخرج الإمام بعد ما صلى ركعة، فإنه يضيف إليها أخرى. وإن كان التطوّع منهياً بعد خروج الإمام كذلك هنا، وفي فتاواه، وعليه الاعتماد، انتهى.

قلت: وعلى قياس هذا يكون الجواب في الفجر إذا قام إلى الثالثة وقيّدها بالسجدة بعد أن قعد على الثانية أن يضيف إلى الثالثة رابعة، ولا يُكره كما قدَّمنا عن فخر الإسلام.

وقد كان ظهر هذا للعبد الضعيف غفر الله تعالى له قبل الوقوف عليه. وأما في المغرب، فالظاهر أنّ الجواب فيها مثل الجواب في الظهر والعشاء، وكذلك في أن هاتين الركعتين هل تنوبان عن سنّة المغرب أم لا؟ ثم هذا كله إذا قيَّد الخامسة بالسجدة، فإن لم يقيّدها بها عاد إلى القعود وسلّم، وإن كان بحيث لو سلّم قائماً جازت صلاته أيضاً كما ذكره في الخلاصة وغيرها؛ لأن السلام في حالة القيام غير مشروع في الصلاة المطلقة، وإنما هو مشروع فيها في حالة القعود عند الإمكان والفرض إنما هو متمكن منه هنا، فيعود إلى القعود الثاني بالسلام على الوجه المسنون، ولا يعيد التشهّد، والله تعالى أعلم.

[م] وَسَهْوُ الإِمَامِ يُوجِبُ السَّجْدَةِ عَلَيْهِ وَعَلَى القَوْمِ.

[ش] أما على الإمام فظاهر؛ لأنه أوجب نقصاناً في صلاته، فوجب جبره بالسجود كما لو كان منفرداً. وأمّا على القوم المقتدين، فلأنّ النقصان المتمكن في صلاة الإمام متمكن في صلاة القوم؛ لأن صلاتهم متعلقة بصلاته صحةً وفساداً، ولأنهم تبع له، فما يجب عليه يجب عليهم بحكم التبعية. وإن لم يوجد السببُ منهم حقيقة كما لو نوى الإمام في أثناء صلاته الإقامة يصير فرضهم أربعاً، وإن لم يوجد منهم النيّة، وقد حكى إسحاق بن راهويه إجماع العلماء على حكم هذه المسألة.

ثم المراد بقولنا: إنّ سهو الإمام يوجب السجود عليه وعلى المقتدين به أنه إذا سجد له تابَعوه فيه، لأنهم يأتون به سواء أتى به أو لم يأتِ به، فإنهم لا يأتون به إذا لم يأتِ به الإمام تحقيقاً للمتابعة لأنه إذا سقط عنه بسببٍ من الأسباب بأن تكلم أو أحدث متعمداً أو خرج من المسجد يسقط عن المقتدين أيضاً.

....

والوجه في ذلك أنّ وجوب سجود السهو إنما يثبت في ضمن فعل باشره الإمام، فإذا لم يأت به المباشر لا يجب على غيره؛ لأن الفائز بالحكم هو الفائز بالسبب، والسبب يثبت في حق الإمام وإنما وجب على غيره بسبب المتابعة، فالمتابعة إنما تكون أن لو كان موافقاً لإمامه، وفي الإتيان به عند عدم إتيان إمامه به مخالفة، فلا يجب. ثم موافقة المقتدي المدرك للإمام في سجود السهو ظاهرة. وأمّا المسبوق، فلا يتابعه في السّلام؛ لأن السلام للخروج عن الصلاة، وقد بقي عليه أركان الصلاة ويتابعه في سجود السهو، سواء كان سهوه بعد الاقتداء به أو قبله بأنْ كان مسبوقاً بركعة وقد سهى الإمام فيها.

وعن إبراهيم النخعي: أنه لا يسجد لسهوه أصلاً؛ لأن محل السهو بعد السلام وأنه لا يتابعه فيه فلا يتصوّر المتابعة في السهو، ولنا أنّ كون السّهو يؤدّى في تحريمة الصّلاة، فكانت الصّلاة باقية، وإذا بقيت الصلاة بقيت التبعية، فيتابعه فيما يؤدّى من الأفعال.

فإن قيل: ينبغي أن لا يسجد المسبوق مع الإمام لأنه ربما يسهو فيما يقتضي فيلزمه السجود أيضاً، فيؤدي إلى التكرار وهو غير مشروع، وأيضاً يقع سجوده في وسط الصلاة وذا غير صواب.

فالجواب: أن التكرار في صلاة واحدة غير مشروع، وصلاة المسبوق صلاتان حكماً، وإن كانت التحريمة واحدة لأن المسبوق فيما يقضي كالمنفرد، ونظيره المقيم إذا اقتدى بالمسافر، فسهى الإمام يتابعه المقيم في السهو. وإن كان المقيم ربما يسهو في إتمام صلاته. وعلى تقدير السهو يسجد في أصحِّ الروايتين، لكن لما كان منفرداً في ذلك كانتا صلاتين حكماً، وإن كانت التحريمة واحدة كذا هنا، ولو أدرك المسبوق الإمام في السجود يتابعه فيه لأنه بالاقتداء التزم متابعة الإمام فيما أدرك من صلاته وسجود السهو من أفعال صلاة الإمام فيتابعه فيه، وليس عليه قضاء السجدة الأولى إذا أدركه في الثانية؛ لأن المسبوق وإنما وجب عليه السجود لسهو الإمام ليتمكن النقص في تحريمة الإمام، وحين دخل في صلاة الإمام كان النقص بقدر ما يرتفع بسجدة واحدة، وقد أتى بسجدة واحدة فانجبر النقصان، فلا يجب عليه شيء آخر•بخلاف ما إذا اقتدى به قبل أن يسجد ستاً، ولم يوافق، انتهى. فعلى هذا ظاهر الرواية عنه في هذه المسألة كقولهما.

وذكر رضيّ الدين في المحيط أيضاً في مسألتي السلام على ركعتين على أنها ترويحة أو جمعة؟ روى ابن رستم عن محمَّد أنه يستقبل لأنه يكون سلامه عمداً. وفي كتاب السجدات لعليّ بن مقاتل الرازي أنه يُتِمّ صلاته عندهما خلافاً لمحمَّد؛ لأنه سلّم على ظنّ أنه أتمّ الصلاة، فإذا هو لم يُتِم، فيكون سلام سهو، انتهى.

وَإِنْ سَهَى عَنِ القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ فَقَامَ إِلَى الخَامِسَةِ يَعُودُ إِلَى القَعْدَةِ مَا لَمْ يَسْجُدْ، وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

وَإِنْ قَيَّدَ الخَامِسَةَ بِالسَّجْدَةِ بَطُلَ فَرْضَهُ، ....

فهذا يفيد أن عنهما في هاتين المسألتين رواية بخلاف ما تقدَّم، وقد صرّح بذلك الزاهدي عن أبي حنيفة لا غير، ولعلَّ الأول فيهما هو الظاهر عنهما. وفرَّق في البدائع بين الأولى وبين مسألتي ظن أنّ مسافراً ومصلي الجمعة بعد أن ذكر فساد الصلاة فيهما بأن هذا الظن نادر، فكان سلامه سلام عمد قاطع للصلاة، بخلاف الظن في الأُولى.

[م] **وَإِنْ سَهَى عَنِ القَعْدَةِ الأَخِيرَةِ فَقَامَ إِلَى الخَامِسَةِ يَعُودُ إِلَى القَعْدَةِ مَا لَمْ يَسْجُدْ.**

[ش] لأنَّ هذه القعدة فرض عليه وتحصيلها في هذه الحالة ممكن له، فإنّ ما دون الركعة يقبل الرفض؛ لأنه ليس بصلاة كاملة، وما لم يكمل بعد غير ثابت على الاستقرار، فيكون قابلاً للرفع، ويكون رفعه في الحقيقة دفعاً ومنعاً من الثبوت، فيدفع ليتمكن من الخروج من الفرض الذي هو القعدة في محلها، ويلغو ذلك القيام ضرورة. قالوا: وقد رُوي أنّ رسول الله ﷺ قام إلى الخامسة فسبَّح به، فعاد.

[م] **وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.**

[ش] لأنه ترك واجباً وهو وصل القعدة الثانية بالرفع من السجدة الثانية من الركعة الرابعة.

[م] **وَإِنْ قَيَّدَ الخَامِسَةَ بِالسَّجْدَةِ بَطُلَ فَرْضَهُ.**

[ش] وقال الشافعي: لا يبطل، ففي الصحيحين عن ابن مسعود: صلَّى بنا رسول الله ﷺ الظهر خمساً، فقيل له: أَزِيدَ في الصَّلاة؟ فقال: «وما ذاك؟» قالوا: صلَّيْت، فسجد سجدتين بعد ما سلَّم. وأيضاً زيادة ركعة ليست بمفسد مثل زيادة ما دونها.

قلنا: ليس في الحديث المذكور نصّ على أنه لم يقعد الأخيرة ثم قام إلى الخامسة، فإن لم يكن الراجح أنه يعدها لأنه الظاهر، فمع الاحتمال له كاحتماله أنه لم يقعدها لا يتمّ الاستدلال، وليست زيادة ركعة كزيادة ما دونها؛ لأن الركعة صلاة كاملة، فإذا أتى بها قبل القعدة انعقدت نفلاً ويلزم منه الخروج من الفرض إلى النفل قبل إكمال الفرض، وهو مبطل لمضادة بين الفرضين والنفل، كمن يُحرم للفرض ثم كبّر ينوي التطوع بَطُل الفرض، وليس ما دون الركعة بصلاة كاملة بل بعضٌ منها، وبعض السبب الشرعي وجوده كعدمه كأحد سطري البيع وأحد الشاهدين، ولو عدم هذا كانت تحرِّيه صلاته، وكذا لو وُجد.

وَتَحَوَّلَتْ صَلَاتَهُ نَفْلاً، وَعَلَيْهِ أَنْ يَضُمَّ إِلَيْهَا رَكْعَةً سَادِسَةً، ....

تتميـم:

ثم متى يبطل فرضه أيوضع الجبهة أم يرفعها؟ قال أبو يوسف بالوضع، لأن وضع الجبهة سجود كامل، فتم الانتقال إلى النفل. وقال محمَّد بالرفع؛ لأن تمام الشيء بآخره، وآخر السجدة الرفع؛ إذ الشيء إنما ينتهي بضدّه، ولهذا لو سجد قبل إمامه فأدركه إمامه فيه جاز عند علمائنا الثلاثة، ولو تمّت السجدة بوضع الجبهة عندهم لما جاز لأن كل ركن أدّى قبل الإمام لا يعتدّ به، وهذا أوجه. فلا جرم أنْ نصَّ في المحيط وغيره على أنه المختار.وذكر فخر الإسلام وغيره أن عليه الفتوى.

وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا أحدث في هذا السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر أنه لم يقعد على الرابعة، هل يمكنه إصلاح فرضه بأن يقعد ويتشهد ويسلّم ويسجد للسّهو؟ فقال أبو يوسف: لا؛ لأن فرضه فسد لتحقق الانتقال عن الفرض إلى النفل بمجرد الوضع. وقال محمد: نعم، لأن تمام السجدة بالانتقال، والانتقال حصل مع الحدث، فلا يكون مكملاً للسجدة، فصار كأنه لم يسجد أصلاً، فيعود إلى القعود ويأتي ببقية ما عليه، وهذه مما يلغز على قول محمد، فيقال: إنه صلاة يصلحها الحدث، وجوابه هذا على قول محمَّد رحمه الله تعالى.

[م] وَتَحَوَّلَتْ صَلَاتَهُ نَفْلاً.

[ش] أي: عند أبي حنيفة وأبي يوسف، خلافاً لمحمَّد، فإنَّ عنده تبطل التحريمة مطلقاً لأنها انعقدت للفرض لا للنفل، فإذا انقطعت في حق الفرض لم يبق أصلاً. ولهما أن التحريمة انعقدت لصلاة موصوفة بصفة الفرضية، وهذا العارض مناف لوصف الفرضية لا لأصلها، فلا يلزم من بطلانه بطلانها، ثم السِّنية والقياس قاضياً لهما بذلك.

هذا وفي البدائع: وهذا الخلاف غير منصوص عليه، وإنما استخرج من مسألة ذكرها في باب الجمعة، وهي أن يُصلِّي الجمعة إذا خرج وقتها وهو وقت الظهر قبل إتمام الجمعة ثم قهقهه تنتقض طهارته عندهما، وعنده لا تنتقض طهارته، وهذا يدلّ على أنه بقي عليه نفلاً عندهما، خلافاً له.

[م] وَعَلَيْهِ أَنْ يَضُمَّ إِلَيْهَا رَكْعَةً سَادِسَةً.

[ش] وهو في ذكر لفظ عليه متابع للأصل، وظاهره يفيد الوجوب، فإنّ الأصل فيه أن يكون للوجوب ووجهه عدم جواز التنفل بالوتر، وفيه بحث. فلا جرم أن نصَّ غير واحد من أهل المذهب على أن الأَوْلى أن يضيف إليها ركعة أخرى ليصير الستّ له نفلاً، منهم شمس الأئمّة السرخسي، وصاحب البدائع، وصاحب الكافي قالوا: حتى لو لم يضمّ لا شيء عليه؛ لأنه مظنون، وصلاته غير مضمونة خلافاً لزفر؛ لأن الشروع ملزم.



وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

وَإِنْ كَانَ قَعَدَ فِي الرَّابِعَةِ كَانَ فَرْضُهُ تَامّاً وَالرَّكْعَتَانِ نَافِلَةً وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

قلنا: نعم، إذا شرع ملتزماً. أما لو شرع مسقطاً، فلا إذ الضمان بالإلزام أو الالتزام وكلاهما مفقود هنا.

نعم لو اقتدى به إنسان في الخامسة ثم أفسدها، فإنْ عاد الإمام إلى القعدة قبل أن يقيدها بسجدة يقضي أربع ركعات، وإن مضى يقضي ستاً.

ثم غيرُ خافٍ أنّ هذا كله على قولهما. أما على قول محمَّد، فلا ضم واجب أولى، ولا أولى ولا صحّة اقتداء البطلان التحريمة مطلقاً عنده كما تقدّم.

[م] وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

[ش] يعني: عندهما أيضاً، والأصح أنه لا يسجد لأن النقصان بالفساد لا يجبر بالسجود، ذكره الإمام التمرتاشي.

تَنْبِيهٌ:

ولا فرق في هذا كله أن تكون هذه الرباعية ظهراً أو عصراً أو عشاء. قال قاضي خان: وفي صلاة الفجر تقطع، سواء قعد على رأس الثانية أو لم يقعد؛ لأن التنفل قبل الفجر وبعده مكروه، انتهى.

وقال فخر الإسلام: إلا أن على قياس ما رواه هشام في العصر عن محمَّد، وسنذكر نحن في المسألة التي تلي هذه يضيف إلى الثالثة أخرى، ولا يُكره، سواء قعد في الثانية أو لم يقعد. ثم إن كان قعد تمّ الفجر، وإن كان لم يقعد أعادَها.

قلت: وأمّا المغرب إذا لم يقعد على الثالثة منها وقيَّد الرابعة بالسجدة تقطع عليها، ولا يضمّ إليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقاً، والله تعالى أعلم.

[م] وَإِنْ كَانَ قَعَدَ فِي الرَّابِعَةِ كَانَ فَرْضُهُ تَامّاً وَالرَّكْعَتَانِ نَافِلَةً وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

[ش] أي: وإن كان قعد في الرّابعة ثم قام إلى الخامسة ساهياً وقيَّدها بالسجدة كان فرضه تامّاً لإتيانه بسائر الأركان، وإنما بقي عليه واجب وهو إصابة لفظ السلام، فيضمّ إليها ركعة أخرى سادسة لتصير الركعتان له نافلة؛ لأن التنفل بركعة واحدة منهيٌّ عنه ويسجد للسهو استحساناً، والقياس أن لا سهو عليه لأنه لو وجب، فأما أن يجب لخبر نقصان يمكن في الفرض بالخروج منه لا على وجه السنّة لا وجه له؛ لأنه أدّى بعده صلاة أخرى، ومن سهى في صلاة لا يسجد في

....

أخرى. وأما أن يجب لخبر نقصان تمكن في النفل بالشروع فيه لا على وجه السُّنّة ولا وجه له؛ لأن هذا نقصان تمكن فيه من أوّله إلى آخره، ومثله لا يجبر بسجود السهو، كما لو تطوّع في الأوقات المكروهة ناسياً.

ووجه الاستحسان أنه إنما بنى النفل على تلك التحريمة، وقد يمكن فيها النقص بالسهو، فيجهر بالسجدتين كمن صلى ستّ ركعات تطوّعاً بتسليمة واحدة، وقد سهى في الشفع الأوّل، فإنه يسجد في آخر الصلاة. وإن كان كل شفع منها صلاة على حِدَة لأن كلها في حق التحريمة وقد تمكن فيها واحدة، ومما ذكر فيه القياس في وجه الاستحسان الكافي والنهاية، ويشبه أن يكون فيها نقلاً عن المحيط البرهاني.

وأقول: وفيه نظر بالنسبة إلى أصول المذهب، ففي البدائع: ولو تطوع بستّ ركعات بقعدة واحدة اختلف المشايخ فيه. قال بعضهم: يجوز؛ لأنها لما جازت بتحريمة واحدة وتسليمة واحدة تجوز بقعدةٍ واحدة أيضاً، والأصح أنه لا يجوز لأنا إنما استحسنا جواز الأربع بقعدةٍ واحدة اعتباراً بالفريضة، وليس في الفرائض ستّ ركعات يجوز أداؤها بقعدةٍ، فيعود الأمر فيه إلى أصل القياس، انتهى.

نعم، ما أسلفناه من صحيح مسلم في شرح قوله: والزيادة على ثمان ركعات... إلى آخره، تفيد صحة هذه الصلاة المقيس عليها بحيث يترتب عليها الحكم المذكور.

هذا واعلم أن في هذا التوجيه إشارة إلى أن السجدتين جبر للنقصان المتمكن في الإحرام، فحينئذ يكون لكلٍّ من الفرض والنفل حظٌّ من النقص والجبر، وإلى هذا ذهب أبو بكر بن أبي سعيد. ونصَّ الشيخ أبو منصور الماتريدي الإمام في السجود بل قام وأتمّ الصلاة حيث يأتي بالسجدتين بعد فراغه استحساناً؛ لأنه اقتدى بالإمام وتحريمته ناقصة نقصاناً لا ينجبر إلا بسجدتين، ونفي النقصان لانعدام الجابر فيأتي به في آخر الصلاة لاتحاد التحريمة، ولو أدركه بعد ما فرغ من السجود صحَّ اقتداؤه، وليس عليه سجود السهو بعد فراغه من صلاة نفسه لما ذكرنا أنّ وجوب السجود على المسبوق بسبب سهو الإمام لتمكن النقص في تحريمة الإمام، وحين دخل في صلاة الإمام كان النقص قد انجبر بالسجدتين ولا يعقل وجوب الجابر من غير نقص.

وأمّا اللاحق، فيسجد لسهوِ الإمام، وإن سهى في حال نوم اللاحق أو ذهابه إلى الوضوء لأنه في حكم المقتدي خلفه، لكن لا يتابع الإمام في سجود السهو إذا انتبه في حال اشتغال الإمام بسجود السهو أو جاء من الوضوء في هذه الحال، بل يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد في آخر صلاته.

والفرق بينه وبين المسبوق والمقيم خلف المسافر، حيث يتابعان الإمام في سجود السهو ثم

وَسَهْوُ الْمُؤْتَمِّ لَا يَجِبُ عَلَى الإِمَامِ وَلَا عَلَيْهِ.

وَإِنْ سَهَى عَنِ السَّلَامِ؛ يَعْنِي أَطَالَ القَعْدَةَ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهُ خَرَجَ مِنَ الصَّلَاةِ ثُمَّ عَلِمَ فَسَلَّمَ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

يشتغلان بالإتمام أن اللاحق التزم متابعة الإمام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الإمام، وأنه اقتدى به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما يؤدي به الإمام، والإمام أدّى الأوّل فالأول، وسجد للسهو في آخر الصّلاة، فكذا هو. فأمّا المسبوق، فقد التزم بالاقتداء به متابعته بقدر ما هو صلاة الإمام، وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد.

وكذا المقيم المقتدي بالمسافر، ولو سجدا للّاحق مع الإمام للسهو وتابعه فيه لم يجزئه؛ لأنه سجد قبل أوانه في حقه، فلم يقع معتداً به، فعليه أن يعيد إذا فرغ من قضاء ما عليه ولا تفسد صلاته، فاغتنم هذه الجملة.

[م] **وَسَهْوُ الْمُؤْتَمِّ لَا يَجِبُ عَلَى الإِمَامِ وَلَا عَلَيْهِ.**

[ش] سجود السهو. أما على الإمام، فظاهر؛ لأنه بمنزلة المنفرد، ولا يجب على المنفرد شيء بسهو غيره، ولأن صلاته ليست بمبنية على صلاة المأموم في النقص في صلاة المأموم لا يوجب نقصاً في صلاة الإمام. وأمّا على المأموم، فلأنه إذا لم يجب على الإمام بسهوه شيء لم يجب عليه أيضاً تحقيقاً للمتابعة، والتحقيق أنه لا يمكنه السجود؛ لأنه إن سجد قبل السلام كان مخالفاً للإمام، وهو منهيٌّ عنه، وإنْ أخَّره إلى ما بعد سلام الإمام سيخرج من الصلاة بسلام الإمام؛ لأنه سلام عمد ممن لا سهو عليه، فكان سهوه فيما يرجع إلى السجود ملحقاً بالعدم لتعذر السجود عنه أصلاً.

تَنْبِيهٌ:

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المأموم مأموماً حقيقة وحكماً، وهو ظاهر. وبين أن يكون باقياً على الاقتداء حكماً، وهو اللاحق فيما يقضيه مما فاته من الصلاة بعد الشروع فيها خلف الإمام بسبب النوم أو الحدث السابق بأنْ نام خلف الإمام ثم انتبه وقد سبقه الإمام بركعة أو فرغ من صلاته أو سبقه الحدث، فذهب وتوضأ فسبقه الإمام بشيءٍ من صلاته أو فرغ منها فاشتغل بقضاء ما سبق به فسهى فيه، فإنه لا سهو عليه؛ لأنه في حكم المصلي خلف الإمام، ومن ثمّة لم يكن عليه قراءة، والله سبحانه أعلم.

[م] **وَإِنْ سَهَى عَنِ السَّلَامِ؛ يَعْنِي أَطَالَ القَعْدَةَ عَلَى ظَنٍّ أَنَّهُ خَرَجَ مِنَ الصَّلَاةِ ثُمَّ عَلِمَ فَسَلَّمَ يَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.**

وَإِنْ سَلَّمَ مَنْ عَلَيْهِ السَّهْو يُرِيدِ بِهَ قَطْعَ الصَّلَاةِ؛ يَعْنِي لَا يُرِيدُ سَجْدَةَ السَّهْوِ ثُمَّ بَدَا لَهُ، فَلَهُ أَنْ يَسْجُدَ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ وَلَا يَسْتَدْبِرُ القَبْلَةَ.

وَمَنْ شَكَّ فِي القِيَامِ أَنَّهُ كَبَّرَ لِلافْتِتَاحِ أَمْ لَا، فَتَفَكَّرَ وَطَالَ بِفِكْرِهِ وَعَلِمَ أَنَّهُ كَبَّرَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْجُدَ. ....

[ش] كذا في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة، ووجهه أنه آخّر واجباً وهو الخروج من الصّلاة بلفظ السلام عن وقته.

[م] **وَإِنْ سَلَّمَ مَنْ عَلَيْهِ السَّهْو يُرِيدِ بِهَ قَطْعَ الصَّلَاةِ؛ يَعْنِي لَا يُرِيدُ سَجْدَةَ السَّهْوِ ثُمَّ بَدَا لَهُ، فَلَهُ أَنْ يَسْجُدَ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ وَلَا يَسْتَدْبِرُ القَبْلَةَ.**

[ش] والوجه الظاهر: ولم يستدبر القبلة لأن نيّته قطع الصلاة لغو؛ لأن السجود عقب السلام مشروع لما سنذكر من قوله ﷺ: «لكل سهوٍ سجدتان بعد السلام»، ونيّته قطع الصلاة ليفوت عليه إيقاع السجود في حرمتها قد قصد تغييره هذا المشرع فيردّ عليه لأن تغيير المشروع ليس للعبد لإفضائه إلى الشركة المنزّه تعالى عنها، وإذا بطلت نيته بقي مجرد السلام، فيسجد للسهو بعده.

ونظيره ما إذا نوى الإبانة تصريح الطلاق لا يصح نيته، ويكون رجعياً.

فإن قيل: يشكل بما إذا نوى الإشراك بالله تعالى نعوذ بالله منه، فإنه يصير مشركاً من ساعته، مع أن نيته مغيرة لرأس المشروعات.

فالجواب: إن السُّنّة المجردة لا تبطل ما يوقف تحققه على النيّة مع عمل الجوارح والصّلاة من هذا القبيل، بخلاف الإيمان فإن تحقُّقه لا يفتقر إلى عمل الخوارج على ما عليه المحققون من أنه تصديق بالجنان، فأما الإقرار باللسان بشرط إجراء الأحكام. وأيضاً من شرط الإيمان عزيمة استمراره، فلما نوى الكفر فإنّ شرطه وبفوات الشرط يفوت المشروط، فلهذا صار كافراً.

فإن قيل: النيّة هنا لم توجد مجردة عن العمل لاقترانها بالتسليم الذي هو تحليل، لا سيما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف.

فالجواب: أن النيّة المقرونة بالعمل إنما تعمل إذا لم يكن ذلك العمل المقرون به النية مستحقاً عليه زمان اقتران النيّة به والسلام زمان اقتران النية به مستحق عليه؛ لأنه يجب عليه أن يسلّم حتى يتمكن من أن يسجد للسهو، فلا تعمل النية لأنها مجرّدة عن العمل على هذا التقدير، وإنما اشترط له عدم الكلام واستدبار القبلة لأن كلّاً منهما يخرجه عن حُرمة الصلاة وسجود السهو يشترط وقوعه في حُرمة الصلاة، وكذا يشترط له عدم الحدث العمد لهذا المعنى أيضاً.

[م] **وَمَنْ شَكَّ فِي القِيَامِ أَنَّهُ كَبَّرَ لِلافْتِتَاحِ أَمْ لَا، فَتَفَكَّرَ وَطَالَ بِفِكْرِهِ وَعَلِمَ أَنَّهُ كَبَّرَ فَعَلَيْهِ أَنْ يَسْجُدَ.**

أَمْ ظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُكَبِّرْ فَأَعَادَ التَّكْبِير ثُمَّ تَذَكَّرَ، فَعَلَيْهِ السَّهْوُ.

[ش] والطول مفسّر بأن يكون فيه مقدار ما يمكنه أن يؤدي فيه ركناً من أركان الصلاة؛ كالركوع والسجود ـ كما صرَّح به في البدائع والخلاصة وغيرهما ـ فإنه حينئذٍ يوجب تمكن النقصان في الصّلاة لكونه موجزاً بعض أركان الصّلاة عن أوانه؛ إذ أداء كل ركن في أوانه واجب، فلا بدَّ من جبره بسجدتي السهو.

[م] أَمْ ظَنَّ أَنَّهُ لَمْ يُكَبِّرْ فَأَعَادَ التَّكْبِير ثُمَّ تَذَكَّرَ، فَعَلَيْهِ السَّهْوُ.

[ش] والظاهر أنّ مراد المصنف: ومن شكّ في القيام أنه كبَّر للافتتاح أم لا فتفكَّر وطال تفكره، وظنّ أنه لم يكبِّر فأعاد التكبير ثم تذكر فعليه السّهو، بناءً على أنّ قوله: أو ظنّ عطف على قوله: وعلم، فهذه المسألة تزيد على الأولى بإعادة التكبير، وحينئذٍ حيث كان الحكم في الأُولى وجوب سجدة السهو، فهو في هذه أوْلى، والتكبيرة الثانية لا تكون قطعاً واستقبالاً لأنه نوى الشروع فيما كان فيه؛ لا أن المراد: ومن شكَّ في القيام أنه كبّر للافتتاح أولاً فظنّ أنه لم يكبّر فأعاد التكبير ثم تذكر فعليه السهو، بناء على أن قوله: أو ظنّ عطف على قوله: تفكر، من قوله: فتفكر؛ لأن الظاهر أنه بهذا القدر لا يلزمه السَّهو.

ومن ثمة قال في الخانية: ولو شكّ في تكبيرة الافتتاح فأعاد التكبير والثناء، ثم تذكر كان عليه السّهو، انتهى. فذكر مع إعادة التكبير إعادة الثناء، على أن الشكّ كان قبل القراءة وأن بإعادته التكبير والثناء أخّر واجباً عن أوانه، وهو الشروع في القراءة.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان، والبدائع: ولو افتتح الصّلاة وقرأ ثم شكّ في تكبيرة الافتتاح فأعاد التكبير والقراءة ثم علم أنه كبّر فعليه سجود السهو؛ لأنه بزيادة التكبير والقراءة أخّر ركناً، وهو الركوع، انتهى. فذكرا مع إعادة التكبير إعادة القراءة بناءً على أن الشكّ كان بعد القراءة كما صرَّحا به، فقد كان على المصنف التعرض لهذه المسألة على أحد هذين الوجهين، على أن الأجود فيهما أن يقال: فأعاد التكبير من الثناء أو من القراءة ما بحيث يؤدي في زمان الاشتغال به ركناً، فإنه المناط كما ذكرناه، فذكره أيضاً على الأثر من هذا.

ثم بعد هذا لقائلٍ أن يقول: أحد الأمرين من وجوب سجود السهو في هذه المسألة على كِلا وجهها ومن عدم وجوبه فيما تقدَّم من التشهد ساهياً في حالة القيام مطلقاً كما هو ظاهر. وشرح الطحاوي أو قبل الفاتحة كما نقله الناطفي عن محمَّد، ومَن قراءة الفاتحة أو السورة أو قراءة كليهما ثانياً ساهياً بعد قراءتهما أولاً مشكل ليأتي جريان غير التوجيه لكل منهما في الآخر، وحينئذٍ فالحاصل أمّا أن يلزمه السهو هنا وهناك، أو لا يلزمه لا هنا ولا هناك، فتأمله.

الأَصْلُ فِي التَّفَكُّرِ أَنْ مَنَعَهُ عَنْ أداءِ رُكْنٍ أَوْ وَاجِبٍ يَلْزَمُهُ السَّهْو، وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: إِنْ مَنَعَهُ عَنِ القِرَاءَةِ أَوِ التَّسْبِيحِ، يَجِبُ السَّهْوَ.

ثم أعقب المصنفُ هاتين المسألتين ببيان أصل يتحرج عليه سائر المسائل المجانسة للمسألتين المذكورتين كما يتحرجان هما أيضاً عليه، فقال:

[م] **الأَصْلُ فِي التَّفَكُّرِ أَنْ مَنَعَهُ عَنْ أداءِ رُكْنٍ أَوْ وَاجِبٍ يَلْزَمُهُ السَّهْو، وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: إِنْ مَنَعَهُ عَنِ القِرَاءَةِ أَوِ التَّسْبِيحِ، يَجِبُ السَّهْوَ.**

[ش] وفي هذا تفصيل واختلاف، فلنأتِ عليهما مع ما يسنح لنا في ذلك إسعافاً، فالمسطور في الذّخيرة والبدائع أن الفكر الطويل، وهو ما يكون مقدار ما يمكنه أن يؤدّي فيه ركناً ـ كما ذكرناه قريباً ـ إنْ كان في صلاة غير هذه الصلاة، فلا سهوَ عليه. وإن كان في هذه الصّلاة، فكذلك في القياس. وفي الاستحسان: عليه السّهو.

وجه القياس: أنّ الموجب للسهو يمكن النقصان في الصّلاة ولم يوجد؛ لأن الكلام فيما تذكر أنه أدّاها فبقي مجرد الفكر وأنه لا يوجب السهو كالفكر القليل، وكما لو شكّ في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة، ثم تذكر أنه أدّاها لا سهو عليه، وإنْ طال تفكّره، كذا هذا.

وجه الاستحسان: أن الفكر الطويل مما يؤخر الأركان عن أوانها، فيوجب تمكن النقصان في الصّلاة، فلا بدَّ من جبره بسجدتي السهو، بخلاف الفكر القصير، فإنه لم يوجد فيه سبب الوجوب وهو ترك الواجب على اختلاف أصنافه من تغييره فرض أو تأخيره أو تغيير واجب أو تأخيره عن وقته الأصلي، ولأن الفكر القليل مما لا يمكن الاحتراز عنه، فكان عفواً دفعاً للحرج. وبخلاف ما إذا شكَّ في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة؛ لأن الموجب للسجود في هذه الصّلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة أخرى.

وفي محيط رضيّ الدين: شكّ في صلاة صلّاها وطال تفكره، ذكر في بعض الروايات: لا سجدة عليه، لأنه لم يسه في هذه الصلاة؛ لأنه لم ينقص شيئاً من أفعال هذه الصلاة، فلم يلزمه سجدة، وإن أخر فعلاً كسهوه عن أمر من أمور الدنيا، فتفكر حتى أخّر ركناً. وفي بعض الروايات ذكره في بعض الروايات: يلزمه السهو؛ لأنّ هذا السهو أخّر ركناً أو واجباً فيمكن نقص في صلاته كما يمكن بالسهو في فعل من أفعال هذه الصلاة بخلاف السَّهو في أعمال الدنيا؛ لأنه لم يجب عليه حفظها في الصلوات أما يجب عليه حفظ أفعال صلاة أخرى حتى يعلم الجواز في هذه وفسادها كما يجب عليه حفظ أعمال هذه الصّلاة، انتهى. فما في الذّخيرة والبدائع حينئذ من عدم السّهو بالفكر في صلاة غير ما هو فيها إنما هو إحدى الروايتين. وفي الاقتصار على ذلك دلالة على أنها

....

المختارة عند هذا المقتصر، وظاهر المحيط يفيد ترجيح رواية الوجوب كما رأيت، وعليه يتمشى ما في الكتاب من الإطلاق، وهو الظاهر بعد فرض أن ذلك أوجب ترك واجبٍ من واجبات الصلاة التي هو فيها.

وقوله: لأن الموجب للسجود في هذه الصلاة سهو هذه الصّلاة لا سهو صلاة أخرى؛ مسلّم ولا يدفع الوجوب لأنا إنما أوجبنا السجود بالتأخير اللازم سهواً لهذا التفكر لا بعين السهو الواقع في غيرها. ثم يلزم من هذا بطريق أوْلى وجوب السهو تفكره في شيءٍ من أمور الدنيا إذا أوجب ترك واجب، ولقائلٍ أن يقول: أن يلتزمه ولا بأس عليه في ذلك.

ثم يظهر من هذا ما في الذّخيرة نقلاً عن الشيخ الإمام الزاهدي أبي نصر الصفّار، ما معناه: أنّ الوجوب بالتفكر حيث أوجبنا به إذا كان التفكر يمنعه عن القراءة إنْ كان في محلها أو من التسبيح إن كان في محله. أما إذا كان التفكر لا يمنعه عنهما بأن كان يقرأ ويتفكر ويسبح ويتفكر، فلا يلزمه السّهو لا ينافيها. وعن شمس الأئمة ـ وكأنه الحلواني ـ من أنه إذا شغل ذلك قلبه يجب، وإن كانت جوارحه مشتغلة بأداء الأركان، وكأن هذه النكتة لم يشر المصنف إلى هذا القول وذكرها ما قبله إلى أن ظاهر صنيعه أنه مغاير لما قبله، وليس كذلك بل هو بيان للمراد منه في بعض المواضع دفعاً لوهم خلاف المقصود فيه كما وقع لشمس الأئمة المذكور، فإن الذي يظهر أن القارىء المتفكر في أمر يتعلق بصلاته إذا كان مستمر القراءة أو التفكر مقدار ما يؤدي فيه ركناً بعد إتيانه بفرض القراءة وواجبها وسننها لا يلزمه سجود السهو بهذا التفكر؛ لأنه وإن صدق عليه أنه تفكر في أمر يتعلق بصلاته مقدار ما يؤدي فيه ركناً لم يصدق عليه أنه ترك واجباً من واجبات الصلاة على اختلاف أصنافها، والموجب للسهو إنما هو ترك الواجب.

كما أن الذي يظهر أن الساكت بعد الثناء إذا تفكّر في أمر يتعلق بصلاته مقدار ما يمكنه أن يؤدي فيه ركناً يلزمه سجود السهو، وإن كان هذا التفكر لا يمنعه من القراءة، ولو قرأ في هذه الحالة لوجود ترك واجبٍ من واجبات الصّلاة فيه، وهو تأخير فرض القراءة عن وقته، فتنبَّه لذلك.

هذا وفي الذّخيرة: وإن طال تفكُّره حتى يشغله عن ركعة أو سجدة أو يكون في ركوع أو سجود فيطول في تفكره وتغيره عن حاله، فعليه سجود السهو استحساناً. وفي القياس: لا سهو عليه. وذكر وجه القياس، ثم قال: وجه الاستحسان أنه أخّر واجباً وركناً ساهياً لا بسبب إقامة السنّة، بل بسبب التفكر، وليس التفكر من أعمال الصلاة، فيلزمه سجود السّهو كما لو زاد ركوعاً أو سجدة في صلاته بخلاف ما إذا أطال الركوع أو السجود أو القيام ساهياً، حيث لا يلزمه سجود السهو؛ لأن التأخير حصل بفعل من أفعال الصلاة، وذلك سنّة إذا لم يكن واجباً، وتأخير الركن أو الواجب متى

وَإِنْ سَلَّمَ المَسْبُوقَ مَعَ إِمَامِهِ لَا سَهْوَ عَلَيْهِ.

كان بسبب إقامة فعل من أفعال الصلاة ساهياً لا يوجب سجدتي السهو. ومشى على هذا قاضي خان في فتاواه، وشرح الجامع الصغير من غير تنصيص على أنه الاستحسان، ولا ذكر لغيره.

نعم، هذا كله إذا كان السجود غير سجود السهو، ففي الخانية وغيرها أيضاً: ولو شكّ في سجود السهو أنه سجد سجدة أم سجدتين وطال تفكره ثم تذكر لا سهو عليه. وفي البدائع: ولو شكّ في سجود السهو يتحرَّى لا يسجد لهذا السهو؛ لأن تكرار سجود السهو في صلاةٍ واحدة غير مشروع لو سجد لا يسلم عن السهو فيه ثانياً وثالثاً، فيؤدي إلى ما لا يتناهى.

وحُكي أن محمَّد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته: لا تشتغل بالفقه مع هذا الخاطر، فقال: مَنْ أحكم علماً فَذّاً يهديه إلى سائر العلوم. فقال محمَّد: أنا ألقى شيئاً من مسائل الفقه تخرج جوابه من النحو. فقال: هات، فقال: ما تقول فيمن سهى في سجود السهو؟ فتفكَّر ثم قال: لا سهو عليه. فقال: من أيِّ بابٍ خرجت من النحو هذا الجواب؟ فقال: من باب التصغير، فتحيَّر مِن فطنته.

بل في الذّخيرة والتتمّة نقلاً من غريب الرواية أنه ذكر البلخي في نوادره عن أبي حنيفة: أنّ مَن شكَّ في صلاته فلم يدرِ أصلى ركعة أو ركعتين، فأطال تفكره إن كان ذلك في قيامه أو ركوعه أو قومته أو سجوده أو قعدته لا سهو عليه، وإن كان في جلوسه بين السجدتين فعليه السّهو؛ لأن له أن يطيل اللبث في جميع ما وصفنا إلَّا فيما بين السجدتين في القعود في وسط الصلاة، انتهى.

ثم اعلم أنه لا فرق في وجوب السّهو بما إذا اشتغل التفكر مقدار أداء الركن ثم استيقن أمره، بينما إذا كان في حال أداء الصلاة قبل أن يقعد قدر التشهد الأخير كما بينّاه أو بعد ما قدّره قعد حتى لو شكّ بعد ما قعد قدره فتفكر مقدار أداء ركن ثم استيقن أن لا شيء عليه، كان عليه سجود السهو لوجود ترك الواجب أيضاً في هذه الصورة بتأخيره السلام عن وقته، وبينما إذا كان غير مؤدِّيها ولكنه في حُرمتها حتى لو سبقه الحدث، فذهب ليتوضأ ثم شكّ أنه صلّى ثلاثاً أو أربعاً وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن يجب إتمام وضوءه، وشكَّ بعد الوضوء قبل أن يعود إلى الصّلاة فتفكر ساعة ثم استيقن يجب عليه السّهو في الحالين جميعاً؛ لأنه في حُرمة الصّلاة فيهما، فكان ذلك فيهما بمنزلته في حال الأداء، ولو شكَّ بعد ما سلَّم تسليمة ثم استيقن لا سهو عليه؛ لأنه بالتسليمة خرج عن الصلاة وانعدمت، فلا يتصور تنقيصها بتفويت واجب منها، فاستحال إيجاب الجائز، والله تعالى أعلم.

[م] وَإِنْ سَلَّمَ المَسْبُوقَ مَعَ إِمَامِهِ لَا سَهْوَ عَلَيْهِ.

[ش] وكذا لو سلَّم قبله سهواً أيضاً؛ لأن سهوه في كِلتا الحالتين سهو المقتدي، وقد عرفتَ أنه لا سجود عليه.

وَإِنْ سَلَّمَ بَعْدَهُ يَجِبُ.

وَفِي المُلْتَقطِ: المَسْبُوقُ إِذَا سَلَّمَ مَعَ إِمَامٍ وَكَبَّرَ لِأَيَّامِ التَّشْرِيقِ مَعَ إِمَامِهِ، فَعَلَيْهِ السَّهْو.

المَسْبُوقُ يُتَابِعُ إِمَامَهُ فِي سُجُودِ السَّهْوِ، وَإِذَا قَامَ قَبْلَ سَلَامِ الإِمَامِ وَقَرَأَ وَرَكَعَ وَلَمْ يَسْجُدْ حَتَّى سَجَدَ الإِمَامَ لِلسَّهْوِ يُتَابِعُهُ وَيَرْتَفِضُ قِيَامَهُ وَرُكُوعَهُ. وَإِنْ لَمْ يُتَابِعْ الإِمَامَ يَسْجُدُ إِذَا فَرَغَ.

[م] وَإِنْ سَلَّمَ بَعْدَهُ يَجِبُ.

[ش] لأنه حين سلّم الإمام صار هو كالمنفرد فيقضي ما فاته، ثم يسجد للسهو في آخر صلاته، هذا كله إذا كان غير ذاكر لما عليه من القضاء كما أشرنا إليه، فإن كان ذاكراً له فسدت صلاته، لأنه عمد حينئذٍ.

[م] وَفِي المُلْتَقطِ: المَسْبُوقُ إِذَا سَلَّمَ مَعَ إِمَامٍ وَكَبَّرَ لِأَيَّامِ التَّشْرِيقِ مَعَ إِمَامِهِ، فَعَلَيْهِ السَّهْو.

[ش] يعني: بعد قضاء ما فاته لاشتغاله عن أداء الصلاة بما ليس من أعمالها مقدار ما يؤدي فيه ركن، ولا تفسد صلاته لأن التكبير ثناء بصيغة وجلسة مشروع في الصَّلاة.

[م] المَسْبُوقُ يُتَابِعُ إِمَامَهُ فِي سُجُودِ السَّهْوِ.

[ش] لا في السَّلام، وقد أسلفنا بيان الوجه لكلٍّ منهما قريباً.

[م] وَإِذَا قَامَ قَبْلَ سَلَامِ الإِمَامِ وَقَرَأَ وَرَكَعَ وَلَمْ يَسْجُدْ حَتَّى سَجَدَ الإِمَامَ لِلسَّهْوِ يُتَابِعُهُ وَيَرْتَفِضُ قِيَامَهُ وَرُكُوعَهُ.

[ش] إذا تابعه في السجود. أمّا المتابعة له في ذلك فلأنه مأمورٌ بها في الواجبات ما دام في حُرمة الصّلاة، وهذا موجودٌ هنا. وأمّا رفع القيام والركوع حينئذٍ، فلأنهما محتملان للرفض لكونهما ليسا بصلاةٍ كاملة، فيكون ترك إكمالهما صلاة منعاً لهما عن الثبوت حقيقة، فجُعِلا كأنهما لم يوجدا.

[م] وَإِنْ لَمْ يُتَابِعْ الإِمَامَ يَسْجُدُ إِذَا فَرَغَ.

[ش] من قضاء ما فاته استحساناً، وجازت صلاته لأنه إنما ترك واجباً وهو المتابعة، وترك الواجب لا يفسد الصلاة. ألا ترى أنه لو تركه الإمام لم تفسد صلاته، وكذا المسبوق.

تتميم:

وإنْ قام وقرأ وركع وسجد ثم سجد الإمام للسّهو لا يتابعه؛ لأنّ انفراده عن إمامه قد تمّ، وليس على الإمام ركن وقد وقعت الركعة معتدّاً بها، فلا يتأتى رفضها. ولو عاد فسدت صلاته لأنه اقتدى

وَإِنْ سَهَى المَسْبُوقُ فِيمَا يَقْضِي يَسْجُدُ أَيْضاً.

وَلَا يَنْبَغِي لِلْمَسْبُوقِ أَنْ يَقُومَ إِلَى قَضَاءِ مَا سَبَقَ بِهِ قَبْلَ سَلَامِ الإِمَامِ.

بغيره بعد وجود الانفراد ووجوبه، وهكذا هذا التفصيل لو قام بعد سلام الإمام ثم تذكر الإمام سهواً، فسَجَدَ له.

[م] **وَإِنْ سَهَى المَسْبُوقُ فِيمَا يَقْضِي يَسْجُدُ أَيْضاً.**

[ش] وإن كان قد سجد مع الإمام لأن ذلك السجود كان لجبر النقص السابقِ في صلاة الإمام، وهذا السجود لجبر النقص الواقع من المأموم في صلاته خاصة، والسجود المتقدّم لا يرفع النقص المتأخر، وأيضاً لأنه ـ كما أسلفنا ـ بمنزلة المنفرد وما يقضيه في حكم صلاة أخرى.

[م] **وَلَا يَنْبَغِي لِلْمَسْبُوقِ أَنْ يَقُومَ إِلَى قَضَاءِ مَا سَبَقَ بِهِ قَبْلَ سَلَامِ الإِمَامِ.**

[ش] التسليمة الثانية ـ كما صرَّح به في الحاوي ـ وإن كان قيامه بعد ما فرغ من التشهد مجزياً له مع الإساءة. أمّا الآخر، فلأنّ قيامه بعد فراغ الإمام من أركان الصّلاة. وأمّا الإساءة، فلتركه انتظار سلام الإمام؛ لأن أوان قيامه للقضاء بعد خروج الإمام من الصّلاة، فينبغي أن يؤخر القيام عن السّلام لأن المتابعة واجبة بالنصّ إلا ما أخرجه الدليل، وهو السّلام.

نعم، استثنوا من هذا ما إذا خاف وهو ماسح على الخفّ تمام المدّة أو وهو معذور أو هو في الجمعة أو العيد أو الفجر خروج الوقت أو خاف أن يبتدره الحدث أو أن يمرَّ الناس بين يديه لو انتظر السلام وهو الظاهر، فإنّ من ابتُلي بأحد الأمرين ارتكب أهونهما، هذا في الذّخيرة.

وذكر في موضعٍ آخر: إذا سلّم الإمام، فالمسبوق يتأنّى ولا يتعجّل بالقيام وينظر هل يشتغل الإمام بقضاء ما نسيه من صلاته، فإذا تيقّن فراغ الإمام من صلاته فحينئذٍ يقوم هُو إلى قضائه ولا يسلّم مع الإمام؛ لأنه في الصّلاة.

وفيه حكاية: وهو أن أبا يوسف كان على مائدة هارون الرشيد، فسأل زفر، قال: ما تقول يا أبا هذيل متى يقوم المسبوق إلى قضاء ما سبق به؟ فقال زفر: بعد سلام الإمام، فقال أبو يوسف: أخطأت، فقال زفر: بعد ما سلم الإمام تسليمة. فقال أبو يوسف: أخطأت. فقال زفر: قبل سلام الإمام. فقال أبو يوسف: أخطأت. ثم قال أبو يوسف: إنما يقوم بعد تيقنه أن الإمام فرغ من صلاته. فقال زفر: أحسنت أيّد الله القاضي.

قال الزندوستي في نظمه: إن كانت صلاة لا تطوع بعدها، انتهى. وليس هذا بِضَرْبَةِ لازب؛ بل المقصود أن يمكث مقدار ما نفهم أن لا سهو على الإمام؛ إذ لو كان عليه لأتى به أو يوجد له ما يقطع حرمة الصلاة.

وإِنْ قَامَ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ الإِمَامُ مِنَ التَّشَهُّدِ فَالمَسْأَلَة عَلَى وُجُوهٍ. أَمَّا إِنْ كَانَ مَسْبُوقاً بِرَكْعَةٍ أَوْ بِرَكْعَتَيْنِ أَوْ بِثَلَاثِ رَكَعَاتٍ، فَإِنْ كَانَ المَسْبُوقُ مَسْبُوقٌ بِرَكْعَةٍ إِنْ وَقَعَ مَنْ قِرَاءَتِهِ بَعْدَ فَرَاغِ الإِمَامِ مِنَ التَّشَهُّدِ مِقْدَارَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة جَازَتْ صَلَاتَهُ لَوْ مَضَى عَلَى ذَلِكَ، وَإِلَّا فَسَدَتْ.

وَذَكَرَ فِي الخَاقَانِيَّةِ: رَجُلٌ صَلَّى وَلَمْ يَدْرِ أَثَلاثاً صَلَّى أَمْ أَرْبَعاً؟ قَالَ: إِنْ كَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ مَا

قال شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ: هذا إذا اقتدى بمن يرى سجود السّهو بعد السلام. أما إذا اقتدى بمن يراه قبله، فلا، انتهى. وسنذكر قريباً إن شاء الله تعالى ما في هذه المسألة من خلاف.

[م] وَإِنْ قَامَ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ الإِمَامُ مِنَ التَّشَهُّدِ فَالمَسْأَلَة عَلَى وُجُوهٍ. أَمَّا إِنْ كَانَ مَسْبُوقاً بِرَكْعَةٍ أَوْ بِرَكْعَتَيْنِ أَوْ بِثَلَاثِ رَكَعَاتٍ، فَإِنْ كَانَ المَسْبُوقُ مَسْبُوقٌ بِرَكْعَةٍ إِنْ وَقَعَ مَنْ قِرَاءَتِهِ بَعْدَ فَرَاغِ الإِمَامِ مِنَ التَّشَهُّدِ مِقْدَارَ مَا تَجُوزُ بِهِ الصَّلَاة جَازَتْ صَلَاتَهُ لَوْ مَضَى عَلَى ذَلِكَ.

[ش] لوجود انفراده حينئذ بعد انقضاء أركان صلاة إمامه وإتيانه بعد ذلك بما فرض عليه من القيام والقراءة في تلك الركعة في أوانه، فكأنه معتدّاً به، فإذا تمّم ما بقي منها عليه فقد خرج من عهدتها.

[م] وَإِلَّا فَسَدَتْ.

[ش] أي: وإن لم يقع من قراءته بعد فراغ الإمام من التشهّد مقدار ما تجوز به الصلاة فسدت صلاته؛ لأن قيامه وقراءته قبل فراغ الإمام من التشهد لم تقعا مقبرتين لكونهما في غير أوانهما بعد انقضاء الأركان صلاة الإمام ثم لم يوجد منه بعد فراغ الإمام ما يخرج به عن عهدتها، فإذا مضى على ذلك فقد ترك من صلاة ركعة، فلا يخرج بهذه الصّلاة عن العهدة.

ثم بقيّة وجوه المسألة لا ذكر لها في شيءٍ من النسخ التي وقفنا عليها بهذا الكتاب، وكأنها سقطت من قلم المصنّف سهواً، فلنذكرها تتميماً، فنقول:

وإنْ كان مسبوقاً بركعتين، فلذلك ـ أعني إنْ وقع من قراءته قائماً بعد فراغ الإمام من التشهد ـ مقدار ما تجوز به الصلاة جازت صلاته لو مضى على ذلك لما ذكرنا. وإن لم يقع بعد فراغه مقدار ذلك لم يجز لأنه ترك القراءة في إحدى الركعتين، وإن كان مسبوقاً بثلاث ركعات كان عليه فرض القيام والقراءة في ركعتين، فينظر إن قام بعد فراغ الإمام من التشهد أدنى قومة وقام في الأُخريين وقرأ فيهما ما تجوز به قبل فراغ الإمام من التشهد ومضى على ذلك فسدت صلاته؛ لأنه لم يوجد في الأولى قيام معتدٌّ به وهو القيام بعد تشهد الإمام، والله سبحانه أعلم.

[م] وَذَكَرَ فِي الخَاقَانِيَّةِ: رَجُلٌ صَلَّى وَلَمْ يَدْرِ أَثَلاثاً صَلَّى أَمْ أَرْبَعاً؟ قَالَ: إِنْ كَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ مَا

سَهَى اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ؛ يَعْنِي أَوَّلَ مَا سَهَى فِي عُمْرِهِ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ مَشَايِخِنَا.

وَإِنْ سَهَى غَيْرَ مَرَّةٍ إِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَةً يُضِيفُ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

وَإِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ يَقْعُدُ وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمُ وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ، وَإِنْ لَمْ يَقَعْ تَحَرِّيهِ عَلَى شَيْءٍ يَأْخُذُ بِالأَقَلِّ إِنْ كَانَ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ يُجْعَلُ كَأَنَّهُ صَلَّى رَكْعَةً فَيَقْعُدُ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ.

سَهَى اسْتَقْبَلَ الصَّلَاةَ؛ يَعْنِي أَوَّلَ مَا سَهَى فِي عُمْرِهِ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ مَشَايِخِنَا.

[ش] وكذا في الخلاصة نقلاً من شرح الطحاوي، وسنذكر عن طاووس ما يوافقه. وقيل: المراد به أنّ أوّل سهو وقع له في تلك الصّلاة، وبه قال الفضيلي والبزدوي. وقيل: المراد به أن السهو لم يصر عادة له لأنه لم يسه في عمره قطّ، واختاره شمس الأئمة السرخسي، وصاحب البدائع. ونصَّ في الذخيرة على أنه الأشبه، وهو كذلك كما سيظهر.

والمراد باستقبال الصّلاة أن يقطع الصلاة التي هو فيها ثم يستأنفها مرة أخرى، والقطع يكون بالكلام أو السلام، إلا أنه بالسلام أوْلى؛ لأن السلام عُرف محللاً للصّلاة شرعاً دون الكلام.

وأمّا نيّة قطعها من غير أن اقتران بسلام، فليست بكافية لما تقدم من أنّ النية المجرّدة لا تأثير لها في الشيء الذي يتوقف تحققه على النيّة وعمل الجوارح، والقطع من هذا القبيل.

[م] وَإِنْ سَهَى غَيْرَ مَرَّةٍ إِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَةً يُضِيفُ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ.

[ش] يعني: إذا كانت الصلاة ذات ركعتين كما صرَّح به في الخانية، وكان الأوْلى بالمصنف عدم حذفه.

[م] وَإِنْ وَقَعَ تَحَرِّيهِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ يَقْعُدُ وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمُ وَيَسْجُدُ لِلسَّهْوِ، وَإِنْ لَمْ يَقَعْ تَحَرِّيهِ عَلَى شَيْءٍ يَأْخُذُ بِالأَقَلِّ إِنْ كَانَ فِي صَلَاةِ الفَجْرِ يُجْعَلُ كَأَنَّهُ صَلَّى رَكْعَةً فَيَقْعُدُ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ.

[ش] ثم يضيف إليها أخرى، ثم يقعد ويسلم ويسجد للسهو، وهذا أيضاً في الخانية؛ إلا أن المصنف حذفه لدلالة ما تقدَّم عليه. ثم لا موجب لتخصيص عزو هذا التفصيل إلى الخانية فقط، فإنّ هذا مذكور في كثير من الكتب المعتبرة؛ كالهداية، والبدائع، والذخيرة، والخلاصة وغيرها.

....

ثم إنما ذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى إلى هذا التفصيل لأخبارٍ وردت في هذا الباب مختلفة أو حمل كلٍّ منها على حمل غير محل الآخر جمعاً بينها بإعمال جميعها مع مراعاة مناسبة لكل منها في خصوص محل دون الآخر، فإنه لا يعدل عن إعمال الجميع عند الإمكان إلى إعمال البعض وإهمال البعض، فذكروا أنه رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «إذا شكَّ أحدكم في صلاته أنه كم صلَّى، فليستقبل الصّلاة». وذهبوا إلى حمل هذا على ما إذا كان أول شكّ له لما فيه من إسقاط ما عليه يقيناً بدون حرج يلزمه في ذلك؛ لأن الحرج إنما يلزم بإلزام الاستقبال عند كثرة عروض الشك له لا عند قلبه، فصار كما إذا شكَّ أنه صلّى أو لا، والوقت باقٍ.

والحكم في هذه المسألة يلزمه الصلاة لقدرته على تعين الإسقاط بدون حرج؛ لأن عروضه قليل بخلاف ما إذا شكّ بعد خروج الوقت حيث لا يلزمه؛ لأن الظاهر خلافه، فلا يرفع الشك حكم الظاهر.

ثم الظاهر أن صاحب المذهب ثبت عنده هذا الحديث إذا كان مسنده في هذا الحكم، وإلّا لم يقل به، فلا يقدح فيه عدم وقوف المجرحين عليه على أنه روى معناه عن ابن عمر وغيره، فأخرج ابن أبي شيبة في مصنّفه عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر في الذي لا يدري أثلاثاً صلَّى أم أربعاً؟ قال: يعيد حتى يحفظ.

وعن أبي مجلد، قال: رميت جماراً فلم أدْرِ بكم رميت؟ فسألت ابن عمر فلم يُجبني، فمرَّ ابن الحنفية فقال: يا عبد الله! ليس شيء أعظم عندنا من الصّلاة، وإذا نسي أحدنا أعاد، فبيَّن له حكم الشك. فقال: ذكرت لابن عمر قوله، فقال: إنهم أهل بيت مفهمون.

وعن إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، قال: يعيد. وكان سريج يقول: يعيد. وعن ليث، عن طاووس قال: إذا صلَّيت فلم تدرِ كم صلَّيت، فأعادها مرة، فإن أُلبست عليك مرة أخرى فلا تعدها. وعن عطاء قال: يُعيد مرة. وقال عبد الكريم، وسعيد بن جبير، وميمون: إنهم كانوا إذا وهموا في الصّلاة أعادوا، انتهى. وذكروا أنه رُوي عن ابن مسعود أنه ﷺ قال: وإذا شكَّ أحدكم في صلاته، فليتحرَّ الصواب، فليُتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين، انتهى. وهذا مما اتفق عليه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري.

وذهبوا إلى حمل هذا الحديث على ما إذا كان يكثر منه السهو للزوم الحرج بتقدير إلزام الاستقبال كما ذكرناه آنفاً، لأنه عسى أن يقع ثانياً أيضاً ثم ثالثاً وهلم جراً، والحرج مُنتفٍ شرعاً، وإنما لم يبنِ على الأقل كما هو رواية الحسن عن أبي حنيفة، وقول مالك والشافعي، لأنه على هذا التقدير ربما يؤدي زيادة على المفروض، وإدخال الزيادة نقصان فيها، وربما يؤدي إلى فساد بأن كان أدّى أربعاً فظنّ أنه أدَّى ثلاثاً، فبنى الأمر على الأقل وأضاف إليها أخرى.

وَفِي الذَّخِيرَةِ: لَوْ شَكَّ فِي ذَوَاتِ الأَرْبَعِ أَنَّهَا الأُولَى أَوِ الثَّانِيَةَ يَقْعُدُ عَلَى كُلِّ رَكْعَةٍ.

وَفِي فَتَاوَى الفُضَيْلِيِّ: إِذَا دَارَ بَيْنَ الثَّانِيَةِ أَوِ الثَّالِثَةِ لَا يَقْعُدُ وَهُوَ الصَّحِيحُ، إِلَّا فِي المَغْرِبِ وَالوِتْرِ.

وأما ما في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري، عنه ﷺ: «إذا شكَّ أحدكم في صلاته، فلم يَدْرِ كم صلَّى ثلاثاً أو أربعاً، فليطرح الشكّ ولْيَبْنِ على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلّم».

وما عن عبد الرحمٰن بن عوف، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سهى أحدكم في صلاته فلم يَدْرِ واحدة صلَّى أم ثنتين، فليَبْنِ على واحدة، فإنْ لم يدرِ ثنتين صلَّى أو ثلاثاً فلْيَبْنِ على ثنتين، فإن لم يدرِ ثلاثاً صلَّى أو أربعاً فليَبْنِ على ثلاث وليسجد سجدتين قبل أن يسلِّم» أخرجه ابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. وزاد ابن ماجه في روايته: «حتى يكون الوهم في الزيادة» وصححه الحاكم، وأخرجه الطحاوي بمعناه، قالوا بأنّ كلّاً من هذين الحديثين محمول على ما إذا لم يقع يجزئه على شيءٍ، بل يساوي عنده الطرفان، لا سيما إذا قلنا بأنّ الشكّ خلاف الظن كما هو المشهور اصطلاحاً، والله سبحانه أعلم.

ثم إنما يقعد ويتشهد في كل موضع يتوهم أنه آخِر الصلاة؛ لأن القعدة الأخيرة فرض والاشتغال بالنفل قبل إكمال الصلاة الفرض مفسد له، وطريق تيقن عدم تركها متيسر بما ذكرناه، فيجب أن يسلك ليخرج عن العهدة بيقين.

[م] **وَفِي الذَّخِيرَةِ: لَوْ شَكَّ فِي ذَوَاتِ الأَرْبَعِ أَنَّهَا الأُولَى أَوِ الثَّانِيَةَ يَقْعُدُ عَلَى كُلِّ رَكْعَةٍ.**

[ش] ولا بأس بحكاية تمام لفظها في هذه المسألة زيادة في الإيضاح، قال فيها: وإنْ وقع الشكّ في ذوات الأربع أيها الأولى أم الثانية عَمِل بالتحرِّي ـ كما ذكرنا ـ وإن لم يقع تحرِّيه على شيء يبني على الأقل، فيجعلها أولى ثم يقعد لجواز أنها ثانيته، فتكون القعدة فيها واجبة ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد لأنا جعلناها في الحكم ثانيته، ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد لجواز أنها رابعته ثم يقوم ويصلي أخرى ويقعد لأنا جعلناها في الحكم رابعته، والقعدة على رأس الرابعة فرض. وكذلك إذا شك أنها الثانية أم الثالثة عمل بالتحري ـ كما ذكرنا ـ فإن لم يقع تحرِّيه على شيء يقعد في الحال لجواز أنها ثانيته ثم يقوم ويصلي ركعة أخرى ويقعد لأنا جعلناها رابعته في الحكم. وإنْ وقع الشكّ في ذوات الثلاث، فهو على قياس ما ذكرنا في ذوات المثنى والأربع، انتهى. وعلى هذا مشى في الخلاصة أيضاً، ففيه تصريح بأنه يقعد في كل موضع يتوهم أنه محل قعود، سواء كان آخر الصلاة أو لم يكن.

[م] **وَفِي فَتَاوَى الفُضَيْلِيِّ: إِذَا دَارَ بَيْنَ الثَّانِيَةِ أَوِ الثَّالِثَةِ لَا يَقْعُدُ وَهُوَ الصَّحِيحُ، إِلَّا فِي المَغْرِبِ وَالوِتْرِ.**

وَسَجْدَةُ السَّهْوِ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ، وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمُ.

[ش] لأنه إذا شكَّ أنّ ذلك القيام الذي هو فيه من المغرب أو الوتر هو قيام الثانية أم الثالثة وتحرى ولم يقع تحريه على شيء لم يكن ذلك أول سهو له حتى وجب عليه أن يبني على الأقل، حتى كان ذلك القيام ثانيته في الحكم يجوز أن يكون هو ثالثيته والقعدة عليها فرض في كلتا هاتين الصَّلاتين، فيقعد احتياطاً لما ذكرنا. وهذا بخلاف ما دار بين كونه ثانية أو ثالثة من ذوات الأربع جعلناه ثانية في الحكم، فإن القعود عليه أما أنه ليس بمشروع وهو على ما إذا كان في نفس الأمر هو ثالثة كما هو الأمر الجائز فيه، وأنه واجب وليس بفرض، وهو على ما إذا كان ثانيته كما هو الأمر المحكوم به عليه أو الشخص إذا كان مضطراً بين ترك الواجب وإتيان البدعة، فترك الواجب أوْلى من إتيان البدعة، كما هو قول بعض العلماء وقد وافق فتاوى الفضيلي على أن الصحيح في هذه الصورة لا يقعد التتمة والنصاب إلا أنه في التتمة بغير تعليل، وفي النصاب معللاً بهذا التعليل، وفيه نظر، فقد قدَّمنا في بعض مباحث القنوت من المحيط أن ما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطاً، وإن بأن بالسورة في الأولى فعليه السهو؛ لأنه ترك الواجب وهو قراءة الفاتحة وإن قرأ حرفاً؛ كذا في الخاقانية.

فإن تقديم الفاتحة على السورة أو ما يقوم مقامها واجب كما تقدّم ذكره في تعداد الواجبات، وقد أسلفنا هذا الفرع ثمّة، وما لشيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التعقب عليه وما يؤيّده، وأنه به لجدير.

[م] **وَسَجْدَةُ السَّهْوِ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ.**

[ش] والوجه أن يقال: وسجود السهو سجدتان بعد السلام.

[م] **وَيَتَشَهَّدُ وَيُسَلِّمُ.**

[ش] سواءٌ كان السّهو لزيادة أو نقصان. وقال مالك: إن كان لزيادة محضة فكذلك، وأن يضاف إليها نقصان أو بمحض فصل السلام، ذكره صاحب الجواهر من المالكية وغيره. وقال الشافعي في المشهور عنه: يسجد قبل السلام مطلقاً، وهو الأصح عند أصحابه. وقال أحمد: يسجد قبله في المواضع التي سجد فيها رسول الله ﷺ قبله وبعده في المواضع التي سجد لها رسول الله ﷺ بعده، وكذا فيما يرجع فيه إلى التحري لورود الأمر فيه كذلك، وما كان في غير هذه المواضع سجد له قبله في إفصاح ابن هبيرة.

وقال أحمد في الرواية المشهورة عنه: كله قبل السلام إلا في موضعين:

أحدهما: أن يسلم من نقصان في صلاة ساهياً، فإنه يقضي شيء بقي عليه ويسلم ويسجد للسّهو بعد السلام.

....

والثاني: إذا شكّ الإمام في صلاته، وقلنا يتحرَّى، فإنه يبني على غالب ظنّه ويسجد أيضاً بعد السلام، انتهى.

ثم هل الخلاف في الآخر أم في الأفضلية؟ فقال الشيخ مجد الدين بن تيمية: لا خلاف في جواز الأمرين، قاله القاضي. وأبو الخطاب قال: وهكذا وجدته في كتب الحنفية، والشافعية، والمالكية حكايةً عن مذهبهم، انتهى.

فعلى هذا الخلاف في الأفضلية، وكذلك عند أصحابنا بالنسبة إلى رواية الأصول وهي المصحَّحة. أما على رواية النوادر، فالخلاف في الآخر، وقد حكت الشافعية اختلافاً في ذلك أيضاً، فقيل: الخلاف في الأفضلية كما تقدَّم، بل نقلوا عن الماوردي منهم أنه حكى اتفاق الفقهاء عليه، وقيل: في الآخر. قال النووي: وهو الصحيح، انتهى.

وأياً ما كان، فلقائلٍ أن يقول بترجيح ما ذهبنا إليه، فإنه كما يثبت عن النبيِّ ﷺ مِن فعله السجود قبل السلام كما في حديث عبد الله بن بجينة في الكتب الستّة يثبت عنه ﷺ من فعله أيضاً السجود بعد السلام؛ كمافي حديث ذي اليدين في الكتب الستّة، فكما عنه ﷺ قولاً: «السجود بعد السلام في الشك»، فكما في صحيح البخاري فيتعارض المرويّ فيهما فعلاً بالنسبة إلى السّهو، وقولاً بالنسبة إلى الشكّ، فيبقى ما ثبت عنه ﷺ في سنن أبي داود، وابن ماجه، والنسائي وغيرهما من قوله: «لكل سجدتان بعد السلام» سالماً عن المعارض من جنسه، فيُعمل به إمّا على سبيل الندب بناءً على القول بأن الخلاف إنما هو الندب حملاً لهذا الحديث عليه، وحملاً لما تقدَّم من القول والفعل على كونهما بياناً لكلٍّ من الجائزين أو على سبيل الوجوب لكونه الظاهر من الإطلاق، ولزوم تساقط المتعارضات، هذا بالنسبة إلى قول الشافعي.

وأما بالنسبة إلى قول مالك، فلأنه قد ثبت عنه ﷺ السجود في النقصان بعد السلام في غير ما حديث، منه حديث زيادة بن علاقة السالف قبل قوله: ولو كرَّر الفاتحة في الأوّلين، فيدل هذا إما على نسخ ذلك إن قلنا بالوجوب بعد السلام، أو على أن ذلك كان بياناً للجواز إذا قلنا بالندب بعده. ويسلم قوله: «لكل سهوٍ سجدتان» عن معارض من جنسه كما تقدَّم.

وأما بالنسبة إلى قول أحمد، فلأن على قوله: يسلم هذا الحديث عن معارض من جنسه أيضاً في غير ما سجد له النبيّ ﷺ قبل السلام أوذكر أنه فيه قبله، فيتعيَّن العمل به، ويُحمل فعله ذلك قبل السلام تارة وبعد السلام أخرى على بيان جواز كلٍّ من الأمرين، وهذا إذا قلنا بكونه بعد السلام أوْلى لا واجباً. وأما على القول بالوجوب، فلا يتمّ عند التأمُّل ولا ضير فإن الأوجه أن الكلام إنما هو في الأولوية قبل السلام أو بعده كما مشى عليه غير واحد من أعيان المشايخ، والله سبحانه أعلم.

وَيَأْتِي بِالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي كِلْتَا القَعْدَتَيْنِ.

تتميم:

وهل يسلِّم قبل سجود السّهو تسليمة أو تسليمتين؟ فاختار الكرخي، وفخر الإسلام، وشيخ الإسلام، وصاحب الإيضاح أن يسلِّم تسليمة واحدة. ونصَّ رضي الدين في المحيط على أنه الأصوب. وصاحب الكافي على أنه الصواب، وأن عليه الجمهور. وذهب صاحب الهداية، وشمس الأئمة السرخسي، وصدر الإسلام، وقاضي خان، وظهير الدين المرغيناني إلى أنه يسلِّم تسليمتين. وعزاه صاحب البدائع إلى عامّة المشايخ، ووجَّهوه بذكر السلام في الحديث بالألف واللام، فينصرف إلى الجنس المعهود وهو ما كان من الجانبين، ومن هنا قيل: إن محمَّد أشار إلى هذا في الأصل لأنه ذكر فيه السلام مطلقاً، فينصرف إلى السلام من الجانبين.

ووجه فخر الإسلام مختاره بأن السلام الأول قائم بحكمين: بحكم التحليل والتحية للقوم، ولذلك يلزمه أن ينوي من يلزم له التحية والسلام الثاني جعل مضموماً إلى الأول للتحية دون التحليل؛ لأن التحليل لا يتكرر؛ لكن التحية جعلت لبعض المصلين، فلزمه لسائرهم، وههنا سقط معنى التحية عن السلام؛ لأنه يقطع الإحرام، فلما سقط ذلك كان ضمّ الثاني إليه عبثاً من حيث شرع له، ولوفعله فاعل لقطع الإحرام، انتهى. حتى إنه لا يأتي بسجود السهو بعد ذلك، كما نقله في الذخيرة عن شيخ الإسلام، ومشى عليه في الكافي وغيره من أهل هذا القول على أنه يسلّم مرة واحدة عن يمينه خاصة.

ثم قال فخر الإسلام: وهذا الجواب الذي اخترناه، وإن كان مخالفاً لظاهر الفتوى، وإنما اخترناه عن إشارة محمَّد في كتاب الصّلاة، فنقضناه عن عهدة البدعة، وإنما العهدة على من قصّر في طلبه، وفي هذا تعريض بأحبّة صدر الإسلام، حيث نسب قائل التسليمة الواحدة إلى البدعة، وإشارة محمّد المشار إليها أنه قال في كتاب الصّلاة: يسلم للسهوثم يتشهد ثم يسلّم عن يمينه وعن يساره، فقوله في هذا التسليم: عن يمينه وعن يساره إشارة إلى أن الأول تسليمة واحدة، وإلا فلا فائدة في قوله: عن يمينه ويساره في هذا التسليم.

وأجاب عن حجة الآخرين بأنّا لا نسلم أن المتعارف في سلام السهو هو السلام من الجهتين، وإنما هو السلام الأخير، فكيف يصرف ما ورد فيه سلام السّهو مطلقاً إلى ما ورد في السلام الأخير، وفي كون ما ذكره محمَّد إشارة إلى القول المذكور. ثم الجواب عن حجّة الجمهور من النظر ما لا يخفى على المتأمل.

[م] **وَيَأْتِي بِالصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي كِلْتَا القَعْدَتَيْنِ.**

[ش] ثمّ من المشايخ مَنْ جزم بأن هذا عندهما لا عند محمَّد، ومِنْ هؤلاء قاضي خان كما

وَالأَدْعِيَةُ المَأْثُورَةُ فِي قَعْدَةِ السَّهْوِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَأْتِي بِالأَدْعِيَةِ المَأْثُورَةِ فِيهَا.

حكينا هذا عنه في فصل السُّنن مع زيادة: والأحوط أن يصلي في القعدتين. ومنهم مَنْ تذكر أنه في قياس قولهما يأتي بهما في الأولى، وفي قياس قوله: في قعدة السهو بناءً على أصل، وهو أن سلام مَنْ عليه السّهو يخرجه من الصّلاة عندهما، فتكون القعدة الأولى هي قعدة الختم، ويصلّي فيها على النبيِّ ﷺ وليَدْع فيها أيضاً لحاجته ليكون خروجه منها بعد الفراغ من الأركان والسُّنن والآداب. وعند محمَّد: سلام من عليه السّهو لا يُخرجه من الصّلاة، فيؤخر الصلاة على النبيِّ ﷺ والدعاء بعدها إلى قعدة السّهو لأنها الأخيرة له.

[م] **وَالأَدْعِيَةُ المَأْثُورَةُ فِي قَعْدَةِ السَّهْوِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: يَأْتِي بِالأَدْعِيَةِ المَأْثُورَةِ فِيهَا.**

[ش] وهذا ظاهر في أنّ منهم مَن فرَّق بين الصّلاة والدعاء، فقال: يأتي بالصّلاة فيهما وبالدعاء في الأخيرة فقط. ومنهم من قال: يأتي بالصّلاة والدّعاء فيهما جميعاً، والأوّل لم أقف عليه، وإنما الذي وقفتُ عليه أن منهم مَنْ قال ما قدَّمناه آنفاً من أنّ في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف: يأتي بهما في الأولى لا غير. وفي قياس قول محمد: يأتي بهما في الأخيرة لا غير، كما هُو محكيّ في النوازل، وشرح الجامع الصغير لفخر الإسلام والذّخيرة وغيرها. ومنهم من قال: يأتي بهما فيهما جميعاً، وهو منسوب إلى اختيار الطحاوي. ومنهم من قال: لا يأتي بهما في الأُولى، ويأتي بهما في الأخيرة، وهو معزوٌّ إلى الكرخي، وعليه اقتصر في التحفة. ونصَّ في الهداية والكافي إلى أنه الصحيح. وفي البدائع: على أنه الأصح، وأنه اختيار مشايخنا بما وراء النهر، وقاضي خان وفخر الإسلام على أنه مختار عامّة أهل النظر من مشايخنا؛ لأن الدّعاء مشروع بعد الفراغ من الأداء، ولا فراغ قبل الجبر، والله تعالى أعلم.





فَصْلٌ فِي زَلَّةِ القَارِئ

الأَصْلُ فِيهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ فِي القُرْآنِ، وَالمَعْنَى بَعِيدٌ مُتَغَيِّرٌ تَغْيِيراً فَاحِشاً يُفْسِدُ صَلَاتَهُ كَمَا إِذَا قَرَأَ هَذَا الغُبَارَ مَكَانَ الغُرَابَ.

[م] فَصْلٌ فِي زَلَّةِ القَارِىءِ

[ش] الزلّة: اسم مأخوذ من زلَّ في مشيه إذا ذهبت رجله عن المحل الذي قصد وضعها فيه، ومنه سُمِّي الفعل الحرام الذي ليس بمقصود في ذاته للفاعل، ولكن وقع فيه عن فعل مباح قصده زلّة، ولما كان الغالب على القارىء في هذه المسائل كونه غير قاصد لغير المقروء فيها، وإنما ذهب إليه لسانه إما سهواً أو لعدم تمكُّنه من ذلك خلقة أوعارضاً ناسب أن يلفت بهذا اللقب.

[م] **الأَصْلُ فِيهِ.**

[ش] أي: الأصل الذي يتفرع عليه مسائل هذا الفصل في وضع لفظ موضع لفظ أنه:

[م] **إِذَا لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ فِي القُرْآنِ.**

[ش] أي: لم يكن مثل لفظ الموضوع مكان اللفظ المتلوّ في تلك الآية موجود في موضع آخر من القرآن.

[م] **وَالمَعْنَى بَعِيدٌ مُتَغَيِّرٌ تَغْيِيراً فَاحِشاً يُفْسِدُ صَلَاتَهُ كَمَا إِذَا قَرَأَ هَذَا الغُبَارَ مَكَانَ الغُرَابَ.**

[ش] فإن ليس بمذكور في القرآن والتباين بين معناه ومعنى الغراب بعيد فاحش؛ لا سيما إذا ذكر مع ما قبله وهو: ﴿أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا ٱلْغُرَابِ﴾ [المائدة: 31]؛ إذ الغراب اسم لطائر مِن الحيوان مخصوص، والغبار اسم للتراب الرقيق المرتفع في الهوى.

ثم في الخلاصة: قال الفقيه أبو الليث: قرأ في الصلاة (أعجزت أن أكون مثل هذا الغبار) مكان الغراب، فسألت الفقيه أبا جعفر؟ فقال لي: فَسَدَت صلاتك، انتهى. وذكر الفقيه أبو الليث أيضاً في زلة القارىء له، وصاحب الخلاصة فيها أيضاً: إذا ذكر كلمة مع كلمة ولا يقربان في المعنى ولم تكن الكلمة في القرآن تفسد صلاته بلا خلاف بين أصحابنا إذا لم تكن تلك الكلمة تسبيحاً ولا تحميداً ولا ذكراً، انتهى.

وَكَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ فِي القُرْآنِ وَلَا مَعْنَى لَهُ كَمَا إِذَا قَرَأَ (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِل) مَكَانَ ﴿السَّرَائِر﴾.

وَإِنْ كَانَ مِثْلُهُ فِي القُرْآنِ وَالمَعْنَى بَعِيدٌ وَلَمْ يَكُنْ مُتَغَيِّراً تَغْيِيراً فَاحِشاً تَفْسُدُ، وَهُوَ الأَحْوَطُ. وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.

والمصنف وضع موضع قوله: (متغير تغييراً فاحشاً) ونحوه ما في الحاوي القدسي، واللحن في القراءة مفسد إذا كان شنيعاً، نحو ما إذا بدل كلمة بكلمة لا يوجد نظيرها في القرآن مع تغيير المعنى؛ كقوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: 62] بالحاء والباء، فسحقاً أصحاب الشعير الملتقط، وكعفص مأكول مكان ﴿كَعَصْفٍ﴾ [الفيل: 5]، انتهى.

وفيه أيضاً: أن يقرأ: (لعنة الله على الموحدين)، فلا جرم أن في زلّة القارىء للإمام نجم الدين النسفي: فسدت بالإجماع. أو (إن الفجار لفي بساتين) أو (لفي جنان) مكان ﴿لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: 14]، فلا جرم أن نصَّ الفقيه أبو الليث في زلّة القارىء أنها تفسد بلا خلاف.

فلو كان المعنى غير بعيد، بل كان موافقاً له، وتلك الكلمة لا توجد في القرآن، نحو إن قرأ (فبأي آلاء ربكما تجحدان) مكان ﴿تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: 13]؛ ففي الذّخيرة: لا تفسد صلاته عند أبي حنيفة ومحمَّد. أما عند أبي حنيفة، فلأنه تغيير للمعنى. وأما عند محمَّد، فإنه تغيير لمعنى مع اللفظ العربي. وأما عند أبي يوسف، فإنه تفسد صلاته بأنه تغيير اللفظ المنقول، انتهى.

وكذا لو قرأ (يؤدون الزكاة) مكان ﴿يُؤْتُونَ﴾ [فصلت: 7]، أو قرأ (إن الله لا يغفر أن يكفر به)، أو قرأ (فانكحوا ما حل لكم من النساء) مكان ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: 3]، ذكره الحدادي في زلة القارىء.

وكذا لو قرأ (يعرفون نعمت الله ثم يجحدونها) مكان ﴿يُنكِرُونَهَا﴾ [النحل: 83] لم تفسد صلاته، ذكره في خزائنه.

[م] وَكَذَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مِثْلَهُ فِي القُرْآنِ وَلَا مَعْنَى لَهُ كَمَا إِذَا قَرَأَ (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِل) مَكَانَ ﴿ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطارق: 9].

[ش] كذا في الملتقط وتجنيسه، فكون السرائل ليس في القرآن ظاهر. وأما كونه لا معنى له أصلاً، والله أعلم. ثم الفساد حينئذٍ في هذا القسم واضحٌ أيضاً.

[م] وَإِنْ كَانَ مِثْلَهُ فِي القُرْآنِ وَالمَعْنَى بَعِيدٌ وَلَمْ يَكُنْ مُتَغَيِّراً تَغْيِيراً فَاحِشاً تَفْسُدُ، وَهُوَ الأَحْوَطُ.

[ش] كذا في الملتقط وتجنيسه، لكن من غير ذكر قوله: (ولم يكن متغيراً تغييراً فاحشاً).

[م] وَقَالَ بَعْضُ المَشَايِخِ: لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.

....

[ش] والفروع في هذا مضطربة ولا بأس بسوق جملةٍ منها:

ففي الخلاصة نقلاً من مجموع النوازل: ولو قرأ (وكل صغير وكبير في سفر) لا تفسد، ولو قرأ (إنا مرسلو الخيل والكلب والبغال) لا تفسد، انتهى. وذكر في خزانة الأكمل: الفرع الأول لأبي يوسف، والكسائيات، والفرع الثاني عن الحسن بن زياد في سياق نقله من الأجناس. وفي الذّخيرة ما ملخصه: قرأ (ثم مريم بنت لقمان وعيسى بن موسى وموسى بن مريم) وما أشبه ذلك، فمن المشايخ الأوّلين والمتأخرين من قال: تفسد صلاته عند أبي حنيفة ومحمَّد، وعن أبي يوسف روايتان: رواية لا تفسد؛ لأن لقمان وموسى ومريم ولفظ ابن وبنت مذكور في القرآن، فصار كأنه وقف عند قوله: ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ﴾ [التحريم: 12] وابتدأ من قوله: ﴿لُقْمَٰنَ﴾ [لقمان: 12]. ومنهم من قال في : (مريم ابنة لقمان وعيسى ابن موسى)، الجواب على الخلاف، فعندهما وفي إحدى الروايتين عن أبي يوسف: تفسد؛ لأن هذا الكلام مركب من مضاف ومضاف إليه، والمضاف إليه يجريان مجرى اسم واحد. وهذا الاسم بهذا النظم غير موجود في القرآن فصار من جملة كلام الناس لعمر بن الخطاب مثلاً، فتفسد صلاته.

وأما في موسى بن مريم، وعيسى بن عمران لا تفسد صلاته بلا خلاف؛ لأنه ليس فيه أكثر من أن يجعل مكان العين الذي في عيسى ميماً، ومكان الياء واواً، وقد قام الاسمان على السواء، وإبدال الواو عن الياء وبالعكس شائع ولم يبق التفاوت إلا في أول حرف، وهو العين والميم، والحرف الواحد لا يكون كلاماً، فلا يصير آتياً بكلام الناس.

وصار الحاصل في فصل النسبة أنه إذا كان التفاوت في حرف واحد لا يعتبر بلا خلاف، وإذا كان التفاوت في حرفين أو أكثر، فالمسألة على الخلاف، انتهى.

وفي الفتاوى الخانية والخلاصة: ولو قرأ (موسى بن لقمان)؟ قال الفقيه أبو جعفر، والقاضي الإمام الزرنجري: لا تفسد صلاته بخلاف ما لو نسب عيسى إلى الأب؛ لأن عيسى لا أب له، ولا كذلك موسى بن لقمان؛ لأن موسى له أب إلا أنه أخطأ في اسم الأب، وموسى ولقمان كلاهما في القرآن. واقتصر في الخلاصة على: ولو قرأ موسى بن لقمان لا تفسد في نسخة الصدر الشهيد، انتهى.

وفي خزانة الأكمل في سياق نقله من المنتقى: قال: (يا عيسى بن موسى أنت قلت للناس) وأراد به التلاوة، لم تفسد صلاته. وعزاه في سياق نقله من الأجناس إلى نوادر معلى عن أبي موسى، وعلّله بوجود اللفظين في القرآن، وعزى إلى نوادر ابن رستم عن محمَّد أنه إذا قال: يا عيسى بن موسى تفسد صلاته.

وفي المسائل المتفرقة قال: لو قرأ (عيسى بن موسى) تفسد صلاته، إلا في رواية شاذة عن أبي

....

يوسف أنها لا تفسد. ولو قرأ (موسى بن مريم) لم تبطل. أما لو قرأ (عيسى بن عمران) أو (عيسى بن لقمان)، فهو كقوله: (عيسى بن موسى).

وحاصل الاختلاف أنّ كل كلمة من هذه الكلمات إن كانت موجودة في القرآن لا تبطل بها الصلاة، ولا تفرق الآخر في موسى وعيسى في النسبة إلى مريم في قول مَن جعل بن كلمة، والمنسوب إليه كلمة. وأما من جعل المضاف والمضاف إليه كلمة تبطل صلاته؛ لأن بن موسى وبن لقمان وبن عمران لم توجد في القرآن بهذه الصيغة. وفي موسى بن مريم لا تبطل؛ لأن له نظيراً فيه، فإنّ موسى كلمة، وابن مريم كلمة أخرى. وذكر ابن رستم عن محمَّد: موسى بن عيسى لم تبطل صلاته بخلاف عيسى بن موسى، أو عيسى بن عمران. وقال أصحابنا: اتفق أبو يوسف ومحمَّد فيمن قرأ عيسى بن لقمان تفسد صلاته. أمّا لو تعمّد في قراءته عيسى بن موسى، أو عيسى بن لقمان كفر، وهذا قول الكرخي، وأبي مطيع البلخي، انتهى.

وفي زلة القارىء للفقيه أبي الليث: نسب المسمى إلى غير ما نُسِب إليه، وكان المنسوب إليه في القرآن أيضاً إن قرأ ومريم ابنة لقمان أو عيسى ابن موسى أوموسى بن مريم، فقد رُوي عن أبي يوسف روايتان؛ في رواية: لا تفسد، وفي رواية: تفسد، وعند مشايخنا: تفسد صلاته؛ لأن المسمّى يختلف باختلاف النسبة، فمريم ابنة لقمان غير مريم ابنت عمران، وكذلك عيسى بن موسى غير عيسى ابن مريم، فلا يكون هذا من القرآن، بل من كلام الناس فتفسد صلاته بالإجماع.

وجه ما رُوي عن أبي يوسف أنه لو صار من كلام الناس لصار بسبب الوصل، فإنّ الوصل لا يغير الكلام، ولا كذلك هذا، بل هو معزوٌّ عليه إجماع الأُمة، انتهى.

وفي زلة القارىء لنجم الدين النسفي: فإن قرأ يا عيسى بن عمران، أو قرأ: يا موسى بن مريم، أو قرأ: يا مريم ابنت لقمان؛ فعن أبي يوسف روايتان. وعن محمَّد: تفسد، وهو الصحيح، انتهى.

فقد رأيت ما في هذه الجملة من الاختلاف، ثم هنا تنبيهان يتعلقان بما في الكتاب:

أحدهما: أنه يوجد من المفهوم والمخالف لكلامه أنه إذا كان بين الكلمة المبدلة والمبدل منها تقارب في المعنى، وهي في القرآن أن لا يكون حكمه ما هو المذكور في الكتاب، وهو كذلك، فقد ذكروا أنه لا تفسد صلاته في قولهم. وذكروا من مثله أن يقرأ: الحكيم، مكان: العليم، أو بالعكس. واستدلَّ به له في الذّخيرة بأنه رُوي عن ابن مسعود أنه قال: ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان الحكيم العليم، انتهى. أو يقرأ الخبير مكان البصير، والعليم مكان السميع أو العظيم مكان الكريم، أو الكريم مكان العليم.

وفي الخلاصة: ولو قرأ (ذق إنك أنت العزيز الحكيم) مكان الكريم لا تفسد، ذكره الإمام

....

النسفي ـ يعني الحكيم في زعمك ـ وقيل: تفسد، وبالأول يفتى، انتهى.

والقهار مكان الجبار، أو لا يفقهون مكان ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 170]، أو لا يهتدون أو (إن الكافرين) مكان ﴿إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الزمر: 15] أو أن الظالمين، أو: كانتا تحت عبدين من عبادنا مرسلين مكان ﴿صَٰلِحِينَ﴾ [يوسف: 9]، أو: كلا إنها موعظة مكان ﴿تَذْكِرَةً﴾ [طه: 3].

وفي زلة القارىء للحدادي: لو قرأ: موعظة مكان تذكرة، فصلاته جائزة على قياس قول أبي حنيفة، ومحمَّد، وعبد الله بن مسعود. وفي قياس قول أبي يوسف، وعصام بن يوسف: فسدت صلاته، وهي إحدى الروايات عن أبي حنيفة ومحمَّد، انتهى.

أو: الفاجر مكان ﴿ٱلْأَثِيمِ﴾ [الدخان: 44] في قوله: ﴿طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ [الدخان: 44]. ففي الذخيرة: فقد صحَّ عن ابن مسعود أنه أمر أن يعلّم أن شجرة الزقوم طعام الفاجر حين عجز المتعلم أن يقول ﴿طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾. وقيَّد في الخانية عدم الفساد فيه:وفي أن ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114] ونحوه يقول أبي حنيفة ومحمَّد: ثم قال: وعن أبي يوسف فيه روايتان: ثانيهما: أنه يوجد من المفهوم المخالف لكلامه أيضاً أنه إذا كان كلٌّ مِن معنى الكلمتين بعيداً من الآخر ويتغيَّر المعنى بذلك تغيُّراً فاحشاً لا يكون الحكم فيه ما هو المذكور في الكتاب، فإنْ كان كلٌّ من الكلمتين في القرآن وهو كذلك في البعض دون البعض على ما في بعض ذلك البعض من خلافٍ أيضاً. ففي الخلاصة: ولو قرأ (أحل لكم صيد البر) مع أنه قرأ ما بعدها (وحرم عليكم صيد البر) لا تفسد، ولو قرأ (عند طلوع الشمس وعند غروبها) مكان ﴿قَبْلَ﴾ [طه: 130] تفسد.

وفي الذخيرة: أراد أن يقرأ ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: 1 ـ 2] فجرى على لسانه الشيطان، أو أراد أن يقرأ ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ﴾ [البقرة: 268] فجرى على لسانه: (الرحمن يعدكم الفقر) فعلى قول أبي حنيفة ومحمَّد: تفسد صلاته. وأما على قول أبي يوسف فقد اختلف المشايخ، فقال بعضهم: لا تفسد إذا لم يقصد ذلك ومرَّ على لسانه غلطاً، فيجعل كأنه ابتدأ بكلمة بكلمات القرآن من هذا الموضع، وأخذ بالقراءة من ذلك الموضع، وهو في ذلك الموضع قرآن، فلا تفسد صلاته، وبه كان يفتي الفقيه أبو الحسن، وهو اختيار مُحمَّد بن مقاتل الرازي.

وقيل: في المسألة عن أبي يوسف روايتان، انتهى. وفي زلة القارىء للحدادي: صلاته فاسدة في قياس قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، وأبي حفص الكبير، وأبي الحسن الكرخي، وعلي القمي، والحاكم الشهيد. وعلى قياس قول محمَّد: لا تفسد صلاته. وفي خزانة الأكمل: وهو قول ابن المبارك، وذكر نحوه عن محمَّد بن سلمة، وأبي نصر بن سلام. وفي الخانية والخلاصة: إن قرأ: (وعداً علينا إنا كنا غافلين) مكان ﴿فَٰعِلِينَ﴾ [يوسف: 10]، أو (الشيطان على الغرس). وفي الخلاصة: (أو رابعهم ربهم) ونحوهما مما لو اعتقده يكفر عند عامّة المشايخ تفسد. وبعضهم قالوا

....

على قياس أبي يوسف: ينبغي أن لا تفسد. والصحيح من مذهب أبي يوسف أنه تفسد. ومحمَّد بن مقاتل الرازي كان يفتي بأنه لا تفسد. وفي الخانية: ولو قال: نعم، مكان ﴿بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172] في قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172]، قال: (أو لم تؤمن قال بلى أليس هذا بالحق قالوا بلى) تفسد صلاته؛ لأنه بلى إذا ذكر عقيب النفي من أدبه النفي والتصديق في الإثبات، ونعم يكون تصديقاً في النفي، يقول الرجل لغيره: ألم أُعطك؟ ألم أبِعْكَ هذا العبد بألف؟ إن قال: بلى يكون ردّاً للنفي، وتصديقاً للإثبات، معناه: لا بل أعطيتني، ولا بل بعتني. فإن قال: نعم: يكون تصديقاً في النفي معناه: ما بعتني، ولا أعطيتني. فإذا اختلف المعنى اختلافاً فاحشاً تفسد صلاته.

وفي الخلاصة: ولو قرأ (وإلى الجبال كيف سطحت) مكان ﴿نُصِبَتْ﴾ [الغاشية: 19] فعلى قياس قول أبي يوسف: لا تفسد، وكذا نصبت مكان سطحت، وحلقت مكان رفعت، وعلى قولهما: ينبغي أن تفسد، انتهى.

فقال الفقيه أبو الليث في نسخة زلة القارىء: لأنه ليس بقرآن، فإنّ الله تعالى أخبر أن الجبال نصبت، وهو يخبر أنها سطحت، وليس في كتاب الله هذا الإخبار في موضع آخر. وليس يذكر فيكون من كلام الناس. وقد قرأ القاضي الإمام أبو مظفر هكذا في صلاة الجمعة ببخارى في زماننا فاختلاف الأئمة سواء في ذلك.

وفي الخلاصة: ولو قرأ (أفرأيتم ما تحلفون) مكان ﴿تُمْنُونَ﴾ [الواقعة: 58] تفسد، ويحتمل أن لا تفسد، والأظهر هو الفساد. وكذا في غير موضع منه الخلاصة تفسد، ولو قرأ (فاخشوهم ولا تخشون). وفي خزانة الأكمل: وهذا مذهب الكرخي، وأبي مطيع البلخي. وقال بعضهم: لا تفسد، روى ذلك أبو جعفر الهندواني عن أبي بكر الأعمش، وهذا هو المراد بما في الملتقط.

وعن أبي بكر بن أبي سعيد: لا تفسد، وزاد فيه وبنحوه عن أكثر علمائنا؛ كأبي نصر، وأبي يوسف، وابن المبارك، وأبي حفص البُخاري؛ يعني: لا تفسد إلا أن يتعمّد. وعلى الأول مشى الفقيه أبو الليث في زلّة القارىء من غير حكاية خلاف. وعلَّله بأنه تغير المعنى والنظم، فلا يكون قرآناً، وليس يذكر: فيكون من كلام الناس. وهذا ليس بتقديم ولا تأخير فحسب، بل فيه تغيير من قرآن كلمة لا تغير ما قريب به في كتاب الله تعالى.

أما إذا قدَّم أخرى من غير تغيير، فلا يوجب فساد الصّلاة بأن قرأ (إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياؤه فخافوني ولا تخافوهم)، انتهى. وقرأ في صلاة الجمعة بسمرقند (والسماء ذات الصدع والأرض ذات الرجع)، فقال القاضي المحسن: لا تفسد. وقال الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني: تفسد، وهو قياس قول أبي حنيفة، ومحمَّد. وفي الخاينة: ولو قرأ (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو شر لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو خير لكم) لا تفسد. وفي خزانة الأكمل: قرأ (فتجعل

المحرمين كالمسلمين)، و(إن الكافرين في جنات النعيم) ونحو ذلك مما في القرآن لا تفسد صلاته عند الأكثرين، وتفسد عند الآخرين. وعلى قول هؤلاءِ ما في الملتقط. وعن الفقيه أبي جعفر: فيمن قرأ (إن حزب الله هم الكافرون) لا تفسد، إلى غير ذلك مما يطول إيراده.

فظهر مما ذكرناه من أن بعض ما يغير المعنى تغيراً فاحشاً قد ذكروا في بعضه الفساد، وفي بعضه عدمه، وفي بعضه حكوا فيه خلافاً، وما يكاد يتمّ لهم ضابط في ذلك يجمعون عليه حتى، ولا ما قال غير واحد من أن الأصل في جنس مثل هذه المسائل أن ما غيّر المعنى تغيّراً فاحشاً، وكان تعمده كفراً يكون ذكره في الصلاة خطأً مفسداً، والله أعلم.

[م] وَلَا يُقَاسُ مَسَائِل زَلَّةِ القَارِىءِ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ إِلَّا بِعِلْمٍ كَامِلٍ فِي اللُّغَةِ.

[ش] ليكون عالماً بالمعاني الإفرادية للكلمات العربية، ثم ما يكون لها من المعاني التركيبية إذا ركب بعضها مع بعض على الوجه الذي يشهد به النظائر الجزئية، ولا تنبو عنه القواعد الكلية المستنبطة من أسطر هذه اللغة الشريفة بحسب الطاقة البشرية، ثم ما يكون عليه حال المركبات في باب الدلالات إذ لاحظ بعضها واقعاً موقع بعض من مماثلة أو مخالفة قريبة أو بعيدة على ما في ذلك من اختلاف مراتب في القُرْب والبُعد. وليت شعري أين ذلك الكامل؟

وفي خزانة الأكمل: ولا يجوز لأحد أن يفتي في هذا الباب إلا بعد معرفة ثلاثة أشياء: حقيقة النّحو، والقراءات الشواذ، وأقاويل المتقدمين والمتأخرين من أصحابنا في هذا الباب.

وفيها أيضاً: وكل ما قد قرىء به وإن كان شاذّاً في القراءة لا تفسد صلاته، فإنها لا تخرج عن الأحرف السبعة المرويّة. وعلى هذا مشى في الذّخيرة، والكافي. ونصَّ في الفتاوى الظهيرية على أنه الأصح، وزاد: ولكن لا يعتدّ به من القراءة.

ثم قال في خزانة الأكمل أيضاً بعد أوراق من هذا الذي ذكرناه آنفاً: ورُوي عن السلف لا يجوز الصّلاة بغير ما في مصحف عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وهو مصحف الإمام.

وعن محمَّد بن الحسن قال: كان أبو حنيفة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ يقول: إذا قرأ القارىء في الصلاة بغيّر ما في المصحف العام، فصلاته فاسدة، وهو قول أبي يوسف وقولنا. وقال محمَّد بن سماعة: سمعت أبا يوسف يقول: إذا قرأ القارىء بحروفِ أُبيّ وابن مسعود وليس في مصاحفنا ذلك لا تجوز الصلاة، ذكر ذلك كله نصير بن يحيى، وإنما يجوز ما ثبت عند القرّاء المشهورين؛ من عاصم، وابن كثير، ونافع وأمثالهم. وتلك الشواذ تجوز قراءتها في غير الصلاة؛ لأن أخبار الآحاد تستعمل لكيلا تؤدي إلى سدِّ باب الأحكام. وكلُّ ما روى عاصم وابن كثير من قراءة ابن مسعود، وأُبي بن كعب فهو المتواتر تجوز الصلاة بها، فإنّ عاصماً قرأ على زرّ بن حبيش، وزرّ قرأ على ابن مسعود، وقرأ ابن كثير على مجاهد، وقرأ مجاهد على ابن عباس، وقرأ ابن عباس على أُبي بن كعب، انتهى.

وَإِنْ بَدَّلَ حَرْفاً مَكَانَ حَرْفٍ، الأَصْلُ فِيهِ إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا قُرْبَ المَخْرَجِ أَوْ كَانَا مِنْ مَخْرَجٍ لَا تَفْسُدُ، كَمَا إِذَا قَرَأَ: (فَلَا تَكْهَرْ) بالكاف مَكَانَ ﴿فَلَا تَقْهَرْ﴾. أَمَّا إِذَا قَرَأَ مَكَانَ الذَّالِ ظَاءً أَوْ مَكَانَ الضَّاد ظَاء أَوْ عَلَى القَلْبِ تَفْسُدُ صَلَاتَهُ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الأَئِمَّةِ. وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ. وَكَانَ القَاضِي الشَّهِيدُ المُحْسِنُ يَقُولُ: الأَحْسَنُ فِيهِ أَنْ يَقُولَ: إِنْ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ وَلَمْ يَكُنْ مُمَيِّزاً، وَفِي زَعْمِهِ أَنَّهُ أَدَّى الكَلِمَةَ عَلَى وَجْهِهَا لَا تَفْسُدُ. وَكَذَلِكَ يُرْوَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُقَاتِلٍ، وَالشَّيْخُ الإِمَامُ إِسْمَاعِيلُ الزَّاهِدِ. وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الحَرْفَيْنِ اتِّحَادُ المَخْرَجِ وَلَا قُرْبَهُ إِلَّا أَنَّ ....

ونقل في الدِّراية من المحيط: إن تأويل هذا المرويّ عن علمائنا من فساد الصّلاة بقراءة ما ليس في مصحف العامّة أنه إذا قرأ هذا ولم يقرأ شيئاً آخر ممّا في مصحف العامّة لأن القراءة الشاذّة لا تفسد الصّلاة، فرجع هذا إلى الإطلاق المتقدّم، لكن في هذا التأويل تأمُّل.

ثم يخالفه ما في زلّة القارىء للفقيه أبي الليث، والخلاصة، واللفظ للخانية: ولو قرأ في صلاته ما ليس في مصحف الإمام، نحو مصحف عبد الله بن مسعود، وأُبي بن كعب إن لم يكن معناه في مصحف الإمام، ولم يكن ذلك ذكراً ولا تهليلاً تفسد صلاته؛ لأنه من كلام الناس، وإن كان معناه ما كان تجوز صلاته في قياس قول أبي حنيفة ومحمَّد، ولا تجوز في قياس قول أبي يوسف. أما عند أبي حنيفة، فلأنه تجوز قراءة القرآن بأي لفظٍ كان، ومحمَّد تجوز بلفظ العربية، ولا تجوز بغيرها، ولا يقال: كيف لا تجوز الصّلاة بقراءة عبد الله بن مسعود ورسول الله ﷺ رغبنا في قراءة القرآن بقراءته؟ لأن ذلك قد انتسخ، وعبد الله بن مسعود أخذ بقراءة رسول الله ﷺ في آخر عمره، وأهل الكوفة أخذوا بقراءته الثانية، وهي قراءة عاصم، وإنما رغبنا رسول الله ﷺ في تلك القراءة، كذا ذكره في الطحاوي، وسنذكر منها أيضاً ما يفيد أن القراءة الشاذّة إذا غيَّرت المعنى تغيّراً فاحشاً تفسد الصلاة عند المتقدمين، وأن فيه خلافاً بين المتأخرين، والله سبحانه أعلم.

[م] وَإِنْ بَدَّلَ حَرْفاً مَكَانَ حَرْفٍ، الأَصْلُ فِيهِ إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا قُرْبَ المَخْرَجِ أَوْ كَانَا مِنْ مَخْرَجٍ لَا تَفْسُدُ، كَمَا إِذَا قَرَأَ: (فَلَا تَكْهَرْ) بالكاف مَكَانَ ﴿فَلَا تَقْهَرْ﴾ [الضحى: 9]. أَمَّا إِذَا قَرَأَ مَكَانَ الذَّالِ ظَاءً أَوْ مَكَانَ الضَّاد ظَاء أَوْ عَلَى القَلْبِ تَفْسُدُ صَلَاتَهُ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الأَئِمَّةِ. وَرَوَى مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ. وَكَانَ القَاضِي الشَّهِيدُ المُحْسِنُ يَقُولُ: الأَحْسَنُ فِيهِ أَنْ يَقُولَ: إِنْ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ وَلَمْ يَكُنْ مُمَيِّزاً، وَفِي زَعْمِهِ أَنَّهُ أَدَّى الكَلِمَةَ عَلَى وَجْهِهَا لَا تَفْسُدُ. وَكَذَلِكَ يُرْوَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُقَاتِلٍ، وَالشَّيْخُ الإِمَامُ إِسْمَاعِيلُ الزَّاهِدِ. وَذَكَرَ فِي الذَّخِيرَةِ: إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الحَرْفَيْنِ اتِّحَادُ المَخْرَجِ وَلَا قُرْبَهُ إِلَّا أَنَّ

فِيهِ بَلْوَى عَامَّةٍ، نَحْوَ أَنْ يَأْتِي بِالدَّالِ مَكَانَ الضَّاد، أَوْ يَأْتِي بِالزَّايِ المَحْضِ مَكَانَ الذَّالِ أَوِ الظَّاء مَكَانَ الضَّاد لَا تَفْسُدُ عِنْدَ بَعْضِ المَشَايِخ.

فِيهِ بَلْوَى عَامَّةٍ، نَحْوَ أَنْ يَأْتِي بِالدَّالِ مَكَانَ الضَّاد، أَوْ يَأْتِي بِالزَّايِ المَحْضِ مَكَانَ الذَّالِ أَوِ الظَّاء مَكَانَ الضَّاد لَا تَفْسُدُ عِنْدَ بَعْضِ المَشَايِخ.

[ش] وقد رأينا أن نذكر عبارات غالب ما حضرنا من الكتب المشهورة في هذا الفصل حين هذا التعليق، ثم نتبعه بما يتلخص من ذلك، وما عسى أن يظهر لنا فيه.

ففي الذخيرة ذكر حرفاً مكان حرف من كلمة، فإن كانت الكلمة بحرف البدل يوجد في القرآن، نحو أن يقرأ (تألمون) مكان ﴿تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22] لا تفسد، ويجعل كأنه ابتداء من هذه الكلمة، فإن كانت لا توجد في القرآن، وإن كانت موافقة لها في المعنى نحو التابين مكان ﴿ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ [البقرة: 222] و(القيامين) مكان القوامين لا تفسد عند أبي حنيفة ومحمَّد خلافاً لأبي يوسف، وإن كانت مخالفة لها في المعنى، نحو أن يأتي بالضاد مكان الظاء وبالعكس، فالقياس أن تفسد، وهو قول عامّة المشايخ. واستحسن بعض مشايخنا، وقالوا بعدم الفساد للضرورة في حق العوام، خصوصاً للعجم.

هذا في الحروف المتقاربة في المخرج، فأما في المتباعدة فيه وقد تغيّر المعنى، نحو أن يقرأ (يبسرك) مكان ﴿يُبَشِّرُكَ﴾ [آل عمران: 39] تفسد صلاته.

والحاصل من الجواب في جنس هذه المسائل: أن الكلمة مع حرف البدل إذا كانت لا توجد في القرآن، والحرفان من مخرج واحد وبينهما قرب المخرج، ويجوز إبدال أحد الحرفين عن الآخر لا تفسد صلاته عند بعض المشايخ، وعليه الفتوى.

وعن هذا قلنا: إذا قرأ في صلاته: (فأما اليتيم فلا تكهر) بالكاف لا تفسد صلاته، على ما اختاره بعض المشايخ؛ لأن جماعة من العرب يبدلون الكاف عن القاف، ومخرجهما واحد. والمعنى في ذلك كله أنَّ الحرفين إذا كانا من مخرجٍ واحدٍ، وكان بينهما قرب المخرج وأحدهما يبدل عن الآخر كان ذكر هذا الحرف كذكر ذلك الحرف، فيكون قرآناً معنى، فلا يوجب فساد الصّلاة، وكذلك إذا لم يكن بين الحرفين اتحاد المخرج ولا قُربه، إلا أن فيه بلوى العامّة، نحو أن يأتي بالدال مكان الضاد لا تفسد صلاته عند بعض المشايخ، أو يأتي بالزاي المحض مكان الذال، والظاء مكان الطاء لا تفسد صلاته عند بعض المشايخ.

وفي خزانة الأكمل: وفي مصحف ابن مسعود (وإذا السماء قسطت) بالقاف، وهي لغة قيس وأسد وتميم، وهي قراءة ابن أبي عبلة، والعرب تجعل مكان القاف كافاً، وذكر أن (فأما اليتيم فلا تكهر) قراءة جعفر بن محمَّد.

....

وفي الخانية والخلاصة: الأصل فيما إذا ذكر حرفاً مكان حرفٍ وغيَّر المعنى، إن أمكن الفصل بين الحرفين من غير مشقّة كالطاء مع الصاد، فقرأ (الطالحات) مكان ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: 93] تفسد صلاته عند الكل، وإن كان لا يمكن الفصل بين الحرفين إلا بمشقّة كالطاء مع الضاد والصاد مع السين، والطاء مع التاء اختلف المشايخ فيه، قال أكثرهم: لا تفسد. وقال بعضهم: تفسد.

وعن أبي منصور العراقي: كل كلمة فيها عين أو حاء أو قاف أو ياء وفيها سين أو صاد فقرأ السين مكان الصاد أو الصاد مكان السين جاز، انتهى. وإن لم يكن واحد من هذه الحروف مع السين والصاد وتغيّر المعنى، نحو ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2] و﴿ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [البقرة: 130] و﴿وَٱلصَّيْفِ﴾ [قريش: 2] بالسين فيها مكان الصاد، أو ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ [الفاتحة: 7] بالطاء و﴿ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35] بالذال أو بالصاد، قال بعضهم: لا تفسد؛ منهم أبو القاسم الصفّار، ومحمَّد بن سلمة، وكثير من المشايخ أفتوا به لعموم البلوى، فإنّ العوام لا يعرفون مخارج الحروف.

وقال الإمام أبو الحسن، والقاضي الإمام أبو عاصم: إنْ تعمَّد ذلك تفسد، وإن جرى على لسانه أو لا يعرف التمييز لا تفسد، وهو المختار. كذا في خزانة الفتاوى وغيرها.

وفي خزانة الأكمل: إذا قرأ مكان الطاء ضاداً، أو مكان الضاد ظاء، فقال القاضي المحسن: الأحسن أن يقال: إن تعمَّد ذلك تبطل صلاته، عالماً كان أو جاهلاً. أمّا لو كان مخطئاً، فأراد الصواب فجرى هذا على لسانه أو لم يَكُن ممن يميّز بين الحرفين، فظنّ أنه قد أدّى الكلمة كما هي، فغلط جازت صلاته، وهو قول محمَّد بن مقاتل، وبه كان يفتي الشيخ إسماعيل الزاهد، وهذا حسن لأن السنّة الأكراد وأهل الشواذ والأتراك غير طائعة في مخارج هذه الحروف، وفي ذلك حرج عظيم.

والظاهر أن هذا مجمل ما في جامع الفتاوى، ومن علماء خوارزم من أخبار عدم الفساد بالخطأ في القراءة أخذاً بمذهب الإمام الشافعي، فقال الباقرجي: مذهبه في غير الفاتحة، فقال: أخذت من مذهب الإطلاق وتركت القيد لما تقرَّر في كلام محمَّد أن المجتهد يتبع الدليل لا القائل، حتى صحَّ القضاء بصحّة النكاح بعبارة النساء على الغائب، انتهى. فإنَّ الدليل لا يفيد اعتقاد ذلك للمتعمد المميّز بين مخارج الحروف القادر على أدائها على وجهها.

ثم في الخزانة أيضاً: ولو قرأ ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7] بالظاء فسدت صلاته، وعليه أكثر الأئمة؛ منهم أبو مطيع، ومحمَّد بن مقاتل، ومحمَّد بن سلام، وعبد الله بن الأزهر، وعلى هذا القياس في جميع القرآن. ولو قرأ بالظاء مع الصاد تفسد صلاته، إلا في قوله: (وما هو على الغيب بظنين) بالظاء والضاد فيهما قراءتان، وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22 ـ 23]، والأولى

....

بالضاد والثانية بالظاء، وعليه القراءة. ولو قرأ الأولى بالظاء والثانية بالضاد تفسد؛ لأنه لا معنى لقوله: (إلى ربها ناضرة). أما لو قرأهما بالطاء لا تفسدُ صلاته. ورُوي عن محمَّد بن سلمة: لا تفسد صلاته في جميع القرآن إذا قرأ مكان الضاد ظاء، أو على الضدّ؛ لأن ذلك يشقّ على الناس تمييزهما في المخرج، إلا على الحُذّاق من القراء. ولو قرأ مكان الصاد ضاداً أو على الضد تفسد صلاته، إلا في قوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ﴾ [الأنعام: 57] إذا قرأ: (يقص الحق) بصاد مهملة مشدودة، وقوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا﴾ [التوبة: 4]، ولم ﴿يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا﴾ [التوبة: 4] بالضاد والصاد. وقرأ ابن عباس: ﴿حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: 98] بالضاد أيضاً. وقرأ عليّ، وعائشة، وأُبي بن كعب، وابن الزبير بالظاء إذا أضللنا وجماعة من الصحابة قرأوا بالصاد، انتهى.

وقد ظهر من هذا أن ما ذكره المصنف منقول من الذّخيرة وخزانة الأكمل، وفي جامع المضمرات والمشكلات في سياق نقله من فتاوى الحجة: ولو قال: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ بالطاء و﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ بالطاء أو بالدال أو بالذال، قال أبو مطيع: تفسد صلاته. وتابعه كثير من المشايخ؛ لأن الطاء غير الصاد، فصار كأنه قرأ حرفاً آخر. وقال محمَّد بن سلمة: جازت صلاته، لكان الضرورة والبلوى، ومشابهة بين الحرفين لفظاً فيفتي في حق الفقهاء، ومن يعرف الفرق يقول أبي مطيع بإعادة الصّلاة، ويفتي في حق العوام بقول محمَّد بن سلمة اختياراً للاحتياط في موضعه، وللرخصة في موضعها.

وفي القنية: سئل جار الله عمر: (وصطا) أو (سأصليه صقرا)، وقرأ (والنجوم مصخرات)، أو قرأ (وأصبغ عليكم نعمه) بالصاد مكان السين، فقال: لا تفسد صلاته؛ لأن كل كلمة وقع فيها بعد السين طاء مهملة أو عين معجمة أو قافٍ وخاء معجمة جاز أن يبدل فيها السين صاداً.

وفي المبتغى: ومَنْ قرأ مكان الصاد سيناً ينظر؛ إن كان صاداً بَعْدها طاء؛ كالصراط، أو بعدها عين؛ كقوله: (وأصبغ) أو سين بعدها قاف كقوله: (سلقوكم)، أو بعدها خاء كقوله: (يسخرون سخر الله) يجوز مكان السين صاداً وزاياً، ومكان السين صاداً. وأما التي بعدها دال إن كانت الصاد ساكنة، كقوله: (بصدر) يجوز بالسين وبالزاي. وأما التي تكون متحركة؛ كقوله: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2] لا تجوز قراءته بالسين. ولو قرأ بالسين تفسد صلاته، وعلى هذا يخرّج كثير من المسائل، انتهى.

ثم في الخانية والخلاصة أيضاً: وإن أخطأ بذكر حرف مكان حرف ولم يختلف المعنى، والتي قرأها تكون في القرآن جازت صلاته عند الكل، كما لو قرأ ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ﴾ [النساء: 135] و(لا يذر على الأرض من الكافرين دواراً) وقرأ الحي القيام فسدت صلاته، وفي قول أبي حنيفة ومحمَّد: لا تفسد، وإن اختلف المعنى ولم يكن التي قرأها في القرآن، نحو أن يقرأ (فسحقاً

....

لأصحاب السعير) تفسد صلاته عند الكل، ولا يميز بين حرفٍ وحرف بخلاف ما قاله أبو منصور العراقي، ولا يعتبر تعذر الفصل بين الحرفين، ولا قرب المخرج ـ كما قاله محمَّد بن سلمة ـ إنما العبرة لاتفاق المعنى في قول أبي حنيفة ومحمَّد، ولوجود المثل عند أبي يوسف، انتهى.

وإذ قد أحطت علماً بهذه الجملة، فيظهر لك بالتأمل فيها أنه يتلخص منها أقوال:

أحدها: وهو الملخص من الذخيرة: أن الكلمة بحرف البدل إن كانت في القرآن لا تفسد مطلقاً، وإن لم تكن في القرآن، فإن كان ذلك في بلوى عامّة، فإن كانت تلك الكلمة موافقة لها في المعنى لا تفسد عندهما، خلافاً لأبي يوسف. وإن كانت مخالفة لها فيه، فإن اتّحد مخرجا الحرفين أو تقاربا تفسد عامّة المشايخ، ولا تفسد عند بعضهم، وعليه الفتوى. وإن تباعدا تفسد.

ثانيهما: وهو ما في الخانية والخلاصة: أولاً أنه لم يتغير به المعنى جاز مطلقاً، فإن لم يتغير به المعنى، فإن لم يسبق التمييز بين الحرفين فسدت عند الكل، وإن سبق فأكثرهم لا تفسد، وبعضهم تفسد، وقد وقع فيهما فروع يتخرج جواب بعضها على قول الأكثرين دون قول البعض، وجواب بعضها على قول البعض دون الأكثرين؛ فمن ذلك أنّ فيهما لو قرأ (الغيظ) بالصاد أو بالزاي أو ﴿ٱلْمَغْضُوبِ﴾ [الفاتحة: 7] بالطاء أو الدال أو الزاي تفسد. ولو قرأ ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7] بالطاء أو الدال أو الزاي لا تفسد. ولو قرأ ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾ [العاديات: 1] أو ﴿فِى تَضْلِيلٍ﴾ [الفيل: 2] أو ﴿طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾ [الشعراء: 148] بالظاء أو ﴿فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ﴾ [آل عمران: 159] أو ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ﴾ [الشعراء: 4] أو ﴿ٱلظَّنِّ﴾ [النساء: 157] بالضاد تفسد، ثم كثير من المشايخ على قول البعض لعموم البلوى.

ثالثها: وهو المذكور فيهما آخراً أنه إن لم يختلف المعنى، والتي قرأها في القرآن جازت عند الكل، وإن لم يكن في القرآن فسدت عند أبي يوسف، ولا تفسد عندهما. وإن اختلف المعنى، ولم يكن في القرآن تفسد عند الكل مطلقاً، سواء كان يعتبر الفصل أو لا، قرن المخرج أو لا، ولم يذكر حكم ما إذا اختلف المعنى، وكان التي قرأها في القرآن.

رابعها: أن ذلك الحرف إنْ جرى على لسانه أو كان لا يعرف التمييز بينه وبين الحرف المبدل منه لا تفسد، سواء اتحد مخرجهما أو قَرُب أو بَعُد، وإلا فسدت.

ثم هنا تنبيهان:

أحدهما: إن ما قيل من الفساد وعدمه في الضوابط المذكورة في إبدال بعض الحروف من بعض إذا كانت مع بعض آخر دون غيره يظهر للمتأمل فيها أنّ القول بالفساد في بعض فروعها،

....

وعدم الفساد في بعضها يتخرج على أن المناط في الفساد تغيير المعنى، كما أن المناط في عدمه تغير المعنى، ويتخرج تارة على أن المناط في ذلك عدم الوجود في القرآن والوجود فيه، ويتخرج تارة على أن المناط في ذلك عدم البلوى فيه مع سهولة التمييز بينهما في المخرج، والبلوى فيه مع عسر التمييز، فليتأمل في ذلك.

ثانيهما: يدخل في كونه غير متعمد، بل أراد الصواب، فجرى على لسانه غيره من لا يستطيع النطق بذلك الحرف خلفه أو لعارض، بل هذا الحكم لمن كان بهذه المثابة أَوْلى بطريق أَوْلى، كما يكون هذا الحكم له كذلك على القول بأن عموم البلوى بذلك مانع للفساد، فإن مَنْ كان بهذه المثابة لا تقصير منه في ذلك، وعموم البلوى في حقه ألزم، وحينئذٍ ينزل ذلك منه منزلة لغة مأذون له في قراءته بها شرعاً.

ومن هنا ذكر الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل: الألثغ إذا أمّ غير الألثغ يجوز؛ لأن ما يقول صار لغة له كما هو مذكور في الذّخيرة والخلاصة، واقتصر في الخلاصة عليه، أو يجعل بقصده تلك الحروف مع عجزه عنها، كأنه تالٍ بها، فإنّ العاجز عن الإتيان بشيءٍ قد يجعل كالآتي به حكماً نظراً له، كالذي ترك الإمساك في الصوم ناسياً.

وأيضاً لم يخل كثير من الألسنة عن شيءٍ من ذلك في عامّة الأعصار، حتى وُجد في بعض الصحابة؛ كجبار بن منقذ كما تفيده سنن ابن ماجه، ومستدرك الحاكم وغيرهما، ولم يُنقل عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ التحامي من الاقتداء ممّن كان كذلك، ولا المنع منه بسبب هذا الأمر. ولو كان ذلك غير جائز لوقع كلاهما، ولو وقع لتوفرت الهمم على نقله لاحتياج الخاص والعام إليه.

ثم ما أطلقه غير واحد من المشايخ من أنّه ينبغي للعاجز عن الإتيان ببعض الحروف أن لا يؤمَّ غيره، ينبغي أن لا يراد به الأولى له ذلك، فإنه كثيراً ما يستعمل ينبغي مراداً له هذا المعنى. ثم إن ما كان هذا أولى لما فيه من الخروج عن الخلاف أو ترك ما يؤدي إلى تقليل الجماعة كما وقع التعليل بهذا لبعضهم، فإنّ بعض مَنْ يكون بهذه المثابة قد لا يرغب في الصلاة وراءه للخروج عن الخلاف لتوفر الرغبة في الاقتداء ممن سَلِم من هذه الشائنة اللفظية.

ومما يؤيّد هذا ما في خزانة الأكمل: وتُكره إمامة الفأفاء مع أن صلاته جائزة، وقد صرَّح بهذا المالكية، فذكروا أن الألكن؛ قال ابن عبد السلام: وهو مَنْ لا يستطيع إخراج بعض الحروف من مخارجها، سواء كان لا ينطق بالحرف البتّة، أو ينطق به مغترّ، انتهى.

وقال الشيخ خليل: هو جنس تحته أنواع: كالفأفاء، والتمتام، والأرث، والألثغ. والفأفاء

وَفِي قَطْعِ الكَلِمَةِ أَنَّ الشَّيْخَ الإِمَامَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ يَفْتِي بِالفَسَادِ، وَعَامَّةُ المَشَايِخِ قَالُوا: لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.

والتمتام من يردِّد الفاء والتاء، والأرت من يجعل اللام تاء، قاله القراء. وقيل: هو الذي يدغم حرفاً في حرف، وقيل غير ذلك. إذا أمَّ غيره يصح كما هو القول المنصوص عليه؛ ذكره ابن بشير، وابن الحاجب وغيرهما.

وقال اللخمي: لا أعلمهم أنهم يختلفون أن صلاة من ائتمَّ بالألكن ماضية، ولا إعادة عليه. وحكى ابن العربي قولاً بالجواز في قليل اللكنة، والكراهة في بَيِّنِها لا أن يراد به عدم الجواز كما هو مقتضى كلام غير واحد؛ منهم الفقيه أبو الليث لما ذكرنا، والله الميسّر لكل عسير.

[م] **وَفِي قَطْعِ الكَلِمَةِ أَنَّ الشَّيْخَ الإِمَامَ شَمْسُ الأَئِمَّةِ يَفْتِي بِالفَسَادِ، وَعَامَّةُ المَشَايِخِ قَالُوا: لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.**

[ش] هذا معطوف على قوله: (إذا لم يكن) إلخ؛ أي: وذكر في الذّخيرة: في قطع الكلمة... إلخ، وهذا بعض ما فيها في هذا الفصل، ولا بأس بذكر جميعه تتميماً للفائدة.

قال فيها: إذا ذكر بعض الكلمة ولم يُتِمَّها لانقطاع النفس أو لنسيان الباقي ثم تذكر فذكر الباقي، نحو إن أراد أن يقرأ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2]، فلما قال: (ال) انقطع نفسه، أو نسي الباقي ثم تذكر، فقال: (حمد الله) أو لم يذكر الباقي، نحو: إن كان قرأ الفاتحة والسورة ثم نسي قراءته، فأراد أن يقرأ فلما قال: (ال) تذكر أنه قد كان قرأ فترك ذلك وركع، أو ذكر بعض الكلمة وترك تلك الكلمة وذكر كلمة أخرى؛ ففي هذه الصور وما شاكلها تفسد صلاته عند بعض مشايخنا، وبه كان يفتي الشيخ الإمام شمس الأئمّة الحلواني.

ومن المشايخ مَنْ قال: إن ذكر شطر كلمة لو ذكر كلها يوجب ذلك فساد الصلاة، فذكر شطرها يوجب فساد الصلاة، وإن ذكر شطر كلمة لو ذكرها كلها لا يوجب فساد الصلاة، فذكر شطرها يوجب فساد الصلاة.

قلت: ومشى على هذا قاضي خان، ثم قال: وللشطر حكم الكل هُو الصحيح، انتهى. ومن هنا ـ والله أعلم ـ ذكر هو وتبعه في الخلاصة: أنه لو قرأ ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: 5] فانقطع نفسه على الجيم فركع لم تفسد صلاته.

وفرَّق الإمام نجم الدين النسفي في زلّة القارىء من الخصائل بين الاسم والفعل، فقال: في الاسم نحو الحمد لا تفسد صلاته إذا ذكر البعض وترك البعض، وفي الفعل نحو: إن إراد أن يقرأ ﴿يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 243] فقال: (يش) وترك الباقي تفسد صلاته. والفرق أن الألف واللام في الأسماء زوائد، وترك الزائد لا يوجب الفساد.

وَأَمَّا الوَقْفُ فَلَا يُوجِبُ فَسَادَ الصَّلَاةِ أَيْضاً لِعُمُوم البَلْوَى عِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَائِنَا. وَعِنْدَ بَعْضِ العُلَمَاءِ تَفْسُدُ، نَحْوَ أَنْ يَقُولَ: (لَا إِلَهَ) وَوَقَفَ وَابْتَدَأَ (إِلَّا هُوَ) أَوْ قَرَأَ ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ وَوَقَفَ وَابْتَدَأَ ﴿وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ أَوْ قَرَأَ (وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهِ) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

قلت: وفي هذا ما لا يخفى.

ثم في الذّخيرة: إلا أن هذا الفرق إنما يستقيم فيما إذا قال (ال) في الحمد، وترك الباقي. أما إذا قال (الح) وترك الباقي لا يتأتى هذا الفرق فتفسد الصلاة، انتهى.

وفي الحاوي: ولو حذف حرفاً من كلمة ليتحول إلى سورة أو آية أخرى تفسد صلاته، كما إذا أراد أن يقرأ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] فقال: (الحم) وترك وتحوّل إلى موضع آخر، وكما إذا بدأ بسورة ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ﴾ [العاديات: 1] فقال: (والعا) ثم تركها وتحوّل إلى سورة أخرى، واختلفوا في الثانية لوجود الصورة المكتوبة بقلم الوحي فيها.

وفي الذّخيرة أيضاً: ومِنَ المشايخ مَنْ قال: إن كان لما ذكر من الشطر وجه صحيح في اللغة ولا يكون لغواً ولا يتغيّر به المعنى ينبغي أن لا يوجب الفساد، وإن كان الشطر بمفرده لا معنى له ويكون لغواً، وإن لم يكن لغواً يكون مغيّراً للمعنى يوجب الفساد، وعامّة المشايخ على أنه لا تقييد؛ لأن هذا مما لا يمكن التحرّز عنه، فصار كالتنحنح المدفوع في الصّلاة، انتهى.

فلا جرم أنّ في التهذيب على ما عزاه إليه بعض شارحي القدُّوري: وعليه الفتوى. وقال الفقيه أبو الليث في زلّة القارىء: إنه الأصح، لأن ما أتى به بعضٌ من القرآن، فهذه خمسة أقوال يظهر أن أسهلها هذا الأخير الذي هو الخامس.

هذا وفي الذّخيرة أيضاً: ومما يتصل بهذا الفصل إذا خفض صوته ببعض حروف الكلمة، والصحيح أنه لا تفسد صلاته؛ لأن فيه بلوى العامّة، والله تعالى أعلم.

[م] **وَأَمَّا الوَقْفُ فَلَا يُوجِبُ فَسَادَ الصَّلَاةِ أَيْضاً لِعُمُوم البَلْوَى عِنْدَ عَامَّةِ عُلَمَائِنَا. وَعِنْدَ بَعْضِ العُلَمَاءِ تَفْسُدُ، نَحْوَ أَنْ يَقُولَ: (لَا إِلَهَ) وَوَقَفَ وَابْتَدَأَ (إِلَّا هُوَ) أَوْ قَرَأَ ﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾** [النساء: 131] **وَوَقَفَ وَابْتَدَأَ ﴿وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾** [النساء: 131] **أَوْ قَرَأَ (وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهِ) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.**

[ش] مثل أن يقف على قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ﴾ [التوبة: 30] ويبتدىء بقوله: ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 30]، أو على قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى﴾ [التوبة: 30] ثم يبتدىء بقوله: ﴿ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 30]. والحاصل أن الوقف على غير موضع الوقف والابتداء من غير مَوْضع

وَلَوْ وَصَلَ حَرْفاً مِنْ كَلِمَةٍ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى، بِأَنْ قَرَأَ (إِيَّاكَنَعْبُدُ وَإِيَّاكَنَسْتَعِينُ) أَوْ (كَالكَوْثَر) أَوْ قَرَأَ (جَانَصْرُاللهِ)، ....

الابتداء على وجهين: إما أن لا يتغيَّر به المعنى تغيُّراً فاحشاً؛ نحو أن يقف على الشرط قبل ذكر الجزء، نحو أن يقف على قوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النحل: 97] ثم يبتدىء بقوله: ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: 97]، أو على الموصوف ثم يبتدىء بالصفة، نحو أن يقف على قوله: ﴿عَبْدًا﴾ ثم يبتدىء ﴿شَكُورًا﴾ [الإسراء: 3] إلى غير ذلك مما يجري نحو هذا المجرى؛ كالوقف على ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: 277]، وعلى قوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: 28] ثم الابتداء بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7]، وبقوله: ﴿تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: 28].

وأمّا أن يتغيّر به المعنى تغيُّراً فاحشاً؛ كالأمثلة المذكورة في الكتاب وما شابهها، وكلٌّ من الوقف والابتداء في هذين الوجهين لا يحسن؛ كما في الخانية، بل صرَّح في الذخيرة بفتحهما في الوجه الأول، فعلى هذا هما في الوجه الثاني أقبح، ولا تفسد الصّلاة في كِلا الوجهين عند عامّة علمائنا، وكذا عند عامّة علمائنا في الوجه الأول. وأما في الثاني: فذكر الفقيه أبو الليث في زلّة القارىء له أن بعض علمائنا ـ منهم أبو الأسد البخاري، الذي له تصنيف في هذا النوع من العلم قال بفساد الصّلاة.

وفي زلَّة القارىء لنجم الدين النَّسفي: وهو اختيار شمس الأئمّة الحلواني. ونُقل في الفتاوى السراجية عن شمس الأئمّة السرخسي أنه أخذ بهذا القول لكن صرَّح غير واحد ـ منهم صاحب الذّخيرة ـ على أن الفتوى على عدم الفساد بكل حال؛ لأن في مُراعاة الوقف والوصل والابتداء إيقاع الناس في الحرج، خصوصاً في حقِّ العوامّ، والحرج مدفوع شرعاً.

وفي خزانة الأكمل: وليس في القرآن موضع إذا وقف عليه خطأً أو سهواً تفسد صلاته، وإن قطع النَّظم؛ غير أنه إذا وقف في بعض المواضع طويلاً عمداً يكفر كما لو وقف على ما قبل حرف الاستثناء بهذا الوصف، في نحو قوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات: 35]، وقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: 59] واشتغل بشيءٍ آخر، وإن انقطع نفسه فينبغي أن يرجع حتى يكون الكلام متصلاً. ويوافق هذا في المعنى ما في الحاوي: ولو وقف في غير موضعه عند تمام الكلمة وتغيّر المعنى إنْ قصد فسدت، ويُكره أن يقف في غير موقف، فإن الوقوف منازل القرآن.

[م] **وَلَوْ وَصَلَ حَرْفاً مِنْ كَلِمَةٍ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى، بِأَنْ قَرَأَ (إِيَّاكَنَعْبُدُ وَإِيَّاكَنَسْتَعِينُ) أَوْ (كَالكَوْثَر) أَوْ قَرَأَ (جَانَصْرُاللهِ).**

[ش] يعني: بأن وقف على (إيا) ثم قال: (كنعبد) أو (كنستعين) أو على (أعطينا) ثم قال:

أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ لَا تَفْسُدُ عَلَى قَوْلِ العَامَّةِ. وَعَلَى قَوْلِ بَعْضِ المَشَايِخِ: تَفْسُدُ. وَبَعْضُ المَشَايِخِ قَالُوا: إِنْ عَلِمَ أَنَّ القُرْآنَ كَيْفَ هُوَ إِلَّا أَنَّهُ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ هَذَا لَا تَفْسُدُ.

(كالكوثر) وعلى (جا) ولم يتلفظ بالهمزة، ثم ابتدأ بهمزة (جا) فقال: (أنصر الله) على طريق الاستفهام.

[م] **أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.**

[ش] كما لو وقف على (المغضوب) ثم وصل (ياه) بغير (عليهم)، فقال: (بعليهم) أو على ما قبل هاء الجلالة من (سمع الله) ثم قال: (هلمن حمده).

[م] **لَا تَفْسُدُ عَلَى قَوْلِ العَامَّةِ.**

[ش] لأنّ هذا مما يَعْسُرُ الاحتراز عنه، فلا يجب الاحتراز منه؛ حتى قال بعضهم: إنّ هذا ليس بخطأ. وعليه مشى في الملتقط وتجنيسه.

[م] **وَعَلَى قَوْلِ بَعْضِ المَشَايِخِ: تَفْسُدُ.**

[ش] لأنه يتغيّر المعنى ويخرج من أن يكون قرآناً.

[م] **وَبَعْضُ المَشَايِخِ قَالُوا: إِنْ عَلِمَ أَنَّ القُرْآنَ كَيْفَ هُوَ إِلَّا أَنَّهُ جَرَى عَلَى لِسَانِهِ هَذَا لَا تَفْسُدُ.**

[ش] ولو تعمَّده ينبغي أن تفسد. والظاهر أن هذا هو المراد بما في الذّخيرة: وبعض المشايخ ذكروا في ذلك تفصيلاً، فقالوا: إذا علم أنّ القرآن كيف هو تفسد صلاته، انتهى.

ثم هذا الذي في الكتاب موافق لما تقدَّم عن القاضي الشهيد المحسن في إبدال الحرف بالحرف، وهو حسن. ثم أطلق في الخلاصة في هذا النوع كون الصحيح عدم الفساد، وقال فيها أيضاً: وكذا لو تعمَّد ذلك. وكذا ذكر في الخانية في (إنا أعطيناكالكوثر) أنه لا تفسد صلاته، وإن تعمَّد ذلك. وفي القنية: لو وقف على نون ﴿سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ﴾ [يونس: 10] ووصل الكاف باللام، فقال: (سبحانكاللهم) فسدت صلاته إذا بيَّنه بياناً ظاهراً. وفي موضع آخر: إذا لم يُطِل السكتة على النون يجب أن لا يضرّه، وهكذا أجابا في أمثاله، فهذا يُستفاد منه قولٌ آخر: إن لم يستفد منه قولان.

ثم في زلّة القارىء للفقيه أبي الليث: أما إذا شدّ الكاف من ﴿إِيَّاكَ﴾ ووصله بـ﴿نَعۡبُدُ﴾ تفسد صلاته بالإجماع، وهكذا إذا قرأ (إياك نستعين) لأنه لا حاجة إلى إدخال التشديد فيه، وهو خطأ فاحش يمكن الاحتراز منه.

لكن في الخانية: أو شدد كاف ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] تفسد صلاته، وينبغي أن لا تفسد؛ لأنه لو زاد حرفاً لا يغيّر المعنى لا تفسد، فكذا إذا شدَّد.

وَذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: لَوْ قَرَأَ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ بِالهَاءِ أَوْ قَرَأَ ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى غَيْرِهِ تَجُوزُ صَلَاتُهُ.

[م] **وَذَكَرَ فِي المُلْتَقَطِ: لَوْ قَرَأَ** ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] **بِالهَاءِ أَوْ قَرَأَ** ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] **وَلَا يَقْدِرُ عَلَى غَيْرِهِ تَجُوزُ صَلَاتُهُ.**

[ش] وفي نسخة: أو قرأ (قل هو الله أهد)، وفي أخرى: أو قرأ: (كل هو الله) بالكاف، ولفظ النسخة التي وقفت عليها بالملتقط: ولو قرأ (الخمد لله) بالخاء أو الهاء، وقرأ (كل هو الله) بالكاف، فسقط من قلم المصنف أو نسخته بالملتقط ذكر الخاء ـ يعني المعجمة ـ وكذا نحو هذا في الخلاصة في جملة مسائل.

وهذا لفظ الخلاصة: فإن قرأ الهاء مكان الحاء عمداً بالعجز، نحو إن قرأ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] بالهاء، أو ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 3] بالهاء، أو (سبحان ربي العظيم) بالصاد والدال، أو (سمع الله لمن حمده) بالهاء، أو ﴿ٱلْمَغْضُوبِ﴾ [الفاتحة: 7] بالدال، أو ﴿أَعُوذُ﴾ [الفلق: 1] بالذال، أو ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2] بالسين أو (التحيات) بالهاء؛ إن كان يجتهد آناء الليل والنهار في تصحيحه ولا يقدر على ذلك، فصلاته جائزة. وإن ترك جهده، فصلاته فاسدة، إلا أن يُجعل العمر في تصحيحه ولا يسعه أن يترك جهده في باقي عمره، انتهى.

إلا أن هذا الشقّ الثاني ـ كما قال صاحب الذّخيرة ـ مشكل؛ لأنّ ما كان خلقه فالعبد لا يقدر على تغييره.

قلت: وكذا إذا كان لعارضٍ ليس مما يزول عادة، وإذا كان كذلك فلا يعول في الفتوى على مقتضى هذا الشرط.

ومن ثمّة ذكر في خزانة الأكمل في سياق النقل من فتاوى أبي الليث: ولو قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ أو (كل هو الله أحد) جاز إذا لم يقدر على غير ذلك أو بلسانه علّة. قال الفقيه: وإن لم يكن بلسانه علّة، ولكن جرى على لسانه ذلك تفسد، انتهى. فلم يذكر هذا الشرط، فإن كان بعد ذلك ذكره عن إبراهيم بن يوسف، والحسن بن مطيع.

ثم قد عرفتّ أن الأحسن كما قال: أنه إذا جرى على لسانه لا تفسد أيضاً. وفي الذّخيرة: ولو قرأ (الحمد لله) بالخاء تفسد صلاته عند بعض المشايخ؛ لأن بين الحاء الخاء قرب المخرج. وفي الباب الأوّل من صلاة الواقعات: إذا قال (الحمد لله) بالهاء تفسد صلاته إن كان لا يجتهد لتصحيحه، وينبغي أن لا تفسد لأن الهاء تبدل عن الحاء لغة، يقال: مدحته ومدهته.

وأيضاً على ما قدّمناه منها من عدم الفساد في (لا تكهر) يكون الأمر في (كل هو الله أحد)

وَلَوْ قَرَأَ (قُلْ أَعُودُ) بِالدَّالِ، أَوْ قَرَأَ (فَسَاءَ صَبَاحُ المُنْذِرِينَ) بكسر الذال تفسد.

كذلك، ويوافقه ما في الخانية: ولو قرأ (لئلاف كريش) لا تفسد صلاته. وفي القنية: وأما من لا يمكنه إقامة اللحن في الحروف؛ كالهندي والتركي يقرأ (الحمد والرحمن) بالهاء أو الخاء المعجمة، و(المغضوب) بالدال، و(الصّمد) بالسين، فلا رواية فيه عن المتقدمين، وينبغي أن يجتهد فيه حتى يصححوا قدر الفرض، فإن لم يقدروا صلُّوا بغير قراءة. وإن قرأ وأحسب ما ذكرنا فسدت صلاتهم وصاروا بمنزلة الكلام. وكان الخراسانيون يفتون بجواز الصلاة بتلك القراءة، لكنه لا يقتدي به غيره، رُوي ذلك عن إبراهيم بن يوسف، وأبي مطيع، ومحمَّد بن الأزهر، انتهى.

وقد عرفت آنفاً أنه لا ينبغي اشتراط الاجتهاد في ذلك لمن هو خلفه، أو تعارض ليس مما يروا عادة، فالأوجه قول الخراسانيين. ثم إن لم يكن نفي الاقتداء بمن هو بهذه الحالة محمولاً على الاستحباب، فيوافق ما تقدَّم عن ابن الفضل، وإلا فالقول ما قاله ابن الفضل.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (قُلْ أَعُودُ) بِالدَّالِ، أَوْ قَرَأَ (فَسَاءَ صَبَاحُ المُنْذِرِينَ) بكسر الذال تفسد.

[ش]وهذا الإطلاق بالنسبة إلى (أعود) مذكور في الملتقط أيضاً، وقد عرفت قريباً من الخلاصة ما فيه من التقييد وما عليه، ويوافق هذا الإطلاق فيه ما في الخانية: ولو قرأ (تعودون) بالدال لا تفسد صلاته. وأمّا عدم الفساد ـ بكسر الذال المعجمة ـ من قوله: ﴿فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾ [الصافات: 177] فهو ظاهر الملتقط وتجنيسه، وذكره في خزانة الأكمل في سياق نقله من الأجناس بما نصّه: وفي نوادر محمَّد بن مقاتل: قرأ (المرسِلين) مكان ﴿ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [البقرة: 252] أو (مندرين) مكان ﴿مُنذِرِينَ﴾ [الدخان: 3] أو ختم آية رحمة بآية عذاب، أو ﴿عَلَىٰ عَبۡدِهِ﴾ [الكهف: 1] غلطاً أو خطأً لم تفسد صلاته، فإن ذكر ذلك فليَعُد إلى ذلك المواضع وليقرأه على الصحّة، لكن بعد أن نصَّ في الخلاصة على أن اللحن إذا غيَّر المعنى تفسد صلاته عند عامَّة مشايخنا. ذكر من أمثلته ما إذا قرأ ﴿فَسَآءَ مَطَرُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾[الشعراء: 173] بكسر الذال، وذا بعينه جاء في ﴿فَسَآءَ صَبَاحُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾.

وفي موضع آخر من الخزانة بعد أن ذكر أنه لو قرأ مكان ﴿ٱلۡمُنذَرِينَ﴾ [يونس: 73] (المندرين) أو (على العبد) تفسد، فإن عمده كفر فخطأه يفسد الصلاة، ومثل ذلك بقوله: ﴿فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُنذَرِينَ﴾ [يونس: 73] بالكسر. قال: ويحتمل أن يكون هذا على الاختلاف الذي ذكرنا في مواضع.

وعند [](1): وأمّا في صفات الأنبياء نحو قوله: ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: 213]، ﴿أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡ﴾ [ق: 2] فقرأ وفتح الدال لا تفسد صلاته على تأويل الإنذار قد ورد في حقهم.

(1) غير واضحة بالمخطوط.

وَلَوْ قَرَأَ الأَلْثَغُ بالّب بِاللَّامِ مَكَانَ الرَّبِّ لَا تَفْسُدُ.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[البقرة: 147]، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: 35] وغير ذلك، فكلمة إنذار من الله تعالى. وكذا ذكر في حقِّ غيره من الأنبياء، وهذا اختيار القاضي أبي عاصم العامري. وقال بعضهم: تفسد صلاته.

وأمّا إن كان من صفة الله تعالى، نحو قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ [الدخان: 3] لو فتح الدال تفسد صلاته بلا خلاف، ولو اعتقد يكفر. وحكى أبو بكر الخوارزمي أنه سُئِل أبو الحسن الكرخي عن الخطأ الذي يفسد الصلاة قال: إذا فحش وقبُح المعنى تفسد صلاته، نحو أن يقرأ بموضع ﴿ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [يونس: 73] (المندرين). وسئل أبو منصور الماتريدي عن ذلك قال: إذا قرأ بعبارة توجد في القرآن لا تفسد الصلاة، ولو قرأ في ﴿مُرْسِلِينَ﴾ [القصص: 45] بالفتح مكان الكسر تفسد البتّة؛ لأن المرسِل هُو الله، ولو اعتقد فتح السين يكفر، وهذا أشد من المنذرين. وقال ابن مقاتل: لو ختم آية الرحمة بالعذاب، أو ذكر أصحاب الجنّة مكان أصحاب النار خطأ غير عمد لم تفسد صلاته، وكذا يقول محمّد بن مقاتل في المرسلين والمنذرين، وأوّل تأويلاً بعيداً ليصون صلاتهم.

قلت: وبهذا يظهر أن الخلاف المذكور آنفاً غير واقع موقعه.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ الأَلْثَغُ بالّب بِاللَّامِ مَكَانَ الرَّبِّ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] وعمَّم في الملتقط، فقال: الألثغ إذا قال مقام الراء اللام لا تفسد صلاته. وفي خزانة الأكمل في سياق نقله من الأجناس: وفي نوادر ابن شجاع أن رجلاً قرأ في صلاته ـ وهو ألثغ ـ فأراد أن يقول: رَبّ، فقال: أب، أو شبه ذلك يجزئه. وفي موضع آخر من الخزانة أيضاً: القارىء إذا كان في لسانه لثغ أو كسر لا يمكنه أن يقيم معه بعض الحروف على وجهها، فيقول مكان ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 3] (اليحمن اليحيم) ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: 10] (ميض) ﴿رَبَّنَا﴾ [القصص: 47] (يبنا) أو يجعل مكان الحاء خاء، فيقول: (الرخمن الرخيم) أو انكسرت ثنيته فلا يستطيع الصاد، فيقول في الزاي: ينظر إن قدر على الصِّحة أو وجد آيات أو سورة لا يكون فيها هذه الحروف التي لا يقدر عليها فصلاته لا تجوز إلا على الصِّحة، كمن وجد ثوباً طاهراً فصلَّى في ثوبٍ غير طاهر، هذا هو القياس.

أمّا في الاستحسان: يجوز إذا كانت الآفة خلقة لا تزول عنه باجتهاده، وبالقياس يأخذ حيث وجد أنه ليس فيها هذا الحرف المتعذّر عليه. أما لو كان بحال لم يجد من الآيات إلا وفيها ما يتعذر عليه ويكسره بشدة لثغه، فالأحسن أن يقرأ سورة تقلّ فيها الحروف التي لا يقدر على إخراجها من الصّحة، بمنزلة رجل وجد ثوبين نجسين، فالمستحبّ له أن يصلِّي في الثوب الواحد الذي هو أقلّ نجاسة، مع أنه لو صلَّى في الذي له أكثر فهو جائز، انتهى. ولا يعرى القول بالقياس من تأمّل.

وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ فِيمَنْ قَرَأَ ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ ﴾ ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوَّرُ﴾ ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ لا تفسد.

[م] وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ فِيمَنْ قَرَأَ ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ ﴾ [البقرة: 124] ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوَّرُ﴾ [الحشر: 24]، ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: 14] **لا تفسد.**

[ش] يعني: لم يقرأ قوله تعالى: ﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ ﴾ [البقرة: 124] برفع (ربه) ونصب (إبراهيم) كما هو قراءة السبعة، بل نصب (ربه) ورفع (إبراهيم) كما هو قراءة شاذة، ومما ذكر فيه هذا الحكم بهذه الآية إذا قُرِئت على هذا الوجه عن أبي حنيفة زلّة القارىء للفقيه أبي الليث، والذّخيرة، والملتقط وتجنيسه.

وذكر في الكشاف: إن أبا حنيفة قرأها هكذا، وأنها قراءة ابن عباس، والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدّعاء فعل المختبر هل يجيبه إليهن أم لا؟ ونقل في الذّخيرة وغيرها عن الإمام في وجهها ما يفيد هذا المعنى، لكن في زلّة القارىء لأبي الليث: والصحيح أنه تفسد صلاته؛ لأن هذا ليس بقرآن، فإنّ الله تعالى أخبر أنه ابتلى إبراهيم بكلماتٍ بإيجاب أشياء عليه، وما أخبر أن إبراهيم عليه الصّلاة والسلام ابتلى ربه برفع الحوائج إليه، وليس في كتاب الله تعالى. في موضع آخر: هذا فلا يكون قرآناً، بل يكون من كلام الناس، انتهى. ومشى عليه الخلاصة وغيرها على عدم الفساد، وسنذكر من الخانية ما يفيد أنّ في هذا خلافاً بين المتقدّمين والمتأخرين.

وأما قوله: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24] يريد أنه لم يقرأ المصوّر بتشديد الواو المكسورة ورفع الراء كما هو قراءة السبعة، بل قرأه بفتح الواو المشدّدة. ثم يحتمل أنه يريد: وينصب الراء أيضاً، وهي قراءة حاطب بن بلتعة ـ على ما في الكشاف ـ ومعناه حينئذٍ: الخالق الذي يبدأ المصوّر؛ أي يميز ما يصوره بتفاوت الهيئات فهو منصوب على أنه مفعول به للباري. ويحتمل أنه يريد بضم الراء، ويحتمل أنه يريد بسكون الراء، كما هو حالتها عند الوقف عليها. وقد اختلف في الجميع، فقيل: تفسد الصلاة به. أما في نصب الراء وجرِّها، فلأنه لا يكون حينئذ قرآناً؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأنه الخالق البارىء المصوِّر للأشياء، وهذا يصير إخباراً بأنه خلق المصوّرات. وأمّا في الرفع، فظاهر؛ لأنه كفر. وأمّا في السكون، فلأنه لا يخرج عن أحد هذين الوجهين. وقيل: لا تفسد.

وأُجيب عن الأوّل والثاني: بأنه في القرآن معنى، فإنّ الله تعالى أخبر بأنه خالق كل شيء، وهذا على كِلا هذين التقديرين لا يخرج عن إفادة ذلك، فيكون ذكره كذكره.

وأُجيب عن الجمع، بأن في اعتبار الصّواب في الإعراب إيقاع الناس في الحرج، والحرج مدفوع شرعاً، وعلى هذا مشى في الخلاصة فقال: وفي النوازل: لا تفسد في الكل، وبه يُفتى.

....

قلت: والذي يظهر أن هذا كله ينبغي أن يكون فيما إذا كان خطأً أو غلطاً، وهو لا يعلم أو تعمّد ذلك موضع نصب الراء وجرها. وأمّا مع رفعها، فلا؛ بل الفساد حينئذٍ أقل الأحوال.

وأمّا ما في خزانة الأكمل: وأمّا إذا فتح الواو ورفع الراء، قال ابن سلام، وأبو بكر الأعمش: لا تفسد صلاته، فإنه مقتطع عما سبق، ويرجع إلى صورة آدم ـ أي الخالق صورة آدم ـ انتهى.

فلا يخفى أنه لا وجه لحصر تعلقه بصورة آدم، ثم إنما غايته هذا في حالتي النصب والجرّ، فتأمَّله.

ثم ما سنذكره من الخلاف بين المتقدِّمين والمتأخرين في هذا ـ على ما في الخانية ـ ينبغي أن يكون محله ما إذا لم يتعمّده، فتنبّه له.

وأمّا قوله: (وهو يطعم ولا يطعم)؛ فيريد به أنه لم يقرأ قوله: يطعم بضم الياء وبكسر العين. وقوله: (ولا يطعم) بضم الباء وفتح العين كما هو قراءة السبعة، بل قرأهما بإحدى الشواذ، وهي متعددة؛ منها: أن يقرأ (ولا يَطعَم) بفتح الياء والعين (وهو يطعم) كما في قراءة السبعة.

ومنها: عكس هذا؛ أعني أن يقرأ (وهو يَطعَم) بفتح الياء والعين، (ولا يُطعِم) بضم الياء وكسر العين. وهذه لم يذكرها في الكشاف، وذكرها أبو البقاء في إعرابه.

ومنها: أن يقرأ (وهو يُطعَم) بضم الياء وفتح العين (ولا يُطعِم) بضم الياء وكسر العين، وهذه عزاها الكشاف إلى رواية ابن المأمون عن يعقوب.

ومنها: أن يقرأ (وهو يُطعِم ولا يُطعِم) بضم الياء وكسر العين في كليهما، ونسب هذه في الكشاف إلى الأشهب.

ثم المراد بأن الله تعالى يرزق ولا يُرزق؛ كقوله تعالى: ﴿مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾ [الذاريات: 57]، وتخصيص الطعام لشدّة الحاجة إليه.

والفرق بين هذه القراءات: أن قوله (وهو) في القراءة الأولى التي هي المشهورة، وفي الثانية وفي الخامسة راجع إلى الله تعالى، على أن المعنى في قوله: (ولا يطعم) في الأولى: ولا يرزقه غيره. وفي الثانية: ولا يرزق نفسه، بمعنى أنه لا يحتاج إلى شيء، ولا سيما الطعام. وعلى أن المعنى في الخامسة: ولا يستطعم، على أن قوله: (ولا يطعم) مضارع أطعم بمعنى استطعم. أو على أن المعنى: وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى، على حسب المصالح؛ كقولهم: هو يعطي، ويمنع، ويبسط، ويقدر. وفي القراءة الثالثة والرابعة راجع إلى الولي الذي هو غير الله المذكور في صدر الآية، فظهر ما في هذا من الاختلاف، وقد عرفت ما في فساد الصّلاة بالقراءة الشاذّة لا تفسد الصلاة لا إشكال في عدم فساد الصلاة بشيءٍ من هذه الشواذ.

....

وأما على ما في الخانية والخلاصة من التفصيل فيها، فيمكن أن يقال بالفساد في البعض دون البعض، فتأمله.

هذا وفي الخانية أيضاً: أما في الخطأ في الإعراب إذا لم يغيِّر المعنى لا تفسد الصّلاة عند الكل، كما لو قرأ ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ [الأحزاب: 35] بنصب التاء، أو ﴿عِوَجًا﴾ [آل عمران: 99] بفتح العين، أو (قواماً) بكسر القاف، أو ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: 2] بنصب الدال، أو ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الفاتحة: 3] بنصب النون، أو ﴿ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 3] بنصب الميم، أو ﴿نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5] بفتح الباء وكسرها؛ لأن الخطأ في الإعراب مما لا يمكن الاحتراز عنه، فيعذر. ولهذا لو قال لرجل: زنيت ـ بكسر التاء ـ ولامرأة: زنيت ـ بفتح التاء ـ يحدّ؛ لأنه يُفهم من الخطأ ما يُفهم من الصواب، وإن غيَّر المعنى تغيُّراً فاحشاً بأن قرأ ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾ [طه: 121] بنصب آدم، ورفع ربّه. و﴿ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: 24] بفتح الواو، و﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: 28] برفع الجلالة ونصب العلماء، أو (نحن خلقنا آدم)، أو ﴿جَعَلْنَا﴾ [البقرة: 125] أو ﴿أَنزَلْنَآ﴾ [البقرة: 99] بفتح اللام، أو ﴿وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 135]، أو ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 7] بنصب الجلالة، أو ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾ [لقمان: 33] بفتح العين وجرّ الراء، و﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: 3] بجرِّ لام رسوله، ﴿وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْمُنزِلِينَ﴾ [المؤمنون: 29] بفتح الزاي وما أشبه ذلك مما لو تعمَّده لكفر إذا قرأ خطأ فسدت صلاته في قول المتقدّمين.

واختلف المتأخرون في ذلك، فقال محمَّد بن مقاتل، وأبو نصر محمد بن سلام، وأبو بكر بن سعيد البلخي، والفقيه أبو جعفر الهندواني، والشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل، والشيخ الإمام إسماعيل الزاهد، وشمس الأئمّة الحلواني رحمهم الله: لا تفسد صلاته، وما قاله المتقدّمون أحوط؛ لأنه لو تعمَّد يكون كفراً، وما يكون كفراً لا يكون من القرآن. وما قاله المتأخرون أوسع؛ لأن الناس لا يميِّزون بين إعراب وإعراب، ولا تفسد صلاته. وهذا على قول أبي يوسف ظاهر؛ لأنه لا يعتبر الإعراب.

عُرف ذلك في مسائل:

منها: ما إذا قال لامرأته: أنت واحدة، ونوى به الطلاق يقع الطلاق عنده بنصب الواحدة أو رفعها أو لم يُعربها.

ومنها: ما لو قال لغيره: أيا قاتل أباك ـ في قول محمَّد ـ لا يلزمه شيء، ويُحمل على الوعد. ولو قال: أنا قاتل أبيك، يكون إقراراً على نفسه بالقتل في قوله: وأمّا في قول أبي يوسف، لا يلزمه شيء في الوجهين.

فَإِنْ زَادَ حَرْفاً إِنْ لَمْ يُغَيِّرِ المَعْنَى لَا تَفْسُدُ.

ومنها: ما إذا قال لعبده: رأسك حرّ، أو رأسك رأس حر، في قول أبي يوسف، فسوَّى بين الكل، ولا يعتق. وفي قول محمد يُعتق في الوجه الثالث.

ثم بعد هذا نذكر أكثر مسائل هذا الفصل على قول القاضي الإمام شمس الأئمّة أبي بكر الزرنجري لأنه كان مشهوراً بعلم القراءة.

المصلي إذا قرأ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 2] بكسر الكاف أو ﴿أَنْعَمْتَ﴾ [الفاتحة: 7] بكسر التاء فسدت صلاته في قول المتقدّمين، ولا تفسد عند المتأخرين، و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران: 9] بجرّ الدال أو رفعها لم تفسد عند الكل، انتهى. مع قليل تلخيص في بعضه.

وهذا كما ترى يفيد أن القراءة الشاذّة إذا غيَّرت المعنى تغييراً فاحشاً نظراً إلى ظاهر صورة اللفظ وسياقه تفسد عند المتقدمين دون المتأخرين المذكورين، وقد عدّ من ذلك المصوّر ـ بفتح الواو ـ يتأتى أن بعد منه أيضاً، و﴿ ۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ﴾ [البقرة: 124] برفع إبراهيم ونصب ربّه، و﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: 14] على القراءة الثالثة والرابعة، وإن تأتّى في هذه الأشياء التأويل فإنه مما يتأتى أيضاً في كثير مما ذكره وقد عدّه من قبيل ما يغيِّر المعنى تغيّراً فاحشاً، منه قوله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 28] برفع الجلالة ونصب العلماء، وقد ذكر عدم الفساد بذلك في الذّخيرة عن أبي حنيفة، وقال فيها: ومعناه إنما يجاري على خشية العلماء الله عَزَّوَجَلَّ، وهذا كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: 7] إلى أن قال: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: 8].

وفي الكشاف: فإن قلت: فما وجه من قرأ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 28] وهو عمر بن عبد العزيز، ويُحكى عن أبي حنيفة.

قلت: الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى: إنما يجلّهم ويعظّمهم كما يجلّ المهيب المخشي من الرجال بين الناس من بين جميع عباده، انتهى. والله تعالى أعلم بالصواب.

ثم ظاهر سَوْق ما في الكتاب يفيد أنّ الحكم المذكور في الآيات الثلاث مرويّ عن أبي حنيفة، ولم يقف العبد الضعيف ـ غفر الله تعالى له ـ على نقله عنه صريحاً فيما عدا الآية الأولى، والله سبحانه الموفّق.

[م] **فَإِنْ زَادَ حَرْفاً إِنْ لَمْ يُغَيِّرِ المَعْنَى لَا تَفْسُدُ.**

[ش] عند عامَّة المشايخ، وعن أبي يوسف روايتان: صورته قرأ (وأنهى عن المنكر) بزيادة الياء، أو (إنا رادوه إليك) بدالين، أو (رددوها) بدالين وألف، أو (يدخلهم) مكان يدخله؛

وَ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾، قَالُوا: تَفْسُدُ، وَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَفْسُدُ.

ذكره في الخلاصة وزلّة القارىء الفقيه أبي الليث، وزاد فيها: أنه ابتلي بذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [النساء: 13] قال: ولم أُعِد الصلاة ولا أمرت القوم بالإعادة؛ لأن أصل هذا (إنهي)، إلا أنه حذف الياء علامة للجزم، و(رادُّوه) في الأصل (راددوه) و(رددوها) أصله (ارددوها) فقرأ بأصل اللغة، فقد أتى بالإخبار من حيث المعنى، فكان قارئاً لكتاب الله من وجه، وكذلك (يدخلهم) لأن كلمة من تتناول جماعة المسلمين وجماعة الكافرين، فإذا ذكر بلفظ الجماعة جاء الإخبار من حيث المعنى، فلا يكون متكلّماً بكلام الناس بل يكون قارىء القرآن، وقال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: 42]، وقال: ومنهم من ينظر إليك.

وفي خزانة الأكمل: ولو قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] لا تفسد صلاته، وهو قراءة بعض المتقدمين. وفي الخانية: وإن زاد جرّها في كلمته فهو على وجهين إن لم يتغيّر المعنى، ومثله يوجد في القرآن لا تفسد صلاته في قولهم، كما لو قال: (وأمر بالمعروف وانهى عن المنكر) بزيادة الياء في (انهى)، أو قرأ (إنا راددوه) بزيادة دال، أو قرأ (فحيوا فأحسن منها أو رددوها)، أو قرأ ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء: 14] قرأ (ندخلهم) بزيادة ميم. قال عامّة المشايخ: لا تفسد صلاته في قياس قول أبي يوسف وأبي حنيفة ومحمَّد، وكذا في قياس قول أبي يوسف.

في رواية فزاد شرطاً آخر، وهو: ومثله يوجد في القرآن تفسد، ومعلوم أن مثل (رددوها) لا توجد في القرآن، وقد ذكر أنه لا تفسد هنا، فالأَوْلى حينئذٍ جعل جواب القسم قسماً آخر.

[م] وَ﴿إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ﴾ [الليل: 4] **قَالُوا: تَفْسُدُ.**

[ش] لهذه العلّة.

[م] **وَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] كذا في الملتقط وتجنيسه، ولم يبين وجهه ليظهر هل هو صحيح فيقع التعقب موقعه ثم يشاركه في ذلك ما قبله، بل وسائر مواضع القسم؛ نحو أن يقرأ: (والله ربنا ما كنا مشركين بالله)، (ولقد آنزل الله علينا)، و(تالله ولأكيدن أصنامكم)، فينبغي أن لا تفسد الصلاة بزيادة الواو في شيءٍ منها أيضاً، أو (لا يشاركه فيه شيء منها) فلا تفسد فيه خاصّة، وتفسد فيما عداه. أوَ ليس بصحيح؟ فيكون التعقب متعقّباً بالردّ هذا.

وفي خزانة الأكمل: زاد حرفاً في نحو: (أو لم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب) مكان

وَذَكَرَ فِي زَلَّةِ القَارْىءِ لِلشَّيْخِ الإِمَامِ حُسَامِ الدِّينِ أَبِي سَعِيدٍ بْنُ سَعْدٍ النَّسْفِيِّ: وَلَوْ قَرَأَ (اللهُ السَّمَدُ) بِالسِّينِ مَكَانَ الصَّادِ لَا تَفْسُدُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ نَجْمُ الدِّينِ النَّسْفِيِّ.

وَلَوْ قَرَأَ (عَتَّى) مَكَانَ (حَتَّى) لَا تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَالَ: (سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ) بِاللَّامِ مَكَانَ النُّونِ يُرْجَى أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ.

﴿أَلَمْ تَرَ﴾ [الفيل: 1]، (وإذ قالت الملائكة) بزيادة الواو، ونظائرها مما لا تغيّر المعنى، وقرأ ذلك سهواً وغلطاً لا تفسد صلاته. أمّا لو غيَّر المعنى، نحو: (والله ربنا وما كنا مشركين) فأدخل الواو، وفي جواب القسم فالأحوط أن يعيد صلاته لما فيه من تغيير المعنى والحكم، وكذا في سائر مواضع القسم في القرآن، والله سبحانه أعلم.

[م] وَذَكَرَ فِي زَلَّةِ القَارْىءِ لِلشَّيْخِ الإِمَامِ حُسَامِ الدِّينِ أَبِي سَعِيدٍ بْنُ سَعْدٍ النَّسْفِيِّ: وَلَوْ قَرَأَ (اللهُ السَّمَدُ) بِالسِّينِ مَكَانَ الصَّادِ لَا تَفْسُدُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ نَجْمُ الدِّينِ النَّسْفِيِّ.

[ش] كما في الذّخيرة أنّه محكيٌّ عنه؛ لأن السمد بالسين هو السيد، وهكذا حكى فتوى الإمام القاضي أبي بكر الزرنجري، وذكره في الخانية عن شمس الأئمة السرخسي، وعبد الواحد الشَّيْباني، ومشى عليه في الخلاصة. لكن في زلّة القارىء لأبي الليث: تفسد؛ لأنه بالسين من جملة آلات الزراعة، فصار متكلّماً بكلام الناس، وهو خطأٌ محض، انتهى.

قلت: ولعلَّ عدم الفساد أوْلى؛ لأن غايته أن يكون اسماً مشتركاً بين ما ذكره وبين السيد، فلا تفسد بالشكّ عند البلوى به حملاً له على المعنى المناسب في هذا المحلّ.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (عَتَّى) مَكَانَ (حَتَّى) لَا تَفْسُدُ.

[ش] أي: قرأ (عتّى حين) مكان ﴿حَتَّىٰ حِينٍ﴾ [يوسف: 35] لا تفسد صلاته؛ لأنه قراءة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، كذا في الذّخيرة. وفي خزانة الأكمل: وسمع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال: إن الله أنزل القرآن بلغة هذا الحيّ من قريش، فأَقْرِإِ النّاس بلغة قريش ولا تقرءهم بلغة هُذيل، والسلام.

[م] وَلَوْ قَالَ: (سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ) بِاللَّامِ مَكَانَ النُّونِ يُرْجَى أَنَّهُ لَا تَفْسُدُ.

[ش] ذكره بمعناه في القنية عن بعضهم، ثم قال: وهذا حسن. وقد ذكر شمس الأئمّة الحلواني أنّ من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَن رواه عن النبيِّ ﷺ وهي لغة بعض العرب. وظاهر خزانة الأكمل يفيد أنّ هذا البعض المُبهم في القُنْية محمَّد بن مقاتل، وجزم في الخلاصة بأنها تفسد، وحيث ثبت نقله عن النبيِّ ﷺ فلا شُبهة في عدم الفساد، لكنّ الشأن في ذلك. هذا، وفي الخانية: ولو قرأ (ولم يكل له) باللام لا تفسد صلاته، ولو قرأ (ألعمت عليهم) باللام تفسد، انتهى. وذكر الحدادي: أن في (ألعمت

وَلَوْ قَرَأَ (يَدْعُ اليَتِيمُ) بِتَسْكِينِ الدَّالِ وبِضَمِّ العَيْنِ وَتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.

عليهم) مكان ﴿أَنْعَمْتَ﴾ [الفاتحة: 7]، وفي (ديلكم) مكان ﴿دِينِكُمْ﴾ [البقرة: 217]، وفي (كالعهن الملفوش) مكان ﴿ٱلْمَنفُوشِ﴾ [القارعة: 5] اختلاف المشايخ. ولو قرأ (قريله) مكان ﴿قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 186] فسدت، (وكانت الجبال كثيباً مهيناً) مكان ﴿مَّهِيلًا﴾ [المزمل: 14]، (لا الفصام لها) مكان ﴿لَا ٱنفِصَامَ لَهَا﴾ [البقرة: 256] لا تفسد.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ (يَدْعُ اليَتِيمُ) بِتَسْكِينِ الدَّالِ وبِضَمِّ العَيْنِ وَتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدُ لِعُمُومِ البَلْوَى.**

[ش] والذي في الخانية: أنه إذا قرأه غير مشدد لا تفسد، ولو قرأ بتسكين الدّال تفسد، وهذا سيذكره المصنف قريباً.

وفي الحاوي: وفي قراءة (يدع اليتيم) بتخفيف العين اختلاف، وقول محمَّد: إنها لا تفسد لجواز التليين مكان التشديد. وفي الخلاصة: ولو ترك التشديد في قوله: (يدع اليتيم) ولم يعرف الفرق وقد أراد ما أراد الله؛ اختلف المشايخ فيه. ثم ذكر فيها بعد هذا: ولو ترك التشديد في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، أو قرأ ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] وأسقط التشديد عن الباء؛ المختار أنه لا تفسد صلاته. وكذا في جميع المواضع. وإن كان قول عامّة المشايخ أنه تفسد، وكذا ذكر في ترك المدّ. وعلى هذا مشى في تجنيس الملتقط، فقال: ولو ترك التشديد أو المدّ ولم يغيِّر المعنى أو غيَّر المعنى لا تفسد صلاته. وفي الخانية: إذا خفَّف المشدد، قال القام الإمام ـ يعني شمس الأئمّة أبا بكر الزرنجري ـ: لا تفسد صلاته، إلا في قوله ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، أو قرأ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: 5] بغير تشديد تفسد صلاته. وعامَّة المشايخ على أن المدّ والتشديد بمنزلة الخطأ في الإعراب لا تفسد الصّلاة في قول المتأخرين، انتهى. فهذا يخالف فيما عليه عامّة المشايخ.

ثمّ الجزم بفساد الصّلاة بترك التشديد في (إلّا) في قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [الصافات: 35] ـ كما في خزانة الأكمل ـ ماشٍ على أحد القولين.

هذا ولقائلٍ أن يقول: قد كان يلزم الزرنجري استثناء هذا كما استثنى ما تقدَّم، وإلا فما وجه الاختصاص؟

ثم ظاهر الخلاصة: أن المختار عدم الفساد في الكلّ من غير استثناء، وعليه يتخرّج ما في الكتاب إذا لم يكن الدال مسكنة أيضاً. وأمّا مع كونها مسكنة، فيتخرج على ما هو منسوب إلى المتأخرين من أن الخطأ في الإعراب لا تفسد الصّلاة قياساً لحركة البناء وسكونه في ذلك على حركة الإعراب، وسكونه في ذلك، وسيأتي نصّ الذخيرة على أن الأصح في (إياك) مخففاً عدم

وَلَوْ قَرَأَ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ وَوَقَفَ وَقَرَأَ (أولئك أصحاب الجحيم) مَكَانَ ﴿ٱلْجَنَّةِ﴾ لَا تَفْسُدْ. وَلَوْ لَمْ يَقِفْ وَصَلَ، قَالَ عَامَّةُ الْمَشَايِخِ: تَفْسُدُ.

وَعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُبَارِكِ، وَأَبِي حَفْصٍ الْكَبِيرِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ وَجَمَاعَة مِنَ الْمَرَاوِزَةِ أَنَّهُ لَا تَفْسُدْ. وَكَذَا أَفْتَى أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاتُرِيدِيِّ.

الفساد، وقد أشار المصنف إلى العلة في ذلك كله، وهي عموم البلوى مع عسْر الاحتراز عنه.

وفي خزانة الأكمل: لو أخطأ في حركة لام الفعل في الماضي والمستقبل لم تفسد صلاته نحو أن يضم اللام أو يكسرها من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ﴾ [طه: 53]، أو بنصبها أو بكسرها من قوله: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ﴾ [الأعراف: 53]، وكذا لو حُرِّك المجزوم أو سُكِّن المتحرك في الأفعال؛ غير أنه في بعض المواضع قالوا بفساد الصلاة، نحو أن يتصل بالفعل ضمير الجميع، نحو (أنزلنا) و(جعلنا) لتغيُّر المعنى حينئذ تغيُّراً فاحشاً.

وأمَّا في حركة عين الفعل، نحو تاء (تقبل) وراء (يضرب) وميم (يسمع) كيف ما كانت لا تفسد صلاته؛ فتح أو كسر إلى غير ذلك، كيف وقد قرأ القرافي بعض المواضع بالكل، نحو: (يقنط)، ثم قال: وقد ذكرنا عن محمَّد بن مقاتل، ومحمَّد بن سلمة، وأبي نصر بن سلام جواز الصّلاة فيما هو أشدّ من هذا، وفيما يوجب الكفر حالةَ العمد.

[م] **وَلَوَ قَرَأَ** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: 277] **وَوَقَفَ وَقَرَأَ** (أولئك أصحاب الجحيم) **مَكَانَ** ﴿ٱلْجَنَّةِ﴾ [البقرة: 82] **لَا تَفْسُدْ.**

[ش] وإن كان (لو) لوحظ مع ما تقدَّم كان المعنى متغيّراً تغيراً فاحشاً، بل كفراً؛ لأن هذا انتقال من آية إلى آية، والكل قرآن.

[م] **وَلَوْ لَمْ يَقِفْ وَصَلَ، قَالَ عَامَّةُ الْمَشَايِخِ: تَفْسُدُ.**

[ش] لأن هذا ليس بقرآن؛ لأنه إخبار بخلاف ما أخبر الله تعالى، وليس بذكر. وجعل قاضي خان هذا الأصح، وصاحب الخلاصة الصحيح، تبعاً لزلّة القارىء للفقيه أبي اللَّيْث.

[م] **وَعَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْمُبَارِكِ، وَأَبِي حَفْصٍ الْكَبِيرِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ وَجَمَاعَة مِنْ الْمَرَاوِزَةِ أَنَّهُ لَا تَفْسُدْ. وَكَذَا أَفْتَى أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاتُرِيدِيِّ.**

[ش] يعني: بدون هذا التفصيل، ففي خزانة الأكمل: قرأ (إن الذين آمنوا وعملوا الصّالحات أولئك أصحاب النار)، و(الذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك في جنّات النعيم)، و(الذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الكافرون حقاً) إلى غير ذلك، ممَّا لو تعمَّد يكفَّر، فاختلف العلماء فيها؟ قال

وَلَوْ قَرَأَ (إِنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ) بِكَسْرِ اللَّامِ لَا تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ (إِنَّا كُنَّا مُنْذَرِينَ) بِنَصْبِ الذَّالِ تَفْسُدُ قَطْعاً.

بعضهم: تفسد، وهو قول المقربين، وإليه ذهب الكرخي والواقدي، وقال بعض مشايخنا: وهو قول محمَّد بن مقاتل، وبعض مشايخ المراوزة قالوا: هو قول أبي يوسف قال القاضي الشهيد: وهذا أصح عندي، انتهى.

ثم إن كان المصنّف أحد كونه عن جماعة من المراوزة أيضاً من هذا فهو واهم في ذلك كما ترى. وإن كان أخذه من غيره ممَّا يفيده، فلا حرج.

ثم قد قدَّمنا في شرح قوله: وإن كان مثله في القرآن عزوٌ إلى أبي حنيفة ومحمَّد مع بيان وجهه، وأيضاً المصلي كثيراً ما يُبتلى بهذا، فالقول بالفساد به إيقاع الناس في حرجٍ عظيم. وأُجيب بأنه يمكن الاحتراز عنه في الجملة، وفيه تأمّل.

تَنْبِيهٌ:

ثم لو تذكّر لوقوع ذلك منه خطأ، فأعاده على وجه الصحة لا يرتفع الفساد عند القائلين به؛ لأن ذلك لا يفيد إصلاحها بعد فسادها. وأمّا عند القائلين بعدمه، فعند ابن مقاتل منهم أنه إذا ذكر ذلك في صلاته فليَعُد إلى ذلك الموضع وليقرأه على الصِّحة.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (إِنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ) بِكَسْرِ اللَّامِ لَا تَفْسُدُ.

[ش] وهي قراءة شاذّة على ما ذكره بعضهم، ووُجِّهت بأن الواو حينئذٍ تكون للقسم، فيحتمل أن يكون الله تعالى أكّد إخباره ببرائته من المشركين بالقسم برسولِ اللهﷺ، وقد أسمعناك من الخانية عدّ هذا من جملة ما اختلف فيه المتقدِّمون، وأولئك المتأخرون، وأنّ المتأخرين ذهبوا إلى عدم الفساد به.

ثم مشى في الخلاصة على أنه تفسد تبعاً للفقيه أبي اللَّيث في ذلك، وقد تعقّب التوجيه المذكور بأنه ليس بشيء، فإنّه معلوم أنّ مراد الله تعالى ليس ذلك، فإنّ الأُمّة أجمعت على خلافه، فلا يكون قرآناً، وليس بذِكْرٍ، فيكون من كلام الناس. لكن هذا إنما يتمّ إذا لم يثبت كونه قراءة شاذّة، فإذا ثبت كونه قراءة شاذّة فلا؛ بل ينبغي حينئذٍ أن لا تفسد على قول الكل، فتأمّله.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (إِنَّا كُنَّا مُنْذَرِينَ) بِنَصْبِ الذَّالِ تَفْسُدُ قَطْعاً.

[ش] أي: عند القائلين به، وهم الجمهور. وأمّا عند غيرهم، فلا تفسد قطعاً ولا ظنّاً. وقد سمعته من خزانة الأكمل عن ابن مقاتل، ومن الخانية عن أولئك المتأخرين في (وأنت خير



وَذَكَرَ فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانٍ: وَلَوْ قَرَأَ (يَدْعُ اليَتِيم) بِتَسْكِينِ الدَّالِ تَفْسُدُ.

وَكَذَا لَوْ قَرَأَ ﴿يَدْخُلُونَ﴾ (يَتْخُلُونَ) بِالتَّاءِ تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ (نَحْنُ خَلَقَنا)، (إِنَّا جَعَلَنَا) أَوْ قَرَأَ (إِيَاكَ نَعْبُدُ) بِتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدُ عِنْدَ المُتَأَخِّرِينَ.

وَلَوْ قَرَأَ (مَا اضْطِرُرْتُمْ) بِالطَّاءِ أَوْ بِالدَّالِ تَفْسُدُ.

المنزَلين) بفتح الزاي، وذا فيما يظهر لا يكاد ينزل عنه في هذا الحكم.

[م] وَذَكَرَ فِي فَتَاوَى قَاضِي خَانٍ: وَلَوْ قَرَأَ (يَدْعُ اليَتِيم) بِتَسْكِينِ الدَّالِ تَفْسُدُ.

[ش] وقد ذكرنا في وجهه قريباً، فلاحظه.

[م] وَكَذَا لَوْ قَرَأَ ﴿يَدْخُلُونَ﴾ [النصر: 2] (يَتْخُلُونَ) بِالتَّاءِ تَفْسُدُ.

[ش] أي: قرأ (يتخلون في دين الله) بالياء المثنّاة من فوق مكان الدّال في ﴿يَدْخُلُونَ﴾ تفسد صلاته. وظاهر السوق أن هذا في الخانية ـ أيضاً ـ وهو كذلك. وذكر الحدادي في زلّة القارىء أنّ فيه اختلاف المشايخ.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (نَحْنُ خَلَقَنا)، (إِنَّا جَعَلَنَا) أَوْ قَرَأَ (إِيَاكَ نَعْبُدُ) بِتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدُ عِنْدَ المُتَأَخِّرِينَ.

[ش] يعني: لو قرأ (خَلَقَنا) بفتح القاف، و(جَعَلَنا) بفتح اللام، و(إِيَاكَ) بتخفيف الياء لا تفسد صلاته عند المتأخرين. ثم كون الأمر كذلك في الكل تقدَّم من الخاينة، وقد عرفت أنه خالف فيه المتقدِّمون. ومشى في خزانة الأكمل في (خلقَنا وجعلَنا) على قول المتقدِّمين.

ثم في الذّخيرة: إذا قرأ في صلاته (إِيَاكَ نعبُدُ) بتخفيف الياء، قال بعض العلماء: تفسد صلاته؛ لأن إياك بالتخفيف ضوء الشمس، فكأنه قول: ضوء الشمس نعبُد. ولو اعتقد ذلك يكفر، فإذا قرأ سهواً تفسد. والأصح أنه لا تفسد؛ لأن هذا قراءة عمرو بن واقد، ذكره عنه مجاهد.

والأصل: أن ما كان قرأه وإن كان شاذاً لا تفسد صلاته. وفي خزانة الأكمل: ولو قرأ (إِيَاكَ نَعْبُدُ) بكسر الألف وتخفيف الياء؛ ذكره ابن مجاهد عن عمرو بن واقد. وكذا بفتح الألف وتخفيف الياء، ذكره النفاس أيضاً عنه. وهما إمامان في عصرهما، وذاك لغة بعض العرب طلباً للخفة على القراءة لكثرة استعمال الفاتحة من بين سائر القرآن، وقدَّمنا قريباً من الخلاصة أنه المختار.

[م] وَلَوْ قَرَأَ (مَا اضْطِرُرْتُمْ) بِالطَّاءِ أَوْ بِالدَّالِ تَفْسُدُ.

[ش] أي: قرأه بأحدهما مكان الصاد، ذكره في الخانية.

وَلَوْ قَرَأَ (مَا اضْتَرَرْتُمْ) بِالتَّاءِ لَا تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ ﴿خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ﴾ بِالتَّاءِ فِيهِمَا تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ﴾ بِالصَّادِ لَا تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ الشَّيْطَانُ بِالتَّاءِ لَا تَفْسُدْ.

قلت: وينبغي على ما تقدَّم من أنه إذا كان لا يمكن الفصل بين الحرفين إلّا بمشقَّةٍ لا تفسد كالضاد مع الطاء أن لا تفسد في (اضطررتم).

[م] **وَلَوْ قَرَأَ (مَا اضْتَرَرْتُمْ) بِالتَّاءِ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] ذكره في الخانية أيضاً والخلاصة، وكان وجهه أنه ليس فيه تغيير المعنى ولا تقبيحه، وإنما فيه امتناع من اختيار الخفة في اللفظ، واختياراً لتثقيل العبارة في الجملة بالرّد إلى ما أوجبه أصل موضوع هذه الكلمة في اللغة، وذلك لا يوجب الفساد؛ كما قالوا فيما لو ترك الإدغام فيما التقى فيه حرفان من جنسٍ واحد والأول ساكن والثاني متحرّك؛ كقوله تعالى: ﴿يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: 78]، ﴿قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران: 154] بإظهار الكاف الأولى ولام قل، وفيما اجتمع فيه ثلاثة أحرف من جنس واحد والأوسط ساكن ولم يدغم الأوسط في الثالث، نحو أن يقرأ: ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَىٰٓ﴾ [طه: 37] بإظهار النونات كلها.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ ﴿خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ﴾ [الصافات: 10] بِالتَّاءِ فِيهِمَا تَفْسُدُ.**

[ش] ذكره في الخانية، وكذا لو قرأ ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: 30]، ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [فاطر: 1]، ﴿إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم: 36]، ﴿وَمَن يَقْنَطُ﴾ [الحجر: 56]، ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ﴾ [القلم: 19] بالتاء مكان الطاء في هذه المواضع تفسد، بخلاف مسطور، ولوطاً، وما ينطق عن الهوى، ومطلع الفجر، وأساطير الأولين، وأطغى، وبطرا، فاطلع، فآمنت طائفة؛ بالتاء موضع الطاء في هذه المواضع فإنها لا تفسد؛ ذكرها في الخانية والخلاصة.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ﴾ [محمد: 22] بِالصَّادِ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] وكذا مسطر، وسورة سائغاً، حاسداً إذا حسد ـ بالصاد موضع السين ـ في هذه المواضع لا تفسد، كذا في الخانية والخلاصة أيضاً.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ الشَّيْطَانُ بِالتَّاءِ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] ذكره فيهما أيضاً، وفي الخانية أيضاً، وكذا (ولم)[1] بالتاء تفسد صلاته.

---

(1) الكلمة مطموسة بالمخطوط.

وَلَوْ قَرَأَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ لَا تَفْسُدْ.

وَلَوْ قَرَأَ (مَا وَدَعَكَ) بِتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدْ.

وَلَوْ تَرَكَ التَّشْدِيدُ فِي (رَبِّ) تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ ﴿كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ بِالطَّاءِ تَفْسُدُ، وَلَوْ قَرَأَ بِالدَّالِ لَا تَفْسُدُ.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] ذكره فيهما أيضاً، وكذا لو قرأ ﴿أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [القصص: 34]، ﴿لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّـٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾ [الأحزاب: 8]، ﴿وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ﴾ [المنافقون: 5]، ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ﴾ [الشعراء: 216]، (يصطلون) بالسين موضع الصاد. أمّا لو قرأ ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: 3]، ﴿عَمُواْ وَصَمُّواْ﴾ [المائدة: 71]، ﴿أَرَءَيْتَ إِذْ أَوَيْنَآ إِلَى ٱلصَّخْرَةِ﴾ [الكهف: 63]، ﴿نُفَصِّلُ ٱلْأَيَـٰتِ﴾ [الأنعام: 55]، ﴿فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا﴾ [العاديات: 3]، ﴿فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: 5] بالسين موضع الصاد تفسد.

ثمّ في بعض النسخ:

[م] **وَلَوْ قَرَأَ (مَا وَدَعَكَ) بِتَرْكِ التَّشْدِيدِ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] وهذا مذكور في الخانية أيضاً، وهو قراءة شاذَة.

[م] **وَلَوْ تَرَكَ التَّشْدِيدُ فِي (رَبِّ) تَفْسُدُ.**

[ش] وهذا فيه اختلاف المشايخ، وقد أسلف أن الفساد قول القاضي أبي بكر الزرنجري في ﴿رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2]، وأنّ عدم الفساد قول عامّة المشايخ على ما في الخانية، وأنّه المختار. وإنْ كان عامَّة المشايخ على القول بالفساد، كما في الخلاصة.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ ﴿كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ﴾ [الفيل: 2] بِالطَّاءِ تَفْسُدُ، وَلَوْ قَرَأَ بِالدَّالِ لَا تَفْسُدُ.**

[ش] كذا في الخانية والخلاصة.

قلت: والظاهر أن القول بالفساد هنا في ذكر الظاء مكان الصاد متفرِّع على ما تقدَّم من أن المناط في ذلك تغيُّر المعنى لوجوده هنا، فإنّ التضليل من الضلال بمعنى الضياع، والتطليل من الطل، وقد عرفت عزوه إلى أبي حنيفة ومحمَّد. أمّا على أن المناط في ذلك المكان الفصل بين الحرفين، فلا مشقّة، فلا ينبغي أن تفسد؛ لأن بين الصّاد وَالطَّاء قرب مخرج بحيث لا يفصل بينهما إلا بمشقّة كما صرَّحوا. وقد سمعت من الذخيرة أن الحرفين إذا كانا كذلك يجوز إبدال أحدهما بالآخر أن لا تفسد بالصلاة بإبدال أحدهما بالآخر، وأنّ عليه الفتوى.

وَلَوْ قَرَأَ (حَمَّالَةَ الحَتَبِ) تَفْسُدُ.

وَلَوْ قَرَأَ (مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّاسِ) بِنَصْبِ الجِيمِ لَا تَفْسُدْ.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ (حَمَّالَةَ الحَتَبِ) تَفْسُدُ.**

[ش] كذا في الخانية والخلاصة، وفي بعض النسخ: ولو قرأ ﴿حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ﴾ [المسد: 4]، والنسخة الأُولى أَوْلى لإفصاحها بالمقصود وهو وضع التاء موضع الطاء.

[م] **وَلَوْ قَرَأَ (مِنَ الجَنَّةِ وَالنَّاسِ) بِنَصْبِ الجِيمِ لَا تَفْسُدْ.**

[ش] على ما هو المختار، ففي الذّخيرة بعد سياقه هذا مع غيره تمثيلاً للحن المغيّر للمعنى، قال: وفي هذا الوجه اختلف المشايخ، قال بعضهم: لا تفسد صلاته، وهكذا رُوي عن بعض أصحابنا وهو أشبه؛ لأن في اعتبار الصّواب في الإعراب إيقاع الناس في الحرج، والحرج مدفوع شرعاً، انتهى. وهو حسن إن شاء الله تعالى.

إلا أنه لا يخفى على الملتبس بعلم العربية أنّ الوجه الظاهر أن يقال: لأن في اعتبار الصّواب في حركات البناء والإعراب وسكونهما في هذا الباب، فإنّ من المعلوم أنّ حركة الجيم في الجِنّة ليست من الإعراب بالمعنى المصطلح في شيء، وأنّ الأَوْلى أن يقال بفتح الجيم لما عُرف من الاصطلاح على ألقاب البناء ضمّ وفتح وكسر وسكون، وأنواع الإعراب رفع ونصب وجرّ وجزم، إلا أن المشايخ كثيراً ما يتسامحون في ذلك كله لقلّة الجدوى مع فهم المراد، جعلنا الله تعالى ممن زيَّنه بالتقوى، ووفَّقه لحسن الاستعداد للمعاد، وحفظه من اتباع الهوى، ومن شرِّ نفسه وشرّ الحساد، ووقاه موارد الردى يوم عطش الأكباد، وأدخله الجنّة برحمته، إنه سبحانه المنعم الجواد، وإلى هنا انتهى الكلام على ما في الكتاب موافقة للانتهاء به.

وقد اشتمل من فضل الله العظيم على زيادات شريفة، ومباحث لطيفة، تبرعاً بذكرها في أمانة، ثم قد رأينا أن نصل هذا الفصل بتتمة تشتمل على أنواع من مسائله قد أغفلها المصنف تكون له متممة، ثم نذيل هذا الشرح الجليل بتكميل ينطوي على فصول مهمّة، ذوات فوائد جمّة، تتعلق بصلوات متعددات، ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات، تكميلاً للكتاب، واسعاً قانعاً به المرام في هذا الباب، حداني على ذلك شغف بعض الخلّص من الأصحاب، بهذا الطلاب، ورجاء الأجر الجزيل من الكريمِ الوهّاب، فأقول وعليه توكُّلي واعتمادي، وإليه تفويضي واستنادي، تتمَّة لهذا الفصل:

وفيها أنواع:

النَّوع الأول: في الإِمَالة

....

قرأ ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ [الفاتحة: 1] أو ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] أو ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة: 2] أو ﴿حَتَّىٰ حِينٖ﴾ [يوسف: 35] أو ﴿كَانَتَا تَحۡتَ عَبۡدَيۡنِ﴾ [التحريم: 10] وما شاكل ذلك بالإمالة؛ لا تفسد صلاته، لأنه لم يغيِّر نظم الحروف ولا المعنى الذي وُضعت العبارة له. وقد رُوي عن أبي يوسف أنه قال: ليس كل لحن يفسد الصلاة، ولا يُعلم لحن أخفّ من هذا.

ورُوي عن أبي صالح المعلم أنه كان يُعلِّم الصبيان فخانتاهما على الإمالة. ولم يُرْوَ عن أحدٍ من الفقهاء من السَّلف في وقته مع صلابتهم في أمر الدين، ومعرفتهم بالأحكام، وإقدامهم على النهي، واشتهار هذه القراءة في المساجد الإنكار عليه. وقد رُوي أنه مكتوب في مصحف عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي فيه أثر الدم: (الله لا إلٰه إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة)، (ولو أنزلنا كتاباً في قرطيس)، (وقال الله لا تتخذوا إلهين) بالتاء بين اللام والهاء؛ الجملة في الذّخيرة.

النَّوع الثاني: في نقصان حروف

وهو على وجهين:

الوجه الأول: إن تغيَّر المعنى فتفسد، سواء كان في نفسه كلمة أو بعض كلمة؛ مثال الأول: أن يقرأ ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾ [الليل: 1 ـ 3] بحذف الواو عن ما خلق؛ لأن الواو فيه واو قسم، فإذا حذف حرف القسم يصير جواباً لقسم، ويصير نهياً بعد ما كان إتياناً، ولو تعمَّده يكفر، فلو جرى على لسانه سهواً أو خطأً تفسد صلاته. أو قرأ ﴿فَمَا لَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الانشقاق: 20] و﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [فصلت: 30]، ﴿أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ﴾ [فصلت: 30] بترك لا لهذا المعنى.

وفي زلّة القارىء للفقيه أبي الليث: وبعض علمائنا قالوا في جملة هذا أنه لا تفسد الصّلاة؛ لأن فيه إيقاع النفس في الحرج، ثم أجاب بمنعه، ومنه على قول البصريّين (أنه يقرأ قرآناً عربياً) بحذف ياء النسبة، وأن ياء النسبة عندهم حرف، خلافاً للكوفيين.

ومثال الثاني: أن يُسقط حرفاً من فعل ثلاثي، نحو أن يقرأ ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: 3] بحذف الزاي والراء والقاف، ومنهم من قال في هذا الوجه: إذا كان المقروء بعد الحذف موجوداً في القرآن لا تفسد في قياس قول أبي يوسف.

الوجه الثاني: أن لا يغيِّر المعنى، فلا تفسد؛ سواء كان في نفسه كلمة أو لم يكن أيضاً.

مثال الأول: أن يقرأ: ﴿وَلَقَدۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا﴾ [المائدة: 32] بلا تاء، ﴿مَآ أَنتَ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا﴾

....

[الشعراء: 154] بلا واو، ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ﴾ [الأنبياء: 22] بلا فاء. وفي الخاينة: وكذا كلما جاء في القرآن بالواو والفاء وبدونهما إذا قرأهما بغيرهما لا تفسد صلاته، انتهى.

تَنْبِيهٌ:

وهكذا الحكم في حذف الكلمة إذا كانت اسماً ولم يتغيَّر المعنى، نحو أن يقرأ ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34] بإسقاط غداً، ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: 119] بإسقاط أبداً.

ومثال الثاني: الحذف على سبيل الترخيم، قالوا: وشرطه أن يكون اسماً منادى علماً زائداً على ثلاثة أحرف، كما لو قرأ في ﴿يَٰمَٰلِكُ﴾ [الزخرف: 77]: (يا مال) بحذف الكاف؛ لأن الترخيم نوعٌ من الفصاحة، وفي هذا بحث وخلاف يُعرف في فنّه.

وفي الذخيرة: وكذا لو ترك حرفين من آخر الكلمة، والباقي ثلاثة أحرف فصاعداً جاز. والحاصل أنه ينظر في مثل هذا إلى الباقي، فإنْ كان فيه ثلاثة أحرف فصاعداً لا تفسد، نحو أن يترك من (طالوت وهاروت وماروت) الواو والتاء، ومن (هارون) الواو والنون. وبعض مشايخنا قالوا: إذا حذف حرفان زائدان وأتى بجميع أصول الكلمة ولم يكن قاصداً لم تفسد صلاته على قول أبي حنيفة، وعبد الله بن المبارك، ومذهب ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وذلك نحو أن يقرأ ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ [الواقعة: 1] بحذف الهاء، أو ﴿لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ﴾ [الحجرات: 2] بحذف الميم؛ لأن المحذوف إذا كان حرفاً زائداً لا يتغيَّر المعنى الأصلي في الكل، فلا يوجب الفساد.

النَّوْع الثالث: في زيادة كلمة على وجه البدل

وهو على وجهين أيضاً:

أحدهما: أن تكون موجودة في القرآن، وهو قسمان:

الأول: أن لا يغيِّر المعنى، فلا تفسد بالإجماع؛ نحو أن يقرأ ﴿إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾ [الإسراء: 30]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 23]، ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [النساء: 36].

الثاني: أن يغيِّر المعنى، نحو أن يقرأ (والذين آمنوا بالله ورسله وكفروا أولئك هم الصديقون)، (فأما من أعطى واتقى وكفر وصدق بالحسنى)، (وأما من بخل واستغنى وآمن وكذب بالحسنى)؛ لأنه لو تعمَّد ذلك يكفر، فإذا أخطأ تفسد صلاته.

....

ثانيهما: أن لا تكون موجودة في القرآن، وهو قسمان أيضاً:

الأوّل: أن لا يتغيَّر بها المعنى، نحو أن يقرأ (فيهما فاكهة ونخل وتفاح ورمّان)، (كلوا من ثمره إذا أثمر واستحصد)، فعند عامَّة المشايخ لا تفسد صلاته. قال في الخانية: لأنه ليس فيه تغيير المعنى، بل هذه زيادة تشبه القرآن، وما يشبه القرآن لا يُفسد الصلاة. وفي الذّخيرة: وزعموا أن هذا قول أبي حنيفة. وعند أبي يوسف: تفسد صلاته.

الثاني: أن يتغيَّر بها المعنى، نحو أن يقرأ (إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً وحمالاً) فتفسد صلاته بلا خلاف. ومثل في الخانية بأن يقرأ (وأما ثمود فهديناهم وعصيناهم فاستحبوا العمى على الهدى)، ثم قال: تفسد صلاته؛ لأنه تغيّر تغيُّراً فاحشاً لو تعمَّد يكفر، فإذا أخطأ تفسد صلاته، وهو الأصل في جنس هذه المسائل. وقد عرفت في غير موضع ممّا سلف عدم الاتفاق عليه، والله سبحانه أعلم.



تذييل للشارح ينطوي على فصول مهمة ذوات فوائد جمَّة تتعلَّق بصلوات متعددات، ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات، مُكَمِّلة للكتاب

تكميل الكتاب المشار إليه فيما سبق من الخطاب، وهو منطوٍ على سبعة عشر فصلاً:

الفصل الأول: في الجماعة وما عسى أن يستتبع ذلك.

الفصل الثاني: في قضاء الفوائت.

الفصل الثالث: في الصّلاة المنذورة.

الفصل الرابع: في صلاة المسافر.

الفصل الخامس: في صلاة الجمعة.

الفصل السادس: في صلاة العيد.

الفصل السابع: في صلاة الخوف.

الفصل الثامن: في صلاة الكسوف، والخسوف.

الفصل التاسع: في ركعتي الطواف.

الفصل العاشر: في الصلاة في الكعبة.

الفصل الحادي عشر: في صلاة تحيّة المسجد.

الفصل الثاني عشر: في صلاة الاستخارة.

الفصل الثالث عشر: في صلاة الحاجة.

الفصل الرّابع عشر: في صلاة اللَّيْل.

الفصل الخامس عشر: في صلاة الاستسقاء.

الفصل السادس عشر: في سجدة التلاوة والشكر.

الفصل السابع عشر: في صلاة الجنازة مع ما يكتنفها من سوابق ولواحق، والله المسؤول في إفاضة الصّواب في ذلك كله، وفي تيسير إنجازه عاجلاً كما أعان على إنجاز ما سلف من طَوْله وفضْله.

الفصل الأوّل: في الجماعة

والكلام فيها في مواضع:

الموضع الأول: في بيان حكمها

وفيه أقوال الراجح منها عند أهل المذهب الوجوب، ونقله في البدائع عن عامَّة مشايخنا، وذكر هو وغيره أنّ القائل منهم أنها سُنّة مؤكدة ليس مخالفاً في الحقيقة، بل في العبارة؛ لأن السُّنّة المؤكدة والواجب سواء، خصوصاً ما كان مِن شعار الإسلام. ألا ترى أنّ الكرخي سماها سُنّة ثم فسَّرها بالواجب، فقال: الجَماعة سنّة لا يُرخَّص لأحد التأخر عنها إلا بعذر، وهو تفسير الوجوب عند العامّة. ثم مما يدلّ على الوجوب المواظبة عليها من لدنّ رسول الله ﷺ إلى يومِنا هذا، مع النَّكِير على تاركها بغير عذر، فإنّ المواظبة على هذا الوجه دليلُ الوجوب.

فقد أخرج مسلم، عن أبي هريرة، عنه ﷺ: «لقد هممتُ أن آمُر فتيتي فيجمعوا لي حُزَماً من حطب، ثم آتي قوماً يصلُّون في بيوتِهم ليست بهم علّة، فأُحرِّقها عليهم»، فقيل لزيد ـ هو ابن الأصم ـ: الجمعة عَنَى أو غيرها؟ قال: صمَّت أُذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة ما مرّة، عن رسولِ الله ﷺ، ولم يذكر جُمُعة ولا غيرها. وإنما قالوا ليريد ذلك لأنه رُوي عن ابن مسعود نحوه، إلا أنه قال: «يتخلَّفون عن الجمعة» رواه مسلم أيضاً، فهما روايتان: رواية في الجُمُعة، ورواية في الجماعة؛ وكلتاهما صحيحة.

وأخرج مسلم أيضاً عن ابن مسعود: علَّمنا رسولُ الله ﷺ سُنَن الهدى، «وأَنَّ من سُنَنِ الهدى الصّلاة في المسجد الذي يؤذّن فيه». وفي لفظه له: «مَنْ سرَّهُ أَنْ يلقى الله غداً مسلماً فليحافظ على هؤلاءِ الصَّلوات حتى يُنادى بهنّ، فإنَّ الله شرع لنبيِّكم سُنَنَ الهدى، وإنهنَّ من سُنَنِ الهدى، ولو أنّكم صلَّيْتم في بيوتكم كما يُصلِّي هذا المتخلِّفُ في بيتِهِ لتركتُم سُنَّة نبيِّكم، ولو تركتم سُنَّة نبيِّكم لضللتم»، ولقد رأيتُنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النِّفاق. وفي رواية أبي داود بهذا: «لكفرتم» مكان «لضللتم» إلى غير ذلك.

وفي شرح الزّاهدي: وقد ذكرنا عن محمَّد أنّ أهل قرية إذا تركوا الأذان يقاتَلون، ولو تركه واحدٌ لَضَرَبْته وحبسته. وهذا في الأذان الذي هُو دعاء للجماعة، فما ظنّك في الجماعة، انتهى.

قلت: وفي محيط رضيّ الدين: والجماعة سُنّة مؤكَّدة، وشريعة ماضية، لا يُرخَّص لأحدٍ تركها إلا بعذرٍ، حتى لو تركها أهل مِصْرٍ يؤمَرون بها، فإنِ ائتمروا وإلا تحلّ مقاتلتهم؛ لأنها من شعائر الإسلام وخصائصه، فالسبيل فيها إظهاره وإشهاره، ويزجَر عن تركه واندراسه. ومثله في الاختيار، بل ذكره ابن هُبيرة إجماع الأئمّة الأربعة على هذا. ونصَّ في القنية وغيرها على أنّ ترك الجماعة بغير عُذر يجب التعزير، ويأثم الجيران بالسّكوت. وقال صاحب الخلاصة: سمعتُ من

ثقة أن التعزير بأخذ المال إن رأى القاضي أو الولي جائز.

ومن جملة ذلك: رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال. ونقل في غاية البيان من الأجناس: أنّ تارك الجماعة يستوجب إساءة، ولا تُقبل شهادته إذا تركها استحقاقاً بذلك، ومَجانَةً.

أمّا إذا تركها سهواً أو بتأويل بأن يكون الإمام مِنْ أهلِ الأهواء، أو مخالفاً لمذهب المقتدي لا يُراعى مذهبه، فلا يستوجب الإساءة وتُقبل شهادته.

وفي غاية السّروجي: وقال نجم الأئمّة: يشتغل بتكرار الفقيه ليلاً ونهاراً، ولا يحضر الجماعة لا يعزر، ولا يعذر الإمام والمؤذّن والجيران بالسكوت عنه، ولا تُقبل شهادته. وقال أيضاً: يشتغل بتكرار اللغة، فتفوته الجماعة لا يعذر؛ بخلاف تكرار الفقه ومطالعة كتب الفقه، فإنه يُعذر في ترك الجماعة.

قيل: جوابه الأول فيمن يواظب على تركها تهاوناً وتكاسلاً، وقلَّة مبالاةً بها. وجوابه الثاني فيمن لا يواظب على تَرْكها، وتَرَكها لاشتغاله بالفقه لنفعه ونفع المسلمين، ومثله في القنية.

الموضع الثاني: في بيان أقلها

وهو اثنان في غير الجمعة واحد مع الإمام، لأنها مأخوذة من الاجتماع، وهو أقلّ ما يتحقّق به الاجتماع. قالوا: وبقول النبيِّ ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، وهو حديث مُضَعَّفٌ ببَعْضِ رُواته، أخرجه ابن ماجه، والدارقطني، وابن ماجه وغيرهما.

وفي التحفة والبدائع وغيرهما: سواء كان ذلك الواحد رجلاً أو امرأة أو صبياً يعقل؛ لأن النبيَّ ﷺ سمَّى الاثنين مطلقاً جماعة، ولحصول معنى الاجتماع بانضمام كلّ واحد من هؤلاء إلى الإمام، فأمَّا المجنون والصبيّ الذي لا يعقل فلا عبِرة بهما؛ لأنهما ليسا من أهل الصّلاة، فكانا ملحقين بالعدم، ولا فرق في ذلك أيضاً بين أن يكون حراً أو عبداً؛ كما ذكره في الحاوي. وأمّا أقلّها في الجمعة، فسيأتي في موضعها إن شاء الله تعالى.

الموضع الثالث: في بيان ما تجب له

تجب للصَّلوات الخمس، حاشى الجمعة، فإنها فيها شرط مفروض كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وتجب في صلاة العيدين على القول بوجوبها، ويسنّ فيها على القول بسنِّيتها. وفي الكسوف والتراويح، ولا يبعد من كلام القائل بوجوب صلاة الكسوف القول بوجوبها فيه. وذكر الشيخ حميد الدين الضَّرير أن أداء التراويح بجماعة مستحب، وتقدَّم في فصل التراويح من الذّخيرة عن أكثر المشايخ أنها فيها سنّة على الكفاية. ونصَّ في جوامع الفقه على أنّها فيها واجبة، وهو غريب.

ويستحبّ في الوتر في رمضان ـ على ما في الخانيّة ـ من أن الجماعة فيه أفضل؛ لأن عُمر كان يؤمّهم في الوتر، لأنه لما جاز الأداء بجماعة كانت الجماعة أفضل اعتباراً بالمكتوبة، ولا يستحبّ فيه على ما في الذّخيرة نقلاً من القاضي الإمام أبي علي النَّسفي، أنه قال: واختار علماؤنا أن يوتر في منزله في رمضان، ولا يوتر بجماعة؛ لأن الصّحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعةٍ في رمضان كما اجتمعوا على التراويح فيها؛ فعمر رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ كان يؤمّهم في الوتر في رمضان، وأُبيّ بن كعب كان لا يؤمّهنم فيها.

وأمّا في صلاة الخسوف، فظاهر كلام الجمّ الغفير من أهل المذهب أنها مكروهة فيها. وفي شرح الزاهدي: وقيل: الجماعة جائزة عندنا، لكنها ليست بسنّة.

وأمّا ما عدا هذه الجملة، ففي الخلاصة: الاقتداء في الوتر خارج رمضان يُكره. وذكر القدُّوري أنه لا يُكره. وأصل هذا أن التطوّع بالجماعة إنْ كان على سبيل التداعي يُكره في الأصل للصدر الشهيد، أمّا إذا صلّوا بجماعة بغير أذان وإقامة في ناحية المسجد لا يُكره.

وقال شمس الأئمّة: إن كان سوى الإمام ثلاثة لا يُكره بالاتفاق، وفي الأربع اختلف المشايخ، والأصح أنه يُكره، انتهى.

وقد أسلفنا في فصل التراويح إمكان وجه الجمع بين إثبات الكراهة ونفيها في صلاة الوتر جماعة في غير رمضان.

ثم في الذّخيرة: التطوّع بجماعة في غير رمضان يُكره، ولو فعلوا باللَّيْل أو بالنهار أجزأهم، مذكورٌ في زيادات الزيادات.

حُكي عن شمس الأئمّة السَّرخسي أنّ التطوّع بالجماعة إنما يُكره إذا صلُّوا التطوّع بالجماعة على سبيل التداعي. أمّا إذا اقتدى واحد بواحدٍ أو اثنان بواحدٍ لا يُكره، وإذا اقتدى ثلاثة بواحد ـ ذكر هو رَحِمَهُٱللَّهُ ـ أنّ فيه اختلاف المشايخ، قال بعضهم: يُكره، وقال بعضهم: لا يُكره. وإذا اقتدى أربعة بواحدٍ يُكره بلا خلاف، انتهى.

فبَيْن هذا وما في الخلاصة اختلاف في حكاية الاتفاق على نفي الكراهة في الثلاثة، وثبوتها في الأربعة.

قلت: والذي ينبغي الاتفاق على نفي الكراهة في الثلاثة لِما في الصحيحين، عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، عن أنس، أن جدَّته مليكة دعت رسول الله ﷺ لطعامٍ صنعته، فأكل منه ثم قال: «قوموا فلأُصلِّي لكم»، فقمتُ إلى حصيرٍ لنا قد اسودَّ من طول ما لبس، فنضحته بماء فقام عليه رسول الله ﷺ، وصففتُ أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا، فصلَّى لنا ركعتين، ثم انصرف ﷺ.

فإنَّ الظاهر أن هذه الصّلاة كانت نافلة، والاتفاق على وجود الكراهة في الأربعة إن كان المعنى لها المقتضى عدم ثبوت السمع في الأربعة قولاً وفعلاً كما هو الظاهر، فإن الظاهر انتهاؤه، والله سبحانه أعلم.

الموضع الرابع: في بيان مَنْ تجبُ عليه

تجب على الرجال، العاقلين، الأحرار، القادرين عليها من غير حرج، فلا تجب على النساء؛ لأن خروجهنّ إلى الجماعات فتنة، والصِّبيان، والمجانين لعدم أهلية وجوب الصّلاة في حقّهم، والعبيد لدفع الضَّرر عن مواليهم بتعطيل منافعهم المستحقة، والمقعدة، ومقطوع اليد والرِّجل من خِلاف، والشيخ الكبير الذي لا يقدر على المشي لعدم قدرتهم على المشي، والمريض لأنه لا يقدر عليه إلا بحرجٍ، والأعمى إذا لم يجد قائداً لهذا المعنى.

وفي محيط رضيّ الدين وغيره: ولو وجد الأعمى قائداً، أو كان الزَّمِنُ غنياً مركب وخادم يحمله لا يجب عند أبي حنيفة، خلافاً لهما لما يأتي.

الموضع الخامس: في بيان ما يُسقِطها من الأعذار

قد ذكرنا الآن منها العمى على ما فيه من تفصيل، وقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والظاهر أنه اتفاق، والخلاف في الجمعة لا في الجماعة. ففي الدِّراية قال محمَّد: لا تجب على الأعمى، وبالمطر والطين والبرد الشديد والظّلمة الشديدة في الصحيح، انتهى.

قلت: لكنّ المسطور في الكتب المشهورة؛ كالتحفة، والمحيط، والبدائع الخلاف بينه وبينهما فيما إذا وجد قائداً، والاتفاق فيما إذا لم يجد. وهذا المنقول عن محمَّد ليس فيه تعرّض للقائد، فلِمَ لا يكون المراد منه إذا لم يجد قائداً. ثم في شرح شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي يوسف: سألت أبا حنيفة عن الجماعة في طين ورَدْغَةٍ، فقال: لا أحبّ تركها. وقال محمَّد في الموطإ: الحديث رخصة؛ يعني قوله ﷺ: «إذا ابتلَّت النِّعال، فالصَّلاة في الرِّحال»، انتهى.

قلت: والنِّعال هُنا الأراضي الصّلاب، ذكره في المعرب.

وفي شرح الزاهدي نقلاً من شرح التمرتاشي: واختُلف في كون الأمطار والثلوج والأوحال والبرد الشديد عذراً، وعن أبي حنيفة: إنِ اشتدَّ التأذي يعذر. قال المحسن: أفادت هذه الرواية أنّ الجمعة والجماعة في ذلك سواء، ليس على ما ظنه البعض أن ذلك عذر في الجماعة؛ لأنها سنّة في الجمعة لأنها آكد من الفرائض، انتهى.

وحكى ابن بطال وغيره الإجماع على كون المطر والريح والظلمة من الأعذار في ذلك. وذكرنا منها أيضاً المرض، وكونه مقعداً أو مقطوع اليد والرِّجل من خلاف، وشيخاً لا يقدر على

المشي، وكذا كونه مفلوجاً لا يقدر على المشي، وإن لم يكن بهؤلاء ألم، وكونه مستخفياً من السّلطان، وباب الزيادة مفتوح.

الموضع السادس: في الحكمة في مشروعيّتها

وقد ذكر في ذلك وجوه:

أحدها: قيام نظام الألفة بين المصلِّين، ولهذه العلّة شرعت المساجد في المحال ليحصل التعاهد باللقاء في أوقات الصّلوات بين الجيران.

ثانيها: دفع حصين النفس أن يشتغل بهذه العبادة وحدها، فإنها ربما تعب بالقيام بها وحدها، فإذا علمت انتظار جماعة يوافقها فيها بسطها ذلك على المبادرة إلى فعلها، فإنّ النفوس تحب البطالة وتركن إليها، فإذا وَجَدت محرّكاً من خارج أذعنت وأجابت.

ثالثها: إن الناس بين عالِمٌ بأفعال الصّلاة وأحكامها، وجاهلٌ بها؛ فإذا حصل إقامتها في الجماعة تعلَّم الجاهل منَ العالم فزال جهله.

رابعها: إن الدَّرجات والمثوبات متفاوتة في العمال لأجل قبول الأعمال، وإذا كانت الجماعة حصل فيها الكامل والناقص بحسب الحصول والغفلة، فيعود من بركة الكامل على الناقص، فتكمل صلاته.

ثم مما يتصل بهذا الفصل مسألتان:

المسألة الأولى: أوْلى الناس بالإمامة أعلمهم بالسُّنّة إذا كان يُحسن من القراءة ما تجوز به الصّلاة، هذا قول أبي حنيفة، ومحمَّد، ومالك، والشافعي. وعن أبي يوسف، وأحمد: أقرؤهم. ونصَّ في الخلاصة: على أن الأكثر على الأول، وعلى أنه إن كان متبحِّراً في علم الصّلاة لكن لم يكن له حظّ في غيره من العلوم، فهو أوْلى. فإن تساووا، فأقرؤهم، فإن تساووا فأوْرَعهم، فإن تساوَوْا فأكبرهم سنّاً.

وقول البدائع في تعليله: لأن من امتدَّ عمره في الإسلام كان أكثر طاعة ومداومة على الإسلام. يشير إلى أنه إنما تقدَّم إذا كان قد نشأ في الإسلام، أو كان ما مضى له من العمر في الإسلام أكثر ممن هو دونه في السنّ، فيتحصّل منه أنه لا يقدّم شيخ أسلم قريباً على شابٍّ نشأ في الإسلام أو أسلم قبله. وقد صرَّحت به الشافعية: فإنِ استووا، فأحسنهم خلقاً؛ فإنِ استووا ـ ففي محيط رضيّ الدين ـ فأحسنهم، فإن كانوا سواء فأحسنهم وجهاً. ولم يذكر في البدائع الحسب، وجعل مكانه الأحسن وجهاً.

وفي الخلاصة: فإنِ اجتمعت هذه الخصال في رجلين يقرع أو الخيار إلى القوم. وفي



المحيط: ولو كان أحدهم أكبر والآخر أوْرَع، فالأكبر أوْلى إذا لم يكن فيه فسقٌ ظاهر، ولم يكن متهماً به؛ لقوله ﷺ: «الكِبَر الكِبَر».

وفي شرح الزاهدي عن أبي حفص الأمي: الذي يقرأ قليلاً أحبُّ إليَّ من الفاسق القارىء.

المسألة الثانية: إذا اجتمع في الجماعة رجال ونساء وصبيان وخناثاً، تصف الرجال فيما يلي الإمام، ثم الصِّبيان، ثم الخناث، ثم النساء؛ كذا في عامّة الكتب.

قيل: وليس هذا الترتيب لهذه الأقسام بحاصر لمُجْمل الأقسام الممكنة، فإنّها تنتهي إلى اثني عشر قسماً، والترتيب الحاصر لها أن تقدم الأحرار البالغون، ثم الأحرار الصبيان، ثم العبيد البالغون، ثم العبيد الصبيان، ثم الأحرار الخناثا الكبار ثم الأرقاء الخناثا، ثم الأحرار الخناثاً الصغار، ثم الأرقاء الصغار، ثم الحرائر الكبار، ثم الصغار الحرائر، ثم الإماء الكبار، ثم الإماء الصغار. ثم ينبغي للقوم أن يتراصّوا في الصفوف ويسوُّوا بين مناكبهم، ويسدُّوا الخلل، ويُكملوا ما يلي الإمام منها، ثم ما يلي ما يليه وهلمّ جرّاً، ويقاربوا بينها. وإذا كان في الصفّ فُرْجة، فدخل فيها مضلّ ليسدّها أن يفسحوا له، والأحاديث في جملة هذا كثيرة شهيرة.

الفصل الثاني: في قضاء الفوائت

والكلام فيه في مواضع:

الموضع الأول: في بيان ما يُقضى منها

قالوا: إنما يقضي الصّلوات الخمس، والوتر، وصلاة العيد على تفصيلٍ فيها يأتي في فضلها إن شاء الله تعالى. وسُنّة الفجر إذا فاتت معها قبل الزّوال في ذلك اليوم إذا صلّاها بجماعةٍ، وقيل: مطلقاً، وقيل: يقضيها إذا فاتت معها مطلقاً، وهو أوجه.

وهل يقضي إذا فاتت وحدها. فعند أبي حنيفة، وأبي يوسف: لا. وعند محمَّد: نعم، وهو أوجه كما أشرنا إليه في الأوقات التي تُكره فيها الصَّلاة.

الموضع الثاني: في بيان ما لهذه المقضيّات من الحكم

وهو الفرض في المفروضات، والوجوب في الواجبات، والاستئذان أو الندب في المسنونات، ولا فرق في ذلك عند جمهور أهل العلم ـ منهم الأئمَّة الأربعة ـ بين أن يكون الفوات عمداً أو نسياناً أو بسبب النوم، وبين أن يكون الفوائت كبيرة، أو قليلة، وبين أن يطول الزَّمان أم لم يطل.

نعم، يشترط لبقاء هذا الحكم على اختلاف أصنافه بقاء الأهلية لذلك، فلا قضاء على مجنون حالة جنونه لما فاته في حالة عقله، كما أنه لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه، وأنْ

لا يكون في القضاء حرج، فلا يجب على المغمى عليه، والمريض العاجز عن الإيماء إذا زادت الفوائت على يومٍ وليلة على ما في هذا بالنسبة إلى المريض من خلافٍ تقدَّم. ثم ليس للقضاء وقت معيَّن، بل جميع أوقات العمر وقتٌ له إلَّا وقت طلوع الشمس وزوالها وغروبها كما تقدَّم في موضعه من هذا الكتاب.

الموضع الثالث: في كيفيَّة قضائها

كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه تقضى على الصفة التي فاتت عنه إلا لعذروضرورة، فيقضي المسافر في السفر ما فاته في الحضر من الرّباعية أربعاً، والمقيم في الإقامة ما فاته في السفر منها ركعتين، ويقضي المريض في مرضه ما فاته في الصِّحة قاعداً إذا لم يستطع القيام، والصحيح في حالة الصِّحة ما فاته في حالة المرض قاعداً، ويعتبر في قضاء كل فائته عن وقتها من غير تقرير وجوب الأداء لعذر مانع منه إذا زال ذلك حال القضاء، فلو فاتته الصّلاة بالإيماء لم يجز قضاؤها به في حالة القدرة عليها بركوع وسجود وقيام؛ لأن الإيماء ليس بصلاة حقيقة لانعدام أركانها فيه، وإنما أُقيم مقام الصّلاة خلفاً عنها لضرورة العجز عنها، فإذا لم يؤدِّيه لم يقم مقامها، فيبقى الأصل واجباً عليه، فيؤديه كما وجب.

والحاصل أنه قدر على الأصل قبل حصول المقصود من البدل، فيراعَى صفة الأصل لا صفة الفائت، كما لو فاتته صلاة بالتيمُّم يقضيها بطهارة الماء إذا كان قادراً عليه.

الموضع الرابع: في الترتيب بينها إذا كانت فرائض وبين الوقتية

فالإجماع على مطلوبيته، وإنما الخلاف في وجوبه، فذهب الشافعي إلى استحباب، وذهب أصحابنا ومالك وأحمد إلى إيجابه، وإنما اختلفوا بعد هذا في بعض مسقطاته، وألحق أبو حنيفة الوتر بالفرض في وجوب الترتيب وسقوطه، وقد رأينا أن نقتصر في ذلك كله على قول أصحابنا خاصة تجانباً من زيادة التطويل، فنقول:

أولاً: كما أن الترتيب واجب بينها وبين الوقت، فكذا في نفيها. ثم المسقط لوجوبه أمور:

الأمر الأول: كثرتها، واختلفوا فيها، فظاهر الرواية أن تصير ستاً بخروج وقت السادسة. وعن محمَّد في رواية ابن سماعة عنه أن تصير خمساً ويدخل وقت السادسة. وفي رواية ابن شجاع عنه أن تصير خمساً. وعن زفر: أن يزيد على صلوات شهر. وعنه أن لا يسقط أبداً. وعلى هذا اقتصر أبو نصر الأقطع في شرح مختصر القدُّوري، وهذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان. وفي البدائع معزوّاً إلى بشر المريسي خاصّة، ونصَّ فيها على أنّ الصحيح جواب ظاهر الرّواية.

ثم هذا كله إذا كانت حديثة، فإن كانت قديمة بأن فاتته صلوات كثيرة، واشتغل فيها قبل أن يقضي منها شيئاً بأداء الوقتيات في أوقاتها، ثم ترك صلاة ثم صلّى أخرى وهو ذاكر لهذه الفائتة

الحديثة؛ ففي الذخيرة لم تُنقل هذه المسألة عن المتقدّمين، واختلف المتأخرون، فقيل: لا تجوز هذه الصّلاة، ويجعل تلك الفوائت كأن لم يكن زجراً عن التهاون. وذكر في شرح الزاهدي أنه الأحوط، وقيل: يجوز. وفي شرح الزاهدي: وهو الأصح. وفي الكافي: وعليه الفتوى؛ لأن القديمة تطلب الترتيب لكثرتها، وبالحديثة ازدادت الكثرة، فتأكد السقوط. وما قالوا مؤدٍّ إلى التهاون لا إلى زجره عنه، فإنّ منِ اعتاد تفويت الصّلاة لو أُفتي بعدم الجواز يفوت أخرى، ثم وثم حتى يبلغ الحديثة حدّ الكثرة.

ثم إن الكثرة كما أسقطت وجوب الترتيب بينها وبين الوقتية، هل تسقطه في نفسها؟ فقيل: نعم، وعليه مشى في المحيط والهداية، والكافي وغيرها. ونصَّ الزاهدي على أنه الأصح، وقيل: لا، وعليه مشى قاضي خان في فتاواه.

ثم إذا سقط وجوب الترتيب بهذه العلّة، فعادت إلى القلّة هل يعود؟ فيه روايتان عن محمَّد: العَوْد، وهو اختيار جماعة، منهم الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل، والفقيه أبو جعفر. ونصَّ صاحب الهداية على أنه الأظهر. وعدم العَوْد، وهو اختيار آخرين، منهم أبو جعفر الكبير، وشمسا الأئمّة الحلواني والسَّرخسي، ونصَّ فخر الإسلام البزدوي، ورضيّ الدين صاحب المحيط على أنه أصحّ الروايتين، ووافقهم صاحب الكافي وغيره.

الأمر الثاني: نسيان الفائتة ثم إدراك في المستقبل، هل يعود الترتيب بينها وبين الوقتيات؟ فأفاد في النهاية أنه يعود بالاتفاق، وعليه مشى في الكافي لكن من غير نصّ على الاتفاق. وفي شرح الزاهدي: لا يعود، ولم يَحْكِ غيره.

الأمر الثالث: ضيق الوقت، وهل العبرة لأصله، أو للوقت المستحب؟ لم يذكر في ظاهر الرواية، واختلف المشايخ فيه، فقيل: لأصله. وقيل: للوقت المستحبّ. وفي الذّخيرة قال الطحاوي: العبرة لأصل الوقت على قول أبي حنيفة، وأبي يوسف. وعلى قول محمَّد للوقت المستحب، انتهى. وهو في غيرها ـ كالمبسوط والبدائع عن الهندواني ـ تخريجاً على ما لو ذكر الفجر في الجمعة وعلم أنه لو بدأ به فرغ الإمام عنها حيث يصلّي الفجر ثم الظهر عندهما، والجمعة ثم الفجر عنده. وثمرة الخلاف تظهر فيما لو تذكر في وقت العصر أنه لم يصلِّ الظهر، وعلم أنه لو اشتغل بالظهر يقع قبل تغيّر الشمس، ويقع العصر أو بعضها في حالة تغيرها؛ فعلى القول الأول يصلِّي الظهر ثم العصر. وعلى القول الثاني يصلي العصر ثم يصلي الظهر بعد الغروب.

وفي المبسوط: وأكثر مشايخنا على أنه يلزمه مراعاة الترتيب هاهنا عند علمائنا الثلاثة، وأبدى لمحمد فرقاً بين الجمعة والظهر، وبين ما نحن فيه من الظهر والعصر، ومشى عليه قاضي خان في شرح الجامع الصغير، فقال: فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس، وفي حكم جواز تأخير العصر تغيُّر الشمس. وعلى قول الحسن: آخر وقت العصر عند تغيُّر الشمس. فعلى

مذهبه إذا كان يتمكن من أداء الصّلاتين قبل تغيّر الشمس يلزم الترتيب، وإلا فلا. وعندنا: إذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغيُّر الشمس يلزم الترتيب، وإن كان يتمكن من آداء الصّلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغيُّر الشمس لا يلزمه الترتيب؛ لأن آداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغيير، وما بعد التغيير ليس بوقت لأداء شيءٍ من الصّلوات إلَّا عصر يومه، انتهى. ولو ضاق الوقت عن جميع الفوائت مع الوقتية دون بعضها؛ قدَّم ذلك البعض.

ومن فروع هذا ما في الخانية: رجلٌ لم يصلِّ العشاء والوتر، فتذكر في وقت الفجر وبقي من الوقت ما لا يسع فيه إلا خمس ركعات؛ على قول أبي حنيفة: يقضي الوتر، ثم يصلِّي الفجر؛ لأن الوتر عنده فرض، فيمتنع جواز الوقتية ثم يقضي العشاء بعد طلوع الشمس. وكذا لو تذكر في وقت العصر أنه لم يصلِّ الفجر والظهر ولم يبقَ من الوقت إلا ما يسع ثماني ركعات، فإنه يقضي الظهر، ثم العصر. ثم إذا زال هذا العذر هل يعود الترتيب، فأفاد في النهاية أنه يعود بالاتفاق. ومشى عليه في الكافي كما تقدَّم في النسيان.

وفي شرح الزاهدي: ولو سقط الترتيب لضيق ثم خرج الوقت لا يعود على الأصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الأصح، وهو مؤدٍّ على الأصح لا قاضٍ.

الفصل الثالث: في الصلاة المنذورة

والكلام فيه في تمهيد شامل لمسائل المنذور، وفي مسائل متعلقة بالصَّلاة.

أمَّا التمهيد، فصحَّ النهي عن النذر، ثم قيل: هو محمول على النذر المعلَّق على شرط. وقيل: أداء النذر بعد النفل أفضل من أدائه بدون النذر لصَيْرورته فرضاً بالنذر، والفرض أفضل من النذر.

وأورد عليه أن الشروع في النفل موجب للإتمام على ما عُرف، حتى لو أفسده كان عليه قضاؤه، فحينئذٍ هو مثل النذر.

وأُجيب بأنّ الشروع في النذر يكون واجباً، فيحصل له ثواب الواجب به. بخلاف النَّذْرِ ثم الوفاء بمنجز نذر عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب لازم بالكتاب والسنّة والإجماع، ويُحرم عليه الوفاء بنذر معصية، ولا يلزمه بنذر مباح من أكلٍ وشرب ولبسٍ، ولا بنذر الوضوء لكلِّ صلاة.

وأمّا النذر المعلَّق بشرط، ففي ظاهر الرِّواية كذلك. وفي النوادر عن أبي حنيفة: وهو قول محمَّد، واختاره جماعة منهم شمس الأئمّة السرخسي، وهو مخيَّر بين الوفاء به وبين كفّارة يمين، واختار المحقِّقون ـ منهم صاحب الهداية ـ إنْ كان معلَّقاً على شرط يريد كونه يجلب منفعة أو دفع مضرّة؛ كإن شفى الله مريضي أومات عدوّي فللّه عليَّ صوم أو صلاة أو صدقة لا يجزئه إلا فعل غير المنذور. وإن كان معلّقاً على شرط لا يريد كونه كإن دخلت الدار أو كلّمت فلاناً جاز له الأمران.

وأمّا المسائل المشار إليها، فهي قال: لله عليَّ أن أصلِّي أو أصلّي صلاة أو عليّ صلاة لزمه ركعتان؛ لأنهما الأدنى المتيقن. ثم حيث لم ينصَّ على قيام ولا قعود، قال أبو جعفر: لا رواية فيه. واختُلف فيه، فقيل: يلزمه بصفة القيام، وقيل: بصفة القعود، وقيل: يتخيَّر بينهما، وقيل: بصفة القعود عنده خلافاً لهما.

ويظهر للعبد الضعيف غفر الله تعالى له: أنّ الأشبه أنه لا يلزمه بصفة القيام، ويسقط عنه في حالة العذر كما في المكتوبة، حتى إني أقول فيما في شرح الزاهدي: وعلى الدابة لا تجوز، انتهى. ينبغي أن يكون محمولاً على حالة عدم العذر المنتفي معها صحّة صلاة المكتوبة على الدابة.

وعن الكرخي: لو نذر وهو راكب تجزئه راكباً، انتهى. وكأنه بناء على اعتبار حال الناذر وقت النذر، وفيه نظر ظاهر. ولو قال: لله عليَّ أن أصلّي ركعة لزمه ركعتان أيضاً. قال زفر: لا يلزمه شيء؛ لأن الركعة ليست بمجزئة.

قلت: التزام الشيء التزام لما لا صحة له إلا به، ولا صحة للركعة الواحدة إلا بضمٍّ الثانية إليها، فكان ملتزماً لكليهما. ولو قال: نصف ركعة لا شيء عليه في رواية عن أبي يوسف، وهو قول زفر؛ لأنه لا يكون قُربة أصلاً. وفي رواية عنه: عليه ركعتان غير متجزئة حكماً، فيكون ذكر نصفها كذكر كلها، فصار ملتزماً للركعة وهي قُربة؛ كذا في محيط رضيّ الدين.

ثم إذا كان ملتزماً للركعة الواحدة، فقد التزم ضمّ أخرى إليها لما ذكرنا. وعلى هذا القول مشى في الحاوي القدسي، ونصَّ في الخلاصة على أنه المختار. ولوقال: ثلاث ركعات؛ لزمه أربع. وقال زفر: ثنتان، ولغت الثالثة. والوجه للطرفين ظاهر مما تقدَّم آنفاً.

وفي المحيط، والاختيار، وشرح الزاهدي وغيرها: نذر صلاة بغير وضوء لا يلزمه؛ لأنه لا يكون قربة بحالٍ ما، فلا يكون إيجابه صحيحاً. فقال أبو يوسف: يلزمه بوضوء؛ لأن إيجاب أصل الصّلاة صحيح، وإلحاقه به هذا الوصف باطل إلا أنه فيما عدا المحيط والاختيار نسب عدم اللزوم إلى محمَّد خاصَّة، ووضع الإمام نجم الدين النَّسفي في المنظومة، ثم صاحب المجمع بغير طُهر مكان بغير وضوء.

وعند العبد الضعيف غفر الله تعالى له: بين الوضعين مخالفة تفيد المخالفة في الحكم، فإنّ لقائلٍ أن يقول: ينبغي فيما إذا ذكر بغير وضوء أن يلزمه بطهارة عند كليهما؛ لأن اللصّلاة صحة بدون الوضوء، وهو التيمّم عند عدم القدرة على الوضوء، كما قالا فيما لو نذر أن يصلي عرياناً أو بلا قراءة؛ يلزمه بقراءة مَسْتوراً.

قال في المحيط والاختيار: لأنّ الصَّلاة كما ذكرنا قُربةً في الجملة كالأمي، ومَنْ لا يقدر على ثوبٍ فصحَّ الإيجاب، بل ظاهرهما أنه قول علمائنا الثلاثة خلافاً لزفر، بخلاف ما إذا قال: بغير

طهارة، فإنه يمكن أن يذهب ذاهب إلى اتجاه جريان الخلاف بينهما بناءً على أنّ الصَّلاة قد تكون مع عدم الطهارة قُربة في الجملة عند أبي يوسف لذهابه إلى أن فاقد الطهورين يتشبه بالمصلين، فيصح هذا النذر منه ويلزمه بطهارة، ومحمَّد وإنْ وافق أبا يوسف في رواية على التشبيه المذكور، وإنما لم يوافقه هنا لأن ذلك في غايةِ الندرة، والأحكام لا تبنى على ما هو بهذه الحالة، وأما على ما عنه من الرواية الموافقة لأبي حنيفة من أنه لا يتشبه بل يؤخرها حتى يقدر على أحد الطهورين، فلانتفاء كونها بلا طهارة قربة أصلاً عنده حينئذٍ.

ثم على كل حال، فالفرق لمحمَّد بين هذه المسألة ومسألة نذرها بلا قراءة حيث صحَّحه بقراءة واضح.

نعم، يمكن أن يقال: الظاهر أن مرادهم بغير وضوء بغير طهارة تجوز بالخاص عن العام؛ لكون المشروع الأصلي في مثله هو الخاص. ثم لم يحكوا في هذه المسألة خلاف زفر، كما حكوه في مسألتي نذرها بلا قراءة وعرياناً، وينبغي أن يكون فيها خلاف زفر بطريق أوْلى. ولو قال: صلاة بطهارة بلا طهارة تلزمه بطهارة اتفاقاً كما أشير إليه في شرح المجمع لمصنّفه. وملتقى التجار: نذر أن يصلِّي في غدٍ فصلَّى اليوم جارٍ عندهما خلافاً لمحمَّد؛ ذكره في الحاوي. ولم يذكر في الخانية والخلاصة أبا حنيفة، وهذا بخلاف تعليقه، نحو: إن شفى الله مريضي فعليَّ صلاة، فإنَّ تعجيله لا يجوز بالإجماع. والفرق أن المعلَّق لا ينعقد سبباً في الحال، بل عند الشرط، والمضاف ينعقد في الحال، فالصلاة قبل وجود الشرط فعل للمنذور قبل السَّبب فلا يسقط به المنذور. وفي المضاف ينعقد سبباً في الحال، فالصلاة قبل الوقت فعل للمنذور بعد السبب، فيجوز.

فلا جرم أنْ قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والخلاف في التعجيل مشكل، ولعلَّ ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب، وكل منذور فإنما سبب وجوبه النذر ولو عيَّن مكاناً فصلَّى فيما هُو أشرف منه؛ صحَّ بلا خلاف. ولو صلى فيما دونه شرفاً، فأجاز عند علمائنا الثلاثة خلافاً لزفر، بالعمل بقوله تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ ﴾ [النحل: 91]. وبما في الصحيحين وغيرهما مِن قوله ﷺ لعمر: «أوْفِ بنذرك». ولعلمائنا الثلاثة: أنَّ إيجاب العبد متغيِّر بإيجاب الله، وإيجاب الله تعالى هذه العبارة علينا لا محيص بمكان، فلغى ذكره وبقي النذر بها مطلقاً.

ثم في المصفَّى: اعلم أن أقوى الأماكن المسجد الحرام، ثم مسجد النبيِّ ﷺ، ثم مسجد بيت المقدس، ثم الجامع، ثم مسجد الحيّ، ثم البيت، ثم ذكر حديثاً في التفاضل بين المساجد الثلاثة، والتفريع على هذا الترتيب، وهو ظاهر. ثم قال: وكذلك رُوي عن النبيِّ ﷺ: «صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في صحن دارها، وصلاتها في صحنِ دارها أفضل من صلاتها في مسجد حيّها»، فإذا نذرت في موضع منها فهو على هذه الوجوه، انتهى.

قلت: وقد تقدَّم في فصل التَّراويح تخريجُ هذا الحديث بمعناه بزيادة أبلغ من هذا، فراجعه ثمة.



وقد يقال أيضاً: إنّ قوله ﷺ: «صلاةٌ في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه، إلَّا المسجد الحرام»، وفي رواية: «خيرٌ من ألف صلاة» كما في الصحيحين وغيرهما خاصّ بالفرض؛ لقوله ﷺ: «فإن أفضل صلاة المَرْءِ في بيته إلا المكتوبة»، وفي رواية: «فإنّ خير صلاة المرءِ في بيته» كما تقدَّم تخرجهما من الصحيحين أيضاً قبيل فصل فيما يُكره فعله في الصلاة، بل في غاية السّروجي: وحكى ابن رُشْدٍ المالكي في القواعد أنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى حمل هذا الحديث على الفرض ليجمع بينه وبين قوله ﷺ: «صلاة أحدكم في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة»، وإلّا وقع التعارض بين هذين الحديثين، انتهى.

قلت: وقد عزى هذا الحديث بلفظ: «صلاة المرءِ» إلى آخره بعض الثقات المتأخرين إلى رواية أبي داود بإسنادٍ صحيح. ويؤيّده ما عن عبد الله بن مسعود، قال: سألت رسول الله ﷺ: أيما أفضل الصلاة في بيتي أو الصّلاة في المسجد؟ قال: «ألا ترى إلى بيتي ما أقربه إلى المسجد؟ فلأَنْ أصلي في بيتي أحبُّ إليَّ من أن أُصلِّي في المسجد إلا أن تكون صلاة مكتوبة» رواه أحمد، وابن ماجه، وابن خزيمة في صحيحه.

فعلى هذا يصير الحكم فيما لو نذر أن يصلِّي في مسجد رسول الله ﷺ فصلَّى في بيته كما لو نذر أن يصلِّي في بيته فصلَّى في مسجد رسول الله ﷺ يقاس عليه الباقي، وهو موضع تأمّل.

هذا وذكر السّروجي في الغاية: إنّ أعظم المساجد المسجد الحرام، ثم مسجد المدينة، ثم مسجد بيت المقدس، ثم مسجد قباء، ثم الأقدم فالأقدم، ثم الأعظم؛ ذكره محمَّد بن سعد في أجناسه، انتهى.

وأيضاً ذكر النووي أنّ هذه الفضيلة مختصّة بمسجده ﷺ الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده، فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصّلاة في تلك الزيادة، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل الرابع: في صلاة المسافر

والكلام فيه في ثلاثة مواطن:

الموطن الأول: في بيان القدر المفروض من الصَّلاة في حقِّه

وهو ركعتان من كل رباعية مكتوبة تعيَّنت فيه أداءً، حتى إنّ المقيم في أول وقتها إذا لم يُصلِّها حتى سافر في أجره يصليها ركعتين، وإن لم يكن بقي منه إلا مقدار ما يسع بعضها ولو التحريمة خلافاً لزفر، فيما إذا كان الباقي منه لا يسع ركعتين، فإنه يصليها عنده أربعاً، والمسافر إذا لم يصلِّها في أول وقتها حتى أقام في آخره يصليها أربعاً، وإنْ لم يبق منه إلا قدر ما يسع بعضها، ولو التحريمة.

ثم هذا عند أصحابنا متعيِّن ما لم يقتدِ بمقيم في الوقت حتى لو صلَّى الظهر ركعتين وقام

إلى الثالثة بعد ما قعد قدر التشهد، فإنْ كان عامداً أو ساهياً، وتذكر قبل أن يقيدها بالسجدة عاد إلى القعود وسلَّم، فإنْ لم يعد حتى قيَّدها بالسَّجدة أتمَّها أربعاً، فكانت الأوليان عن الفرض، والأُخريان نافلة نائبة عن سنّة الظهر، وكان مسيئاً لمخالفته السُّنّة. وإنْ قام إلى الثالثة قبل أن يقعد قدر التشهد، فإن قعد قبل أن يقيدها بالسجدة وأتى بما بقي عليه تمَّت صلاته، وعليه سجود السهو إنْ كان ساهياً، وإن لم يقعد حتى قيَّدها بالسجدة بَطُل فرضه.

وإنِ اقتدى المسافر بمقيم في الوقت وجب عليه الإتمام، سواء اقتدى به في أوَّل الصلاة أو في آخرها، وسواء خرج الوقت عقب فراغه من التحريمة أولاً، ولا فرق أيضاً في صحّة اقتدائه بالمقيم بين أن يكون المقيم قد قرأ في الأوّليين أو في الآخرتين، أو في إحدى كلٍّ من الشفعين.

نعم، إن أفسد المسافر صلاةَ نفسه بعد اقتدائه بالمقيم وصلَّى منفرداً صلَّى ركعتين. وأمّا الفجر والمغرب، فعلى حالهما كما في حال الإقامة.

وفي الخانية: مسافر صلَّى شهراً جميع الصَّلوات ركعتين، قال أبو حنيفة: يعيد ثلاثين مغرباً، ولا يُعيد غيرها. وقال أبو يوسف ومحمَّد: يُعيد ثلاثين مغرباً ويعيد صلاة العشاء والفجر والظهر والعصر بعد المغرب الأول. ثم عند أصحابنا لا فرق في هذا كله بين أن يكون سفر طاعة، أو لا.

والأصل فيه ما عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: فُرضت الصَّلاة ركعتين ركعتين، فأقرَّت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر؛ أخرجه البخاري ومسلم. وما منها أيضاً: قالت: فُرضت صلاة السفر والحضر ركعتين، فلما أقام رسول الله ﷺ بالمدينة زِيدَ في صلاة الحضر ركعتان ركعتان، وتُركت صلاة الفجر لطول القراءة، وصلاة المغرب لأنها وتر النهار؛ أخرجه ابن حبان في صحيحه إلى غير ذلك.

ويتصل بهذا أمران:

الأمر الأول: لا قصر في الوتر؛ لأن القَصْر بالتوقيف، وهو مُنتفٍ فيها. ثم قيل: الأفضل الترك ترخيصاً.

قلت: ويشهد له ما في صحيح مسلم وغيره عن عيسى بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطّاب عن أبيه، قال: صحبت ابن عمر في طريق مكّة، قال: فصلَّى لنا الظهر ركعتين، ثم أقبل وأقبلنا معه حتى جاء رجله وجلس وجلسنا معه،فحانت منه التفاتة نحو حيث صلَّى فرأى ناساً قياماً، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ قلت: يسبِّحون، قال: لو كنتُ مسبِّحاً أتممت صلاتي يا ابن أخي، إني صحبت رسول الله ﷺ في السَّفر فلم يَزِد على ركعتين حتى قبضه الله، وقد قال الله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21]. وقيل: يصلِّي الفجر خاصَّة.

قلت: لما علم من تأكيدها حتى أخرج الطبراني عن عائشة، أنّها قالت: لم أَرَه ترك الركعتين

قبل صلاة الفجر في حَضَرٍ ولا سفر ولا صحة ولا سقم؛ كما تقدَّم في فصل السنن. وقيل: وسنّة المغرب أيضاً، قال هشام: رأيت محمَّداً كثيراً لا يتطوّع في السفر قبل الظهر ولا بعدها، ولا يدَع ركعتي الفجر والمغرب، وما رأيته يتطوّع قبل العصر، ولا قبل العشاء، ويصلي العشاء ثم يوتر. وقيل: الأفضل الفعل تقرباً.

والظاهر أن هذا هو المراد بما في الخانية، قال الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل: لا يرخص له في ترك السُّنن، انتهى.

قلت: ويشهد له ما عن عمر، قال: صلَّيتُ مع النبيِّ ﷺ في الحضر والسفر، فصلَّيْت معه في الحضر الظهر أربعاً، وبعدها ركعتين، وصلَّيْت معه في السفر الظهر ركعتين، وبعدها ركعتين، والعصر ركعتين، ولم يصلِّ بعدها شيئاً، والمغرب في الحضر والسفر سواء ثلاث ركعات لا ينقص في حضرٍ ولا سفر، وهي وِتر النهار، وبعدها ركعتين؛ أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن. وحديث عائشة المذكور آنفاً في سُنّة الفجر، وما عن قتادة أنّ ابن مسعود وعائشة كانا يتطوّعان في السفر قبل الصلاة وبعدها؛ أخرجه الطبراني في الكبير.

وفي خزانة الفتاوى والمختار: أنه إن كان حالَ أَمَنَةٍ وقرار يأتي بها، وإنْ كان حالَ خوفٍ لا. وقيل: في حالة السَّيْر لا يأتي، وفي حالة النزول: يأتى، انتهى. وهذا معزوٌّ إلى الهندواني كما ذكره الزاهدي.

الأمر الثاني: يجوز جمع الظهر إلى العصر فعلاً بأن يصلي الظهر في وقتِها، والعصر في أوّل وقتِها، والمغرب في آخر وقتها، والعشاء في أول وقتها. وهل يجوز الجمع بين كلٍّ من الظهر والعصر في وقت إحداهما، ومن المغرب والعشاء في وقت إحداهما؟ فقال أصحابنا: يجوز للحاج، سواء كان مسافراً أو مقيماً أن يجمع يوم عرفة بعرفة بين الظهر والعصر في وقت الظهر بشروط على خلافٍ بينهم في بعضها يُعرف في المناسك، وليلة المزدلفة بالمزدلفة بين المغرب والعشاء في وقت العشاء، ولا يجوز هذا لغيره في سائر الأزمنة والأمكنة. وقالت الأئمّة الثلاثة: يجوز هذا للحاجّ وغيره بعرفة والمزدلفة وغيرهما بعذر السَّفر والمطر بشروط عندهم ما بين متفقٍ عليها، ومختلف فيها مذكورة في كتبهم، وقد ذكرنا كيفية ذلك للمسافر والحاجّ ومَنْ بمعناه بعذر السفر على طريقة الشافعية على ما هو المسطور في كتب متأخريهم في كتابنا المسمَّى بحاوي مسار العيان بجامع التسكين بالقرآن، وأجمع الكل على أنه لا يجوز الجمع بين الصبح وغيرهما، ولا بين المغرب والعصر، والله أعلم.

الموطن الثاني: فيما يصير به المقيم مسافراً

وهو بمفارقة عمران بلده قاصداً ما مسيرته ثلاثة أيام ولياليها بسيرٍ وسط، فإذن لا بدَّ من بيان

أمورٍ ثلاثة:

الأمر الأول: بيان كيفية المفارقة

ففي الخانية والخلاصة وغيرهما: يعتبر مجاورة عمران المصر من الجانب الذي خرج منه، ولا يعتبر محلة أخرى بحذائه من الجانب الآخر، فإنْ كان في الجانب الذي خرج منه محلّة منفصلة عن المصر، وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة.

وهل يعتبر مجاورة الفناء وإن كان بينهما مزرعة أو كانت المسافة بين المصر وفنائه قدر علوّه؟ يعتبر مجاورة عمران المصر ولا تعتبر مجاورة الفناء، وكذلك إذا كان هذا الانفصال بين قريتين أو بين قريةٍ ومصر. وإن كانت القرى متصلة بربض المصر، فالمعتبر مجاورة القرى هو الصحيح. وإن كانت القرية متصلة بفناء المصر لا بربض المصر يعتبر مجاورة الفناء، ولا يعتبر القرية، انتهى.

وفناء المصر: المكان المُعدّ لمصالحة المتصل به أو المنفصل عنه بعلوّه، كذا قدَّره محمَّد في النوادر، واختاره السَّرخسي، وجواهر زاده. وفي شرح الزاهدي: وهو الأصح. وقيل: بميل، وقيل: بميلين، وقيل: بثلاثة أميال. والعلوّ قدر ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة. وقيل: قدر رمية سهم. والرَّبض: ما حول المدينة من بُيوت ومساكن، ويقال لحريم المسجد: ربض.

الأمر الثاني: بيان النيّة المعتبرة

ولها شروط ثلاثة:

أحدها: أن يكون مِن أهلها حتى إنّ صبياً ونصرانياً لو خرجا إلى السفر الشرعي وسارا يومين ثم بلغ الصبيّ، وأسلم النصراني، فالصبي يُتمّ؛ لأنه بنيَّةٍ باطلة، والنصراني الذي أسلم يقصر لصحتها. قال في الخلاصة: هو المختار. والإمام الجليل الفضلي سوَّى بينهما؛ يعني كلاهما يُتمَّان الصلاة. وفي الخانية: وقال بعضهم: يصليان ركعتين.

ثانيها: أن يكون ممن يَنْفِرُ الحُكم نفسه، لأن كان تبعاً لغيره فالمعتبر نيّة الأصل دون البالغ حتى يصل العبد مسافراً بنية مولاه، حتى لو كان بين موليين فنوى أحدهما الإقامة دون الآخر؛ ففي الخانية والخلاصة قالوا: إنْ كان بينهما مهايأة في الخدمة، فالعبد يصلي صلاة الإقامة إذا خدم الذي بوأها، وصلاة السفر إذا خدم الذي بوّأه.

وفي غاية السروجي: مسافر ومقيم اشتريا عبداً يصلي العبد صلاة المقيم، قاله علاء الدين أبو الحسن السعدي، وظهير الدين المرغيناني. وقال علاء الدين المرغيناني، وقال علاء الدين الحمامي: الأصح أنه يصلي صلاة المسافر، انتهى.

قلت: وعلى هذا مشى في المبتغى، والأوّل أشبه.

وفي المحيط: والعبد إذا كان بين اثنين فخرج معهما في السفر ثم نوى أحدهما الإقامة، قيل: لا يصير العبد مقيماً لأنه وقع الشكّ في صَيْرورته مقيماً، فيبقى مسافراً كما كان. وقيل: يصير مقيماً ترجيحاً لنيّة الإقامة احتياطاً لأمر العبادة.

قلت: ولعلَّ هذا أشبه، مع أنه ينبغي أن لا يترك القعدة الأولى، وأن يعيد الصّلاة إن تركها احتياطاً في الفصلين.

وتصير المرأة مسافرة بنيّة السفر من زوجها؛ كذا وقع مطلقاً في الخانية والخلاصة والبدائع. وفي المحيط قيل: هذا إذا استوفت مهرها من زوجها، فإن لم تستوفِ مهرها، فالعبرة لنيَّتها؛ لأن لها أن تحبس نفسها من الزوج ولا تسكن حيث يسكن هو، فلم تصر تبعاً له. وعلى هذا مشى في القنية والمبتغى مقيداً بالمعجل، والظاهر أنه مراد المطلق، وهو حسن حيث كانت قادرة على الامتناع من السفر معه، فإنْ لم تكن قادرة على الامتناع، فالنيَّة بنيته مطلقاً كما قالوا فيمن أشخص غيره ظلماً لأنه غالبٌ عليه، والمسلم إذا أسره عدوّ مسافر لأنه تحت قهره، ويصير الجيش مسافرين بنيّة الأمين.

وفي المحيط قبل هذا: إذا كان الجيش مرتزقين منه فإن كان رزقهم في مالهم، فالعِبْرة لنيّتهم لأن لهم أن يذهبوا حيث شاءوا لطلب الرزق، ومشى عليه قاضي خان وغيره.

ومِن هنا يظهر ما في الذخيرة نقلاً من شيخ الإسلام جواهر زاده أن العسكر إذا كانوا متطوّعين في الغزو، فالعبرة لنياتهم سفراً وإقامةً. وإن كانوا مجبورين عليه، فالعبرة لنيّة واليهم.

وأقول: وينبغي أيضاً إذا عيَّن الإمام طائفة من الجند المرتزقين من بيت المال للقيام بمصلحة من مصلحة المسلمين، وأمّر عليهم شخصاً أن يكونوا تبعاً له في هذا المعنى. وإنْ لم يكونوا مرتزقين منه، والله سبحانه أعلم.

ويصير الأمير مسافراً بنيّة مستأجره، ومن هنا قالوا: يصير قائد الأعمى بأجر مسافراً بنيّة الأعمى، بخلاف ما إذا قاده بلا أجر، ويصير الغريم المفلس مسافراً بنيّة مدينه لأنه لا يمكنه الخروج من يده، فكان تابعاً بخلاف ما إذا كان مليباً لأنه يمكنه قضاء الدَّيْن والخروج من هذه، فكان تابعاً بخلاف ما إذا كان مليباً لأنه يمكنه قضاء الدَّيْن والخروج من يده.

ثم هل يشترط علم التَّبع بذلك؟ ذكروا فيه خلافاً في عمل نيّة الأصل للإقامة في حق التَّبع، وصحَّح غير واحد اشتراطه كما سنذكره في آخر الفصل. ولم أقف على صريح فيه هنا، ولا يبعد أن يكون ذلك جارياً فيه. وفي سياق نقل رضيّ في المحيط من المنتقى ما يفيد عدم اشتراط علم التَّبع بذلك، فإنّ فيه العبد إذا خرج مع مولاه يسأله؟ فإن لم يُخبره أتمَّ الصلاة. وإنْ صلَّى أربعاً أياماً ولم يقعد في الثانية ثم أخبره مولاه أنه قصد مسيرة سفر حين خرج يُعيد الصَّلوات؛ لأنه صار مسافراً من ذلك الوقت، انتهى.

ثالثها: أن تكون مدة السفر وهي ثلاثة أيّام ولياليها فصاعداً، حتى لو نوى أقلَّ منها لا يصير مسافراً، والتقدير بهذه المدة هو المذكور في ظاهر الروايات.

وعن أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمَّد: إنها مقدَّرة بيومين وأكثر الثالث؛ ذكره في المبسوط، والتحفة، والمحيط، والبدائع. وأكثر الثالث أن يبلغ مقصده بعد الزَّوال فيه؛ ذكره الإسبيجاني.

ثمّ منهم مَنْ نصَّ على كونها من أقصر أيام السَّنة، وعزاه في الدِّراية إلى العتابي، وقاضي خان، وصاحب المحيط.

وللعبد الضعيف غفر الله تعالى له: في ذلك بحث، بل الظاهر إجزاؤها على إطلاقها، فيكون بحسب ما يصادفه من الوقوع فيها طولاً وقصراً واعتدالاً إن لم يقدر بالمعتدّ له التي هي الوسط.

ثم هذا كله إذا خرجت الليالي من زمان السير وجُعلت للاستراحة، كما صرَّح به في شرح الطحاوي، والينابيع من الخانية. وإلا فظاهر أنه لا معنى لاشتراط كونها قصيرة أو غير قصيرة؛ لأن ما نقص من الليل والنهار زيادة في الآخر.

ثم هل يشترط في كونها مناط لترخص قطعها للمسافر كذلك؟ فالمذكور في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة عدم اشتراطه، حتى لو قطعها متعجل في يوم قصر. ولشيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الموطن بحثٌ يصرّح فيه باستبعاده.

الأمر الثالث: بيان السير الوسط

وهو مفسّر في التسهيل بالسير المعتاد للإبل والرواحل، وفي الجبل بما يليق به من المشي المعتاد للراحل وذوات الحوافر، وفي البحر تسير السّفينة في حالة اعتدال الرياح.

الموطن الثالث: فيما يصير المسافر مقيماً

وهو أربعة أُمور:

الأمر الأول: العزم على عوده إلى وطنه قبل استكمال مدّة السّفر؛ لأن هذا العزم منه ترك السفر قبل تمامه فارتفض به نيّة السَّفر وصار مقيماً بمجرد هذا العزم من ساعته.

فــرع: خرج من مصره مسافراً، فخرجت الصّلاة وافتتحها ثم أحدث ولم يجد الماء فنوى أن يدخل مصره وهو قريب صار مقيماً من ساعته دخل أولم يدخل، ثم إن دخله صلّى أربعاً لأنّها صلاة المقيمين، فإنْ علم قبل أن يدخل مصره أن الماء أمامه فمشى إليه صلَّى أربعاً أيضاً؛ لأن لهذا المشي لا يصير مسافراً في حقّ هذه الصّلاة، وإن حصلت النيّة مقارنةً لفعل السفر حقيقة؛ لأنه لو جُعل مسافراً لفسدت صلاته، لأن السفر عمل، فحُرمة الصّلاة مَنَعَتْهُ عن مباشرة العمل شرعاً بخلاف الإقامة لأنها ترك السفر وحُرمة الصّلاة لا يمنعه من ذلك، ولو تكلّم حين علم بالماء أمامه أو أحدث

متعمّداً حتى فسدت صلاته ثم وجد الماء في مكانه يتوضّأ ويصلي أربعاً لأنه صار مقيماً. ولو مشى أمامه ثم وجد الماء يصلّي ركعتين؛ لأنه صار مسافراً ثانياً بالمشي بنيّة السَّفر خارج الصّلاة.

الأمر الثاني: نيّة الإقامة، وهو أن ينوي إقامة خمسة عشر يوماً في مكان واحد صالح للإقامة، فإذن لا بدَّ من أربعة أشياء:

الشيء الأول: نيّة الإقامة حتى لو دخل المسافر مصراً ومكث فيه شهراً لانتظار قافلة أو لحاجة أخرى، وهو يقول: أخرج اليوم أو غداً ولم ينوِ الإقامة لا يصير مقيماً.

الشيء الثاني: مُدّة الإقامة، وأقلها خمسة عشر يوماً، فلو نوى إقامة ما دونها، فهو مسافر.

الشيء الثالث: اتخاذ المكان، فإن نوى الإقامة في موضعين، فإن كانا في مصر أو في قرية صار مقيماً لنيّاتهما حقيقةً وحكماً، وهذا إذا لم ينوِ الإقامة لأحدهما ليلاً وبالآخر نهاراً، فإن نوى ذلك فإنْ دخل أولاً الموضع الذي نوى المقام به نهاراً لا يصير مقيماً، وإن دخل أولاً الموضع الذي نوى الإقامة به ليلاً يصير مقيماً، ثم بالخروج إلى الموضع الآخر لا يصير مسافراً؛ لأن موضع إقامة الرجل حيث يلبث به.

الشيء الرابع: المكان الصّالح لها، وهو موضع اللَّبْث والقرار في العادة، نحو الأمصار والقرى. فأمّا المفازة والجزيرة والسفينة، فليست موضع الإقامة حتى لو نواها فيها خمسة عشر يوماً لا يصير مقيماً؛ كذا رُوي عن أبي حنيفة. وعن أبي يوسف في الإعراب: إذا نزلوا بخيامهم في موضع ونَوُوا الإقامة فيه خمسة عشر يوماً يصيرون مقيمين. وفي أخرى عنه: لا يصيرون، فيتحصّل أن المسافر إذا نوى الإقامة في هذا لا يصير مقيماً عند أبي حنيفة. وفي إحدى الروايتين عن أبي يوسف: وإن كان ثمّ قوم أو ظنّوا ذلك المكان بالخيام والفساطيط ويصير مقيماً على الرّواية الأخرى عن أبي يوسف كما في القرية. والصّحيح قول أبي حنيفة؛ لأن موضع الإقامة موضع القرار والمفازة ليست موضعه في الأصل، فكانت النيّة لغواً؛ ذكره في البدائع، ثم قال فيها: واختلف المتأخرون في الأعراب والأكراد والتركمان الذين يسكنون في بيوت الشَّعر والصوف، قال بعضهم: لا يكونون مقيمين أبداً، وإن نووا الإقامة مدة الإقامة؛ لأن المفازة ليست موضع الإقامة، والأصح أنهم مقيمون لأن عادتهم المقام في المفاوز دون الأمصار والقرى، فكانت المفاوز لهم كالأمصار والقرى لأهلهما، ولأن إقامة الرجل أصل والسفر عارض، وهم لا ينوون السفر بل ينتقلون من ماء إلى ماء، ومن مرعى إلى مرعى حتى لو ارتحلوا عن أماكنهم وقعدوا موضعاً آخر بينهما مدّة سفر صاروا مسافرين في الطريق، انتهى. ومشى عليه في التحفة، ونصَّ في الهداية والكافي على أنه الأصح، وأنه يُروى عن أبي يوسف. وفي محيط رضي الدين والحاوي: وعليه الفتوى.

فإن قلت: فهل على هذا لو ترك غيرهم من أهل القرى والأمصار لهم ونوى الإقامة فيهم مدتها

يكون مقيماً على الأصح أيضاً.

قلت: لا، لانتفاء هذه العلّة المقتضية لكون هؤلاء الأصناف مقيمين في هذا التنزيل، مع أنه لو ذهب ذاهب إلى أنه يصير مقيماً كما ذكرناه آنفاً من البدائع، لم يكن به بأس.

واعلم أنّ في شرح الزاهدي: والنيّة إنما تؤثر بخمس شرائط، فذكر هذه الأشياء الثلاثة، وترك السير. قال: حتى لو نوى الإقامة وهو يسير لم يصح، انتهى.

وأقول: ينبغي أن يكون المراد بهذا ما إذا كان في المفازة ونحوها ونواها فيما سيدخله من مصر أو قرية. أما لو وجدت هذه الأمور له، وقد دخل مصراً أو قرية وإنما يسير في ذلك لطلب منزلٍ أو اجتماع بصاحبٍ ونحو ذلك، فينبغي أن تصح هذه النيّة منه، والشرط الاستقلال بالرأي وهو حسن؛ لأن من لزمه طاعة غيره النيّة للأصل لا للتابع، كما ذكرنا ونذكر، وبقي على هذا شرطٌ سادس.

الشرط السادس: وهو أن لا يكون حاله منافية لغير نيته، كما صرّحوا به في غير ما مسألة، وعليه ما في كتاب المناسك الحاج إذا دخل مكّة في أيام العشر ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً، أو دخل قبل أيام العشر لكن بقي إلى يوم التروية أقل من خمسة عشر يوماً، أو نوى الإقامة لا تصح؛ لأنه لا بدّ له من الخروج إلى عرفات فلا تتحقق نية إقامة خمسة عشر يوماً، فلا يصح.

وفي المبسوط وغيره: وكان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسألة، فإنه كان مشغولاً بطلب الحديث، قال: فدخلت مكّة في أول العشر من ذي الحجّة مع صاحبٍ لي وعزمت على الإقامة شهراً، فجعلت أُتمّ الصلاة، فلقيني أصحاب أبي حنيفة، فقال: أخطأت، فإنك تخرج إلى منى وعرفات، فلما رجعت من منى بدا لصاحبي أن يخرج وعزمت على أن أُصاحبه، فجعلت أقصر الصّلاة، فقال لي صاحب أبي حنيفة: أخطأت، فإنك مقيم بمكة، فما لم تخرج منها لم تكن مسافراً، فقلت: أخطأت في مسألة في موضعين، فرحلت إلى مجلس محمَّد، واشتغلت بالفقه، انتهى.

قلت: والظاهر أن معنى قوله: فإنك مقيم على زعمك، وإلا فقد تقدَّم أنه لا يكون بنيّة الإقامة المذكورة مقيماً، ثم تخريج عدم الأصل بالقصر في ظاهر المذهب للغزاة الداخلين دار الحرب إذا نزلوا بها في بيوت المدر محاصرين حصناً من حصونهم ونووا الإقامة خمسة عشر يوماً على هذا، كما ذكره غير واحد هو التحقيق بخلاف تخريجه على عدم صلاحية المحل للإقامة لتسليط المنع على ذلك، حتى إنه يتجه حينئذٍ قول أبي يوسف بأنهم يُتِمُّون.

تَنْبِيهٌ:

وهذا يفيد أنّ ما في الغاية: ثم في نيّة الإقامة خمسة عشر يوماً يعتبر عزمه على الثبات متفرِّع

على ما هو ظاهر المذهب، وما فيها: وقيل: غلبة الظنّ تكفي متفرع على قول أبي يوسف، فتنبَّه له.

ثم اعلم أنه لا فرق في صيرورة المسافر مقيماً بالنية على الوجه المؤثر للإقامة بين أن يكون خارج الصلاة وبين أن يكون في الصّلاة حتى يتغير فرضه في الحالين جميعاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون في أوّلها أو في وسطها أو في آخرها، بعد أن كان شيء من الوقت باقياً ـ وإن قلَّ ـ وسواءٌ كان منفرداً أو مقتدياً مسبوقاً أو مدركاً إلا إذا أحدث المدرك أو نام خلف الإمام فتوضأ أو انتبه بعد ما فرغ الإمام من الصّلاة ونوى الإقامة، فإنه لا يتغيَّر فرضه عند أصحابنا الثلاثة، خلافاً لزفر. وإنما كان كذلك لأنّ نيّة الإقامة نيّة الاستقرار، والصّلاة لا تنافي الاستقرار فصحَّت فيها، فإذا كان الوقت باقياً والفرض لم يؤدَّ بعد كان محتملاً للتغير، فيتغيَّر بوجود المغيِّر، وهو نيّة الإقامة.

وإذا خرج الوقت أو أدَّى الفرض لم يبق محتملاً للتغيير، ولا يعمل المغيّر فيه. والمدرك الذي نام خلف الإمام أو أحدث وذهب للوضوء، فإنه خلف الإمام. ألا ترى أنه لا يقرأ ولا يسجد، فإذا فرغ الإمام فقد استحكم الفرض ولم يبقَ محتملاً للتغيير في حقه، فكذا في حق الأحق بخلاف المسبوق. هذا، وكما أن النيّة ثبتت صريحاً كما ذكرنا يثبت معنى.

ومن الفروع على ذلك ما في الذّخيرة: الحاج إذا وصلوا بعد أداء شهر رمضان ولم ينووا الإقامة صلُّوا صلاة المقيمين؛ لأن في عُرفهم أن لا يخرجوا إلا مع القافلة، ومن هذا الوقت إلى وقت خروج القافلة أكثر من خمسة عشر يوماً، فكأنهم نووا الإقامة.

الأمر الثالث: الدخول إلى الوطن، سواء دخله للإقامة أو للاختيار أو لقضاء حاجة، والخروج بعد ذلك في هذا بعض إرسال وإجمال، فلنوضح فيه حقيقة الحال، فنقول:

الأوطان عند الجمهور ثلاثة: وطن أصلي، ويسمّى أهلياً. ووطن قرار، وهو موضع مولد الإنسان، أو موضع تأهل به عند الجمهور، ومن قصده ليعيش فيه لا للارتحال منه. ووطن إقامة، ويسمّى وطناً مستعاراً، ووطن سفر وهو ما يقصد أن يقيم فيه خمسة عشر يوماً فصاعداً من المواضع الصالحة لذلك على نيّة أن يسافر بعد ذلك. ووطن سكنى، وهو ما ينوي الإقامة فيه أقلّ من خمسة عشر من المواضع المذكورة.

فإذا عرفتَ هذا، فتقديم السَّفر ليس بشرط لثبوت الأصلي بالإجماع، ويجوز أن ينسخ بالانتقال منه بالكلِّية إلى ما يكون بالوصف الثاني في تفسيره، ويجوز أن يتعدَّد بأن يتخذ مع ذلك ببلد آخر أهلاً وداراً ولا يكون من نيّته نقل أهله منه، وإن كان هو ينتقل من أحدهما إلى الآخر في السَّنة، فإن نتيجة انتقض الأول بالثاني، حتى لو دخل في الأوّل مسافراً لا يقصر كما فعل رسول الله ﷺ بمكّة بعد ما هاجر منها إلى المدينة، وأن عدده لا ينتقض أحدهما بالآخر حتى لو خرج من أحدهما مسافراً إلى الآخر صار مقيماً من غير نيّة الإقامة، ولا ينتقض بوطن الإقامة، ولا بوطن

السّكنى، ولا بالسفر، وتقديم السفر ليس بشرط لثبوت وطن الإقامة في ظاهر الرواية، ورواية ابن سماعة عن محمَّد. وقال في رواية أخرى: إنما يصير الوطن وطن إقامة، ووطن الإقامة ينتقص بالأصلي؛ لأنه فوقه،وبِوَطن الإقامة لأنه مثله، والشيء يجوز أن يُنسخ بمثله وبالسفر؛ لأن تَوَطّنه لم يكن للقرار بل لحاجة، فإذا سافر منه يستدلّ به على قضاء حاجته، فصار معرضاً عن التوطّن به، فصار ناقضاً له دلالة، ولا ينتقض بوطن السُّكنى لأنه دونه، ووطن السكنى ينتقض بالكل.

الأمر الرابع: إقامة الأصل بالنسبة إلى التابع، فإنّ التابع يصير مقيماً بإقامة الأصل، وإن لم يوجد من التابع أمرٌ من الأمور السابقة الموحية لصيرورته مقيماً؛ لأن الحكم في البيع يثبت بعلّة الأصل، ولا يُراعى له علّة على حدِّه لما فيه من جعل الأصل تبعاً في بعض الأحوال، وأنه قلب الحقيقة؛ وذلك كالعبد، والزوجة، والجيش، والغريم المفلس، والأسير مع السيد، والزوج، والأمير، والمدين، والعدوّ. قالوا: وإنما يصير التَّبَع مقيماً بإقامة الأصل إذا علم التَّبع نيّته إقامة الأصل.

فأما إذا لم يعلم، فلا حتى لو صلَّى التَّبع صلاة المسافرين قبل العلم بنيَّة إقامة الأصل، فإنّ صلاته جائزة ولا يجب عليه إعادتها؛ كذا في التحفةوالبدائع.

ونصَّ في العيون، وشرح الطحاوي، ومحيط رضيّ الدين، وشرح الزاهدي: على أنه الأصح. وفي البدائع: وقال بعض أصحابنا: إنَّ عليه الإعادة، وأنه غير شديد؛ لأنّ في اللزوم يُدوَّن العلم به ضرراً في حقه وحرجاً، ولهذا لم يصح عزل الوكيل بدون العلم به؛ كذا هذا، وهذا هو المذكور في الخانية؛ إذ فيها: وإذا نوى المولى الإقامة ولم يعلم العبد بذلك حتى صلّى أياماً ركعتين ثم أخبره المولى كان عليه إعادة تلك الصَّلوات، وكذا المرأة إذا أخبرها زوجها بنيَّة الإقامة منذ أيام يلزمها إعادة تلك الصلوات في ظاهر الرواية عن أبي يوسف. ومحمَّد: العبد إذا أمَّ مولاه في السفر فنوى المولى الإقامة صحَّت بنيَّة، حتى لو سلَّم العبد على رأس الركعتين كان عليها إعادة تلك الصّلاة. وكذا العبد إذا كان مع المولى في السَّفر فباعه من مقيم، والعبد كان في الصّلاة ينقلب فرضه أربعاً، حتى لو سلَّم على رأس الركعتين كان عليه الإعادة لأنه سلام عمد، وصار العبد مقيماً تبعاً للمشتري.

إذا أمّ العبد مولاه ومعهما جماعة من المسافرين، فلما صلَّى ركعة نوى المولى الإقامة صحَّت نيته في حقه وفي حقّ عبده، ولا يظهر في حق القوم ـ عند محمَّد ـ فيصلِّي العبد ركعتين وتقدَّم واحداً من المسافرين ليسلّم بالقوم ثم يقوم المولى والعبد ويُتمّ كل واحد منهما صلاته أربعاً، وهو نظير ما لو صلَّى مسافر بجماعة مقيمين وجماعة مسافرين، فلما صلَّى ركعة أحدث الإمام وقدَّم مقيماً، فإنه لا ينقلب فرض القوم أربعاً، فكذلك هنا.

ثم بماذا يعلم العبد أنّ المولى نوى الإقامة؟ قال بعضهم: يقوم المولى بإزاء العبد، فينصب أصبعيه أولاً ويشير بأصبعيه ثم ينصب أربعة أصابع ويشير بأصابعه الأربع، ثم ذكر فيها نحو ورقة. وقيل: المولى إذا نوى الإقامة إنما تظهر نيّته في حق العبد إذا تلفظ به. أما إذا نوى الإقامة بنفسه ولم



يتلفّظ، ثم أخبره بعد زمان لا يظهر في حق العبد، انتهى. ولا يخفى ما فيه.

ثم هذا الاقتصار منهم قد توهم أنّ التبعية إنما تؤثر في الإقامة بالنسبة إلى التابع إذا كانت الإقامة بسبب نيّة الأصل إياها، وليس كذلك ـ كما يشير إليه مسألة شراء المقيم عند المسافر، والعبد في الصلاة ـ بل الظاهر أنه كما يصير التابع مقيماً بنيّة الأصل الإقامة يصير مقيماً برجوع الأصل قبل استحكام مدَّة السفر وبدخوله إلى وطنه، وإنما لم يتعرَّضوا لهما لظهورهما عندهم وإرشاد الكلام في نية الأصل إيّاها إلى ذلك.

والظاهر أيضاً جريان الخلاف المذكور في اشتراط العلم بها في هذين أيضاً، والله سبحانه أعلم.

الفصل الخامس: في صلاة الجمعة

وفيه خمسة مقاصد:

المقصد الأول: في بيان فرضيّتها

هي فريضة محكمة لا يسع تركها بغير عذر، ويكفر جاهدها، تثبت فرضيتها بالكتاب والسُّنة وإجماع الأُمة، حتى قال الإمام أبو بكر بن العربي: لا يُطلب على فرض الجمعة دليل، فإنَّ الإجماع من أعظم الأدلّة، وقد تقدم في أول الكتاب تصريح غير واحد بأنها في هذا اليوم آكد من الظهر، وسيأتي أيضاً.

وإنما اختلفوا في أصل الفرض في هذا الوقت، ففي التحفة، والبدائع، والمحيط، والذّخيرة وغيرها: قال أبو حنيفة وأبو يوسف: هو الظهر في حق المعذور وغير المعذور، إلا أن غير المعذور وهو مَن توفَّرت في حقِّه شروط اللزوم الآتي ذكرها مأمور بإسقاط الظهر عَنْ ذمّته بأداء الجمعة حتماً، والمعذور مأمور بإسقاطه بأداء الجمعة رخصة. وذكر في الذّخيرة أنه قول محمَّد الأول. وقال في قوله الآخر: الفرض أحدهما، وإنما يتعيَّن بالأداء والجمعة آكد منه. وكذا نقل قاضي خان في شرح الجامع الصغير: أنها أقوى منه عند أبي حنيفة، وأبي يوسف. ومنهم مَنْ ذكر أنّ قوله الآخر: إن الواجب الأصلي الجمعة في حق غير المعذور، وله أن يُسقطها بالظهر كما حكاه الإمامان أبو بكر الرازي، وأبو الحسين القدُّوري وغيرهما.

والظاهر أن المراد منه ما في الجلالية: وعن محمَّد: إن الأصل هو الجمعة، إلا أنّ الإتيان بالبدل قبل الأصل يجوز إذا عجز عن إقامة الأصل بعد ذلك؛ كالمتمتّع إذا صامَ ثلاثة أيام وهو موسر ثم أعسر وقت الذبح يجوز ذلك عن الصَّوم الواجب، انتهى. ولم أقف على نصٍّ عنه في الواجب الأصلي في حقِّ المعذور على هذين القولين الأخيرين، ولعلّه ما هو الواجب الأصلي في حق غير



المعذور أيضاً؛ إلا أن فعله لأحدهما أيّاً ما كان منهما لا يكون مكروهاً بخلاف فعل الظهر في حق غير المعذور، فإنه مكروه. وقال زفر: فرض الوقت الجمعة والظهر يدلّ عنها.

وثمرة الخلاف تظهر في مسائل:

إحداها: ما إذا شرع في صلاة الجمعة ثم تذكَّر أن عليه الفجر، وكان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة ويُدرك الظهر في الوقت، فعلى قول أبي يوسف، وأبي حنيفة ومحمَّد في قوله الموافق لهما: يقطعهما ويقضي الفجر؛ لأن فرض الوقت لا يفوته في الوقت. وعلى قولي محمَّد الآخرَيْن، وقول زفر: لا يقطعهما. أمّا على قول زفر وقول محمَّد: إنّ الواجب الأصلي هو الجمعة، فظاهر. وأمّا على قوله: إن الواجب أحدهما ويتعيَّن بالأداء، فليعين الجمعة له بالشروع فيها وخوف فوتها، فصار كضيق الوقت في حق سقوط الترتيب. وأمّا لو كان بحال لو اشتغل بالفجر لا تفوته الجمعة، فعليه أن يقطع الجمعة ويبدأ بالفجر ثم بالجمعة مراعاةً للترتيب، فإنه واجبٌ عندنا. وإن كان بحال لو اشتغل بالفجر تفوته الجمعة والظهر عن الوقت مضى فيها ولا يقطع بالإجماع؛ لأنّ الترتيب ساقط عنه لضيق الوقت.

ثانيتها: صلَّى غير المعذور الظهر يوم الجمعة قبل صلاة الجمعة ولم يؤدِّها ولا وسع لها بعد يقع فرضاً مع الإساءة والإثم عند علمائنا الثلاثة حتى لا يلزمه الإعادة، ذكره في البدائع من غير نصٍّ على الإساءة والإثم. ونصَّ عليها رضي الدين في المحيط، وهو متّجه.

وقد عُرف أن ما أُدِّيَ على وجهٍ مكروه ينبغي أن يُعاد لا على وجه مكروه، فينبغي أن تُعاد في الوقت كذلك، ويُحمل نفي لزوم الإعادة على نفي افتراضها. وقال زفر: لا يجزئه، وعليه الإعادة جزماً.

تَنْبِيهٌ:

ووضعنا المسألة في غير المعذور؛ لأنه لو كان معذوراً والباقي بحاله وقع الظهر فرضاً مجزئاً في قول أصحابنا جميعاً على اختلاف طرقهم.

نعم، في الخلاصة: ويستحبّ للمريض أن يؤخر الصلاة إلى أن يفرغ الإمام من صلاة الجمعة، وإن لم يؤخر يُكره، هو الصَّحيح، انتهى.

وكان وجهه رجاء البرّ في كل ساعة كما هو مذكور في غيرها، وفي إطلاق الكراهة لذلك لهذا المعنى الموهوم غالباً نظر، وقيَّدنا موضوع المسألة بكونه صلاة قبل الجمعة؛ إذ لو صلاه بعد فراغ الإمام من صلاة الجمعة يقع فرضاً مجزئاً بالإجماع، وبكونها لم يؤدِّها بعد ذلك مع الإمام صحَّت جمعته بالإجماع، وبَطُل ظهره بإجماع علمائنا الثلاثة. وأمّا عند زفر، فلم يصح أولاً لتبطل ثانياً،

ولكونه ولا سعي لها بعد ذلك؛ إذ لو سعى لها بعد ذلك ففيه تفصيل، وفي بعضه خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه يُعرف في المطوّلات.

فائـدة:

صحَّ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «مَنْ ترك ثلاث جُمَعٍ تهاوناً بها طَبَع الله على قلبه» كما رواه غير واحد من الحفّاظ؛ منهم ابن خزيمة، وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.

وأخرج أبو يعلى بإسنادٍ صحيح عن ابن عباس موقوفاً عليه: «من ترك ثلاث جُمَعٍ متواليات فقد نبذ الإسلام وراء ظهره» إلى غير ذلك.

فلا جرم أنْ عدَّ بعض أهل العلم تركها من غير عذر ليصلِّي وحده من الكبائر، وما ذلك ببعيد.

ثم في سنن ابن ماجه عن النبيِّ ﷺ قال: «مَنْ ترك الجمعة متعمَّداً، فليتصدَّق بدينار، فإنْ لم يجد فبنصف دينار».

ثالثها: ما لو صلَّى المعذور الظهر في بيته ثم شهد الجمعة وصلاها مع الإمام؟ ففي قول أصحابنا الثلاثة: يرتفض ظهره ويصير تطوّعاً، وفرضه الجمعة؛ لأن القادر مأموراً بإسقاط الظهر بالجمعة، وقد قدر، فإذا أدّى انعقدت جمعته فرضاً، ولا ينعقد فرضاً إلا بعد ارتفاض الظهر؛ لأن اجتماع فرض الوقت لا يتصوّر. وعند زفر: لا يرتفض ظهره؛ لأن الظهر عنده خلف عن الجمعة، فكان شرطه العجز عن الأصل، وقد تحقَّق عن الأداء، فصحَّ الخلف والقدرة على الأصل بعد ذلك لا يبطله.

المقصد الثاني: في بيان شروط لزومها

وهي نوعان:

النوع الأول: شروط ترجع إلى ذات المصلِّي، وهي ستة: العقل، والبلوغ، والحرية، والذّكورة، والإقامة، وصحّة البدن؛ فلا تجب على المجانين، والصّبيان، والعبيد. وفي البدائع: إلا بإذن مواليهم. ومشى عليه في منية المفتي.

وفي الفتاوى الظهيرية، وشرح الزاهدي: العبد إذا أَذِن له مولاه في أداء الجمعة ينجبر العبد، ولا يتحتّم عليه الأداء. فلا جرم أنّ في الخانية، والخلاصة وغيرهما: ولو أَذِنَ له مولاه اختلفوا فيه، قال بعضهم: له أن يتخلف ولا يخرج. وقال بعضهم: عليه أن يخرج، انتهى. وسنذكر قريباً عن محمَّد القول الأول، وفي الأصل إشارة إليه أيضاً، فإنه قال فيه ـ على ما نقله في الذخيرة ـ: وللمولى

أن يمنع عبده من حضور الجمعة والعيدين؛ لأنّ خدمته حق مولاه، وفي خروجه إبطال حقّ المولى، ولا يُكره للعبد التخلف عن العيدين والجمعة؛ لأنها لم تُكتب على العبد. وإنْ كان قول الحلواني ما ذكر في الكتاب محمول على ما إذا لم يأذن له المولى، فأما إذا أَذِنَ له المولى، فيخلف عنها يُكره كالحرّ يوافق القول الثاني. وعلَّله بعضهم بأنّ المولى لو أمره بخدمة نفسه يلزمه طاعته، فإذا أمره بخدمة الله تعالى أوْلى. وأخرى كأن المنع لحق المولى وقد أبطل المولى حقه بالإذن، فكان عليه أن يشهدها.

فإني أقول: يدفع الأول بأنّ الجمعة إذا لم تكتب عليها لا يجعلها إذن المولى له فيها فرض عين عليه يوجب تركها عقوبة من الله تعالى لتركه الظهر مثلاً، ودفع الثاني شيخ الإسلام بأن إذن المولى لم يصر منافع العبد مملوكةً له، فالحال بعد الإذن كالحال قبله.

قلت: ومما يؤيّد القول بعدم الوجوب عدم وجوب الحج عليه، وإن أذن المولى فيه.

ثم ما في الخانية، والخلاصة: وإن لم يأذن له المولى ولكن يعلم العبد أنه لو استأذنه يأذن له لا ينبغي له أن يتخلَّف عن الجمعة والعيدين، وإن عَلِم أنه لو استأذنه يَكره ويأبى، فإنه لا يشهد الجمعة والعيدين، انتهى.

يصلح أن يتخرَّج على كلٍّ من القولين المذكورين، وقد عرفت ما هو الأوجه منهما.

هذا وفي الخانية، والظهيرية، والخلاصة: وعلى المُكاتب الجمعة، وكذا معتق البعض إذا كان يسعى، والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابّة، وليس على المأذون ولا على العبد الذي يؤدي الضريبة جمعة، انتهى.

وفي الذخيرة: وذكر شمس الأئمّة السرخسي اختلف المشايخ في العبد إذا حضر مع مولاه الجامع أو مصلَّى العيد ليحفظ دابَّته على باب المسجد أو في المصلَّى، هل له أن يصلِّي الجمعة والعيدين بغير رضى المولى؟ قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والأصح أنّ له أن يصلِّي الجمعة بغير إذن المولى إذا كان بحال لا يحل بعقل مولاه في إمساك دابّته. ورُوي عن محمَّد: أنّ له أن يصلي الجمعة بغير إذن وإن تمكَّن مِن ذلك وأَذِن له السيّد في آدائها، انتهى.

وهذا أشبه إن شاء الله تعالى كما يدلّ عليه ما تقدَّم آنفاً، ولا يجب على النسوان ولا على المسافرين، ولا على المرضى، ولا على الزَّمِن، وإن وَجد مَن يحمله بإجماعهم، ولا على الأعمى إذا لم يجدوا بُدّاً بإجماعهم أيضاً. فأما إذا وجدوا بدّاً بطريق التبرّع أو بأجرة إذا كان يقدر عليها، فكذلك عند أبي حنيفة، وقالا: يجب.

والفرق لهما بينه وبين المقعد أنّ الأعمى قادرٌ على السّعي إلا أنه لا يهتدي، فإذا وجد قائداً يلزمه كالصَّحيح إذا ضلَّ الطريق بخلاف المقعد، فإنه عاجز عن السَّعي، فلا يلزمه، وأُلحق به

المفلوج، ومقطوع الرِّجل، ومَنْ لا يقدر على الشيء، وإن لم يَكُن له ألم، والشيخ الكبير الهَرِم.

ولو وجد المريض ما يركبه، ففي القنية: فهو كالأعمى على الخلاف إذا وجد قائداً. وقيل: لا يجب عليه اتفاقاً كالمقعد، وقيل: هو كالقادر على المشي، فيجب في قولهم، وهو الصحيح. وتعقَّبه الإمام السّروجي بأنه ينبغي أن يكون الصَّحيح عدم الوجوب؛ لأن في إلزامه الركوب والذهاب إلى الجمعة زيادة المرض، فلا يلزم بالحضور.

قلت: فينبغي أن يقيد كون الصَّحيح عدم الوجوب بما إذا كان الأمر في حقّه كذلك. والممرض، قيل: كالمريض، والأصح: أنه إن بقي ضائعاً بخروجه فهو عذر. والمختفي من السلطان الظالم لم يباح له أن لا يخرج إلى الجمعة والجماعة، ويسقط بعذر المطر الشديد والوحل.

تَنْبِيهٌ:

واعلم أن في الخلاصة ذكر إفراد هذا النوع سبعة بزيادة الإسلام على هذه السُّنة، وهو ظاهر قول البخاريين أنّ الكافر لا يخاطَب بفروع العبادات، ولعلَّ مَن لم يذكره إما اختياراً لقول مشايخنا العراقيين أن الكافر مخاطَب بفروع العبادات، وإمّا لأن ثمرة اشتراطه إنما تظهر في الآخرة من حيث العقوبة على تركها مضافة إلى عقوبة ترك الإيمان، والكلام في هذا الموضع إنما هو في الحكم المتعلق بهذه الدار، فتنبَّه له.

النوع الثاني: شروط ترجع إلى غير ذات المصلي، وهي ستّة أيضاً:

الشرط الأول: المصر الجامع، وهو شرط صحة أدائها أيضاً حتى لا يجب إلا على أهل المصر ومَن كان ساكناً في توابعه، ولا تصحّ إلا في المصر وتوابعه.

ثم في الخانية، والظهيرية: ولا يكون الموضع مصراً في ظاهر الرواية، إلا أن يكون فيه مُفتٍ وقاضٍ يقيم الحدود وينفذ الأحكام، وبلغت أبنيته أبنية منى. وذكر القاضي في شرح الجامع الصّغير: أن هذا رُوي عن أبي حنيفة، وأنَّ عليه الاعتماد. وذكر رضيّ الدين في المحيط: إن هذا قول أبي يوسف، ورواية عن أبي حنيفة لكن لم يذكر فيه: وبلغت أبنيته أبنية منى.

ولفظ الخلاصة: قال الإمام السَّرخسي: ظاهر المذهب عندنا أن يكون فيه سلطان وقاضٍ لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، ويشترط المفتي إذا لم يكن القاضي أو الوالي مفتياً. وفي البدائع: ذكر الكرخي أن المصر الجامع ما أُقيمت فيه الحدود ونُفِّذت فيه الأحكام.

وعن أبي يوسف روايتان، ذكر في الإملاء: أنّ كل مصر فيه أمير وقاضٍ ينفِّذ الأحكام ويقيم الحدود، فهو مِصر جامع، انتهى.

وهذا في المعنى هو عين ما قبله، فلا جرم أنْ ذكر في الهداية وغيرها أنه اختيار الكرخي.

ثم في مبسوط جواهر زاده: وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة في كتاب صلاته. ونصَّ في الهداية على أنه الظاهر، ومشى عليه في الكافي.

رجعنا إلى البدائع: وفي رواية ـ يعني عن أبي يوسف ـ قال: إذا اجتمع في قرية مَن لا يَسَعُهم مسجد واحد بُني لهم جامعاً ونُصِّب لهم مَن يصلي لهم الجمعة. ثم قال فيها: وعن عبد الله البلخي أنه قال: أحسن ما قيل فيه إذا كانوا بحال لو اجتمعوا في أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا إلى بناء مسجد للجمعة، فهذا مصر تقام فيه الجمعة، انتهى.

وهذا في المعنى أيضاً غير ما قبله، فلا جرم أن جعلهما صاحب الهداية والزاهدي واحداً، وزاد الزاهدي: إن عليه أكثر الفقهاء. وقال الإسبيجابي: اختيار البلخي أقرب إلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف؛ لأن عندهما إقامتها جائزة بمنى، وهي قرية فيها ثلاث سكك إذا كان الأمير أمير العراق أو الحجاز أو أمير مكة أو الخليفة بنفسه، سواء كانوا مسافرين أو مقيمين. وإن كان أمير الموسم وهو مقيم يجوز، وإن كان مسافراً لا يجوز، انتهى.

وعن أبي حنيفة أيضاً: أن المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق ووَالٍ يقدر على إنصاف المظلوم مِن ظالمه بجسمه وعلمه أو علم غيره، والناس يرجعون إليه في الحوادث، وهو الأصح؛ كذا في التحفة والبدائع وغيرهما.

وعن محمَّد: كل موضع مَصَّره الإمام فهو مصر حتى لو بعث إلى قرية نائباً لإقامة الحدود والقصاص يصير مصراً، فإذا عزله ودعاه يلتحق بالقرى.

قال السروجي: ويؤيّده ما صحَّ أنه كان لعثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عبد أسود أميرٌ له على الرَّبذة ويصلي خلفه أبو ذرّ وغيره من الصحابة الجمعة وغيرها؛ ذكره ابن حزم في المحلى، انتهى.

وفي البدائع: وقال سفيان الثوري: المصر الجامع ما بعده الناس مصراً عند ذكر الأمصار المطلقة.

وأما تفسير توابع المصر، فعن أبي يوسف: أنّ المعتبر فيه سماع النداء إن كان موضع يسمع فيه النداء من المصر، فهو من توابعه وإلا فلا. وجزم به في الدِّراية عن محمَّد أيضاً، ومشى عليه في الحاوي.

وفي شرح الزاهدي: ثم لا تجب الجمعة إلا على سكان المصر، والأرباض المتصلة به، ثم ذكر فيه أنه الأصح. وفي البدائع: وقال بعضهم: إن أمكنه أن يحضر ويبيت بأهله من غير تكلّف يجب عليه الجمعة، وإلا فلا. وهذا أحسن، انتهى.

وهذا في الذخيرة عن أبي يوسف بلفظ: وعنه أيضاً: إذا كان بحيث لو عاد وشهد الجمعة أمكنه الرجوع إلى منزله قبل أن يأويه الليل لَزِمه أن يشهد الجمعة. وكثيرٌ من المشايخ أخذوا بهذه

الرواية، وفيها أيضاً: والمختار للفتوى أنّ مَن كان على قدر فرسخ من المصر يجب عليه الحضور للجمعة.

هذا وفي القنية: يلزم حضور الجمعة في القرى، وينوي صلاة الإمام ويصلّي الظهر، وأيّهما قدَّم جاز، انتهى.

قلت: وفي لزوم الحضور والحالة هذه نظرٌ ظاهر؛ لأنه يستدعي سابقة الوجوب، وهو مُنتفٍ عمَّن هو بهذه المثابة.

تتميم:

ثم هل يجوز تعددها في مصر واحد؟ فقيل: لا، رواية عن أبي حنيفة. وقيل: لا يجوز عنده إلّا في موضع واحد. وعند أبي يوسف في رواية أصحاب الإملاء أنها لا تجوز عنده إلا في موضعين، إلا أن يكون بينهما نهرٌ كبير كدجلة ونحوها، فإنْ لم يكن فالجمعة لمن سبق. وقيل: إنما تجوز على هذا القول إذا لم يكن على النهر جسر. وإن كان عليه جسر، فلا. وكان يأمر بقطع الجسر يوم الجمعة حتى ينقطع الوصل. وعنه في أخرى: تجوز في موضعين، ولا تجوز في أكثر. وذكر في الحاوي أنه قول محمَّد، وأنّ عليه الفتوى. وذكر في البدائع: أنه ظاهر الرواية، وأن عليه الاعتماد. وعن محمَّد: أنها تجوز في ثلاثة مواضع، وعنه في ثلاثة مواضع وأكثر، ورواه عن أبي حنيفة أيضاً، ورجحه شمس الأئمّة السرخسي. فقال: والصحيح من مذهب أبي حنيفة ومحمَّد جواز إقامة الجمعة في مصر واحد في موضعين وأكثر من ذلك، وبه نأخذ؛ لقولهﷺ: «لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع». شَرَط المصر لإقامة الجمعة، وأنه موجود في حق كل فريق، فيندفع ما في البدائع.

وما رُوي عن محمَّد في الإطلاق في ثلاث مواضع محمول على مواضع الحاجة والضَّرورة، انتهى. والحديث المذكور ذكره أبو يوسف في الإملاء، ومحمَّد في الأصل مرفوعاً كما ذكرنا، ورواه ابن أبي شيبة موقوفاً على عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ بلفظ: لا جمعة، ولا تشريق، ولا صلاة فطر، ولا أضحى إلا في مصر جامع أو مدينة عظيمة. وصحَّحه ابن حزم، وللموقوف في مثله حكم المرفوع.

الشرط الثاني: كون الإمام فيها السلطان إن كان أهلاً للإمامة أو من أمرة السلطان بها أو بالخطبة أو خليفة المأمور، وهذا شرط صحتها أيضاً حتى لو فقد هذا كله لم يجز إلا أن يكون ذلك لموت أو فتنة، فقدَّم من صلَّى بهم كما هو مرويّ عن محمَّد في العيون، واختاره الكرخي، ومشى عليه في الأجناس. ونقله في المبسوط والمحيط في فضل الموت عن النوادر، ونصَّا على أنه الصحيح؛ لأن عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لما أُحصر اجتمع الناس على عليٍّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ فصلَّى بهم الجمعة، ولأن الخليفة إنما يأمر بذلك لأجلهم نظراً لهم، وإذا نظروا لأنفسهم كان ذلك بمنزلة أمر الإمام إياهم.

وفي البدائع: ورُوي في العيون عن أبي حنيفة في والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى حضرت الجمعة، فإنْ صلَّى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم. وإن قدَّم العامّة رجلاً لم يجز؛ لأن هؤلاء قائمون مقام الأول في الصلاة حال حياته، فكذا بعد وفاته ما لم يفوّض الخليفة الولاية إلى غيره. ومشى على هذا في الخانية، والظهيرية، والخلاصة.

والعبد أو الحرّ المسافر إذا كان سلطاناً، فجمع منهما إقامة الجمعة لأنهما لا يصلحان للإمامة في سائر الصلوات، ففي الجمعة أولى؛ إلا أن المرأة إذا كانت سلطاناً فأمرت رجلاً صالحاً للإمامة حتى صلَّى بهم الجمعة جاز، كالمرأة تصح سلطاناً وقاضياً في الجملة. ونصُّوا على أن المتغلب الذي لا عهد له؛ أي لا ميسور له من الخليفة إن كانت سيرته فيما بين الرعية سيرة الأمر أو يحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز منهم الجمعة؛ لأن هذا يثبت السلطنة.

ولو أن الإمام منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا، كما أنّ له أن بمصر موضعاً له أن ينهاهم. قال الفقيه أبو جعفر: هذا إذا نهاهم مجتهداً لسببٍ من الأسباب أو أراد أن يخرج ذلك الموضع من أن يكون مصراً، فأما إذا نهى متعنّتاً أو إضراراً بهم، فلهم أن يجتمعوا على رجل يصلّي بهم الجمعة.

ولو أن إمامَا مِصرْ مَصَّرا ثم نفر الناس عنه لخوف عدوٍّ أو ما أشبه ذلك، ثم عادوا إليه، فإنهم لا يُجمِعون إلا بإذنٍ مستأنَف من الإمام.

الشرط الثالث: فعلَها في وقت الظهر، وهذا شرط الصحة أيضاً، فلا يجوز قبله. ولو كان الإمام في صلاة الجمعة، فخرج وقت الظهر استأنف الظهر عندنا.

الشرط الرابع: الخطبة، وهذا شرط الصحة أيضاً. ثم شرط اعتبارها أن تكون بعد الزّوال قبل الصلاة، فلو قدَّمها على الزوال أو أخَّرها إلى ما بعد الصَّلاة لا تصح الصلاة.

واختلفوا في القدر الذي تخرج به عن عهدتها؛ ففي البدائع: قال أبو حنيفة: الشرط أن يذكر الله تعالى على قصد الخطبة، كذا نقله عنه في الأمالي مفسّراً، قلَّ الذِّكر أم كثر، حتى لو سبَّح أو هلَّل أو حمد الله تعالى على قصد الخطبة أجزأه.

وقال أبو يوسف، ومحمَّد: الشرط أن يأتي بكلامٍ يسمّى خطبة في العُرف، انتهى. قيل: وأقلّه عندهما قدر التشهّد.

وفائدة التقييد بقوله: على قصد الخطبة أنه لو عطس فقال: الحمد لله لعطاسه ثم نزل وصلَّى، لم يجزه. وذكر في المحيط أنه رُوي عن أبي حنيفة: وقيل: ثبوت ذكره في جوامع الفقه،والأوّل هو المتّجه، ولها سنن كثيرة اشتمل على جملةٍ منها ما روى الحسن عن أبي حنيفة أنه قال: ينبغي أن يخطب خطبة حقيقة يفتتح بحمد الله ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبيِّ ﷺ ويعظ ويذكر ويقرأ سورة، ثم يجلس جلسة خفيفة، ثم يقوم فيخطبُ خطبة أخرى يحمد الله ويُثني عليه ويتشهد ويصلي

على النبيِّ ﷺ، ويدعو للمؤمنين والمؤمنات، ويكون قدر الخطبتين قدر سورة من طوال المفصل، فهذا أربعة عشر شيئاً ما بين سنّة أو مستحب:

أحدها: القيام في الخطبتين.

ثانيها: الجلوس بينهما، ومقداره عند الطحاوي مقدار ما يمسّ موضع جلوسه المنبر. وفي الظاهر مقدار ثلاث آيات، كذا في التجنيس. وفي الكافي: ومقدار الجلسة أن يستقرَّ كل عضوٍ منه في موضعه.

ثالثها: تخفيفهما، بحيث لا يزيدان على مقدار سورة من طوال المفصل.

رابعها: أن يبتدىء في الأولى بحمد الله.

خامسها: ثم بالثناء على الله بما هو أهله.

سادسها: ثم بالشهادتين.

سابعها: ثم بالصّلاة على النبيِّ ﷺ.

ثامنها: ثم بالوعظ والتذكير.

تاسعها: ثم يقرأ سورة أو آية من القرآن.

ثم في شرح الزاهدي رُوي أنه ﷺ قرأ فيها سورة ﴿وَٱلْعَصْرِ﴾ [العصر: 1]، ومرة أخرى ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الحشر:20]، وأخرى ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ﴾ [الزخرف: 77]. وفي البدائع: وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمَّد بن الفضل البخاري يستحبُّ أن يقرأ الخطيب في خطبته ﴿تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوٓءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُۥٓ أَمَدًۢا بَعِيدًا﴾ [آل عمران: 30].

عاشرها: أن يعيد في الثانية الحمد لله والثناء والشهادتين.

الحادي عشر: الدعاء للمؤمنين والمؤمنات مكان الوعظ.

ومنها: ستر العورة، وإنْ كان يحرم عليه ذلك إذا تعمَّده بلا ضرورة على وجه يراها الناس. ومنها: الطهارة حتى لو خطب محدثاً أو جنباً جازت شرطاً لجواز الجمعة مع الكراهة. وعند أبي يوسف والشافعي: لا يجوز. ثم في مبسوط شيخ الإسلام وغيره: ولم يذكر في الكتاب أنه هل يعيد الخطبة أم لا. وذكر في نوادر أبي يوسف أنه يُعيدها، وإن لم يُعيدها جاز. ونصَّ في غيره على استحباب الإعادة كما في أذان الجنب.

ومنها: استقبال القوم بوجهه، واستدبار القبلة.

ومنها: ما قال أبو يوسف في الجوامع: التعوّذ في نفسه قبل الخطبة.

ومنها: أن يُسمع القوم الخطبة، وإن لم يُسمع أجزأه؛ كذا في شرح الزاهدي. ويشهد له ما في الخلاصة: ولو كان بحضرة الرجال لكنهم نيام أو عبيد أو مسافرون أو صمّ أو بعيدون لم يستمعوا جاز، ولا يضرّ تباعدهم.

الشرط الخامس: الجماعة

وأدناهم ثلاثة سوى الإمام، عند أبي حنيفة ومحمَّد. واثنان سواه عند أبي يوسف ممن يصلح إماماً للرجال في الصّلوات المكتوبات، فيشترط فيهم صفة الذكورة، والعقل، والبلوغ لا غير.

ثم هل هي شرط الخطبة والصّلاة أم الصّلاة وحدها؟ فيه خلاف؛ ففي البدائع: لا خلاف في أن الجماعة شرط لانعقاد الجمعة حتى لا تنعقد الجمعة بدونها، حتى إن الإمام إذا فرغ من الخطبة ثم يقرأ الناس إلا واحداً فيصلي به الظهر دون الجمعة،، وكذا لو نفروا قبل أن يخطب الإمام، فخطب الإمام وحده ثم حضروا فصلّى بهم الجمعة لا يجوز؛ لأن الجماعة كما هي شرط انعقاد الجمعة حالَ الشروع في الصلاة، فهي شرط حال سماع الخطبة؛ لأن الخطبة بمنزلة شفع من الصلاة. قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: إنما قصرت الجمعة لأجل الخطبة، فيشترط الجماعة حال سماعها كما يشترط حال الشروع في الصّلاة، انتهى.

ونصَّ في الدِّراية على أنه الصحيح، وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ على أنه الأصح، لكن هذا إحدى الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمَّد، والرواية الأخرى أنها ليست بشرط للخطبة حتى لو خطب وحده جاز؛ لأنها من الشرائط، وليست بصلاة حقيقة، وإقامة سائر الشروط جائز دون الجماعة، فكذلك هذا.

وأفاد شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ الاعتماد على هذا بناءً ما هو العمدة في توجيه قول أبي حنيفة بجواز الاقتصار في الخطبة على التحميدة ونحوها بقصد الخطبة.

هذا وما في الخلاصة: من أنه لو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلَّى بالثلاثة جاز، انتهى.

تفريعٌ على هذا القول أيضاً إلا أنه يشكل على هذا ما قدّم قبل هذا بدون الشطر لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز، انتهى.

ثم على القول باشتراط الجماعة لكلٍّ من الخطبة والصلاة لا يشترط اتحادها، حتى لو خطب بقومٍ فلما فرغ من الخطبة ذهبوا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلَّى بهم الجمعة، جاز.

نعم، عن أبي يوسف في النوادر: إذا لم يرجع الأوّلون يصلِّي بالآخرين أربعاً إلا أن يعيد الخطبة؛ ذكره في الخانية، فهذا يفيد اشتراط اتحادها، والأول أشبه، ومشى عليه في المحيط وغيره.

ثم الحاصل أن شرط صحة الجمعة حضور جماعة بالصفة السابقة للخطبة، وإن لم يسمعوها لمانعٍ من الموانع، وحضور جماعة متهيئين لإقامة الصلاة عند شروع الإمام فيها، حتى لو كبَّر ومعه قوم متوضؤون فلم يكبّروا معه ثم أحدثوا ثم جاء آخرون وذهب الأوّلون، جاز استحساناً. ولو كانوا محدثين فكبَّر ثم جاء آخرون استقبل التكبير.

ثم الجماعة في الصّلاة بالنسبة إلى الإمام شرط لأداء الركعة الأولى عند أبي حنيفة، وبمجرد انعقاد تحريمها عندهما، ولأداء جميعها عند زفر، فلو نفروا بعد تحريمهم قبل تفسد الركعة بالسجدة فسدت عند أبي حنيفة وزفر، فيستقبل الظهر. وقالا: لم تفسد فيُتمّها جمعة، ولو نفروا بعد ما قيّد الركعة بالسجدة لم تفسد عند علمائنا الثلاثة فيُتمّها جمعة. وقال زفر: تفسد إذا نفروا قبل أن يقعد قدر التشهد، وعليه أن يستقبل الظهر.

وأمّا بالنسبة إلى المقتدي، فبعد أن اتفقوا على أنه لا يشترط المشاركة في جميع الصّلاة، قال أبو حنيفة وأبو يوسف: المشاركة في التحريمة كافية. وعن محمد روايتان، إحداهما: لا بدَّ من المشاركة في ركعة واحدة. والأخرى: المشاركة في ركنٍ منها كافية. وبهذه قال زفر، فيتفرع أن المسبوق إن أدرك الركعة الأولى والثانية يصير مدركاً للجمعة بلا خلاف، وإن أدرك سجود الركعة الثانية أو التشهد كان مدركاً لها عندهما لوجود المشاركة في التحريمة، وكذا في رواية عن محمَّد لوجود المشاركة في بعض أركان الصلاة، وبه قال زفر، ولا يصير مدركاً لها في الأخرى عن محمَّد لانعدام المشاركة في ركعة. وإن أدركه بعد ما قعد قدر التشهد قبل السلام أو بعده، وعليه سجدتا السهو وعاد إليهما، فعندهما يكون مدركاً للجمعة أيضاً لوقوع المشاركة في التحريمة. وعند محمَّد وزفر: لا يكون مدركاً لها وهو ظاهر، ويصلّي أربعاً ولا تكون الأربع عند محمَّد ظهراً محضاً حتى قال: يقرأ فيها كلها.

وعنه في افتراض القعدة الأولى روايتان، في رواية الطحاوي: فرض، وفي رواية المعلى: ليس بفرض. ثم هذه الشرط الخمسة المذكورة في ظاهر الرواية.

الشرط السادس: أداء الجمعة بطريق الاشتهار

حتى لو أن أميراً جمع جيشه في الحضر وأغلق الأبواب وصلّى بهم الجمعة لا يجزئهم، وهذا الشرط لم يُذكر في ظاهر الرواية، وإنما ذُكر في النوازل، فإنه قال: السلطان إذا صلّى في داره والقوم مع من أمره السلطان في المسجد الجامع، قال: إن فتح باب داره وأَذِن للعامّة بالدخول في داره جاز، وتكون الصّلاة في موضعين. ولو لم يأذن للعامّة، فصلّى مع جيشه لا تجوز صلاة السلطان، وتجوز صلاة العامّة؛ كذا في البدائع وغيرها.

قال في شرح الزاهدي: فانظر إن السلطان يحتاج إلى العامّة في دينه ودنياه احتياج العامّة إليه.

المقصد الثالث: في بيان كيفية أدائها

وهو أن يخرج الإمام بعد الزوال من مخدعه المعتاد جلوسه فيه في هذا اليوم، وعدَّه في الحاوي سنّة، فيصعد المنبر ويجلس على الدرجة التي هي المستراح وهو أعلاه من غير سلام، ويؤذِّن المؤذّنون بين يديه الأذان الثاني، فإذا فرغوا خطب خطبتين على الوجه المسنون، فإذا فرغ منهما أقاموا الصّلاة، فصلَّى بهم ركعتين، يقرأ في كلٍّ منهما جهراً فاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في الظهر، ويحسن قراءة سورتي الجمعة والمنافقين، أو سورتي ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ والغاشية في أكثر الأوقات تبركاً بالمأثور من فعلهﷺ، وفي بعض الأوقات غير ذلك كيلا يظنّ العامّة أن ذلك ختم.

ثم في الخانية والخلاصة: خطب وهو محدث أو جنب ثم اغتسل وصلّى بالناس جاز، ولو رجع إلى منزله وجامع أو تغدّى ثم اغتسل وصلّى بالناس لا يجوز، إلا أن يُعيد الخطبة. ونقله رضيّ الدين في المحيط من المنتقى عن أبي حنيفة، وعلَّله بأن غسله من عمل الصّلاة، فلا يكون فاصلاً بينهما وبين الخطبة بخلاف تغديه أو جماعه، فإنه ليس من أعمالها فكان فاصلاً، وهذا مقدَّم على ما في المبتغي ـ بالغين المعجمة ـ: تذكَّر في خطبته أنه جنب، فذهب واغتسل [](1) ولو خطب ثم تطوّع بركعتين أو تذكّر فجر يومه أو رجع إلى منزله فتغدى أجزأه، انتهى.

ثم في الكافي: ولا ينبغي أن يصلي غير الخطيب؛ لأن الجمعة مع الخطبة كشيءٍ واحد؛ إذ القصر للخطبة، فلا يقيمها اثنان، انتهى. ومع ذلك لو خطب واحد وصلّى آخر جاز إذا وجد الإذن من السلطان، هكذا أودعت الحاجة إليه بعد أن كان الإمام ممن حضر الخطبة أو بعضها بخلاف ما إذا أحدث الإمام في الصّلاة فاستخلف مَن لم يشهدها ممّن يصلح للإمامة، فإنه يجوز ويتصل بهذا أنه قد يقع الشكّ في صحة الجمعة بسبب فَقْد بعض شروطها، ومن ذلك إذا تعدَّدت في المصر الواحد وجهل السبق، أو علمت المعية على القول بعدم جواز التعدد وهي واقعة أهل مرو، فيفعل ما فعلوه.

قال المحسن: لما ابتلي أهل مرو بإقامة الجمعة في موضعين مع اختلاف العلماء في جوازها، والجمعة السابقة والمسبوقة باطلة، وكذا لو وقعتا معاً فسدتا عند البعض أمر أئمتهم بأداء الأربع بعد الجمعة حتماً احتياطاً، واختلفوا في نيّتها، قيل: ينوي ظهر يومه، وعليه مشى في الكافي. وقيل: الأحسن أن ينوي آخر ظهر عليه؛ لأنه إن لم تجز الجمعة فعليه الظهر، وإن جازت أجزأته الأربع عن ظهرٍ فائت عليه، وعليه مشى في الحاوي. وقيل: الأحوط أن يقول: نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أُصلِّه بعد؛ لأن ظهر يومه إنما يجب عليه بآخر الوقت في ظاهر المذهب. قال المحسن: واختياري

(1) الكلمة غير مقروءة بالمخطوط.

أن يصلي الظهر بهذه النيّة ثم يصلي أربعاً بنيّة السنة، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفي هذا التعليل للقول المذكور نظر، فإنَّ المذهب أن الظهر يجب بزوال الشمس وجوباً موسعاً إلى وقت العصر، غير أن السبب هو الجزء الذي يتصل به الأداء، فإذا لم يؤدَّ إلى آخر الوقت تعيَّن الجزء الأخير منه للسنة. وقد كان شيخنا رحمه الله تعالى أفاد في كتابه أنّ كَوْن الوقت للظهر بالأصالة في يوم الجمعة فيه نظر عنه، وأن به الوجه ما قاله زفر من أنّ وقت الزوال يوم الجمعة للجمعة بالأصالة، ثم قال: وليس المراد بيان وجه ذلك هنا بل إنه إذا كان اعتقادي هذا، فجاء في خاطري أنه ينبغي أن تكون النيّة هكذا أن ينوي آخر فريضة ظهر لَزِمت عن عدم صحته آخر جمعة أديتها، انتهى.

ثم اختلفوا في قراءة السورة في كلٍّ من الأخريين من هذه الصّلاة ومن كل صلاة رباعية تُقضى احتياطاً، فقيل: يقرأ، وقيل: بل إنما يقرأ في الأولتين كالظهر. قال المحسن: وهو اختياري. ثم قال: واختلفوا في أنه هل يجب مراعاة الترتيب في الأربع بعد الجمعة بمرور العصر حسب اختلافهم في نيّته، انتهى.

قلت: والأوجه عدم الوجوب، ولا شكّ في أولوية المراعاة. هذا وما في شرح منظومة ابن وهبان من أن في حفظه من كتب الأصحاب أنه يصلي الظهر قبل الجمعة لئلا يكون ظانّا بأن جمعة هذا الجمع الكثير غير صحيحة، انتهى.

لا يخفى ما فيه، واختلفوا فيما إذا لم يحسن التعدد ووجد السبق بماذا يعتبر؟ فقيل: بالشروع، وقيل: بالفراغ، وقيل: بهما. ونصَّ في القنية على أن الأوّل أصح.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وقد كنت راجعت شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا كتابه، فكتب إليّ: وأمّا السبق، فلا شك عندي في اعتباره بالخروج. وهل يعتبر معه الدخول؟ محل تردُّد في خاطري؛ لأن سبق كذا هو يتقدم دخول تمامه في الوجود أو يتقدم نقصانه كلٌّ محتمل، انتهى.

ثم السبب في إقامة أهل مرو الجمعة في موضع إرادة أبو إسحاق المروزي من الشافعية لما سُئل عن إقامتها على هذا الوجه مع تمكّنهم من الاقتصار على واحدة، فقال: لأن أبا مسلم دخلها وغصب داراً وجعلها جامعاً فتورع الزهّاد والمحدثون عن الصّلاة فيه، فأقاموا جمعة في غيره، والله تعالى أعلم.

المقصد الرابع: في بيان ما يُفسدها، وما هو الحكم عند فسادها

يفسدها ما يُفسد سائر الصلوات، وقد تقدَّم بيانه في موضعه. وخروج الوقت في خلالها ولو بعد ما قدر التشهد خلافاً لهما في هذا على هذا التقدير، ونفر الجماعة قبل تقييد الإمام الركعة الأولى بالسجدة خلافاً لهما. وأما نفرهم بعد تقييدها بالسجدة فلا تفسدها عند أصحابنا الثلاثة،

خلافاً لزفر، وقد تقدَّم هذا كله.

ثم إذا فسدت بخروج الوقت أو بنفر الجماعة يستقبل الظهر، وإن فسدت بما تفسد به سائر الصلوات من الحدث العمد والكلام وغير ذلك، فإنه يستقبلها عند وجود شرائطها ويستقبل الظهر عند فَقْد شرائطها.

المقصد الخامس: في ذكر جملة مما هو مطلوب الفعل أو الترك قبل الخطبة

وفي حال الخطبة أو بعدها زيادة على ما تقدَّم يستحب لقاصد الجمعة: الغسل، والادّهان، والتطيّب، ولبس أحسن الثياب، والابتكار إليها ماشياً عند القدرة على ذلك، ويجب السعي إليها، وترك الاشتغال عنها بشيءٍ من العلامات الدنيوية ببائع أو غيره بأول أذان واقع بعد الزوال، سواء كان على المبادرة بين يدي الإمام، ثم الدنوّ من الإمام من غير أذى لمسلم أفضل على الصحيح. وقيل: التباعد في زماننا أفضل.

ونصَّ في الحاوي على أنه يخطب والسيف بيساره، وهو متّكىء عليه. وفي شرح الزاهدي ذكر البقالي: ويخطب بالسيف في البلد الذي فُتح بالسيف. وفي الخلاصة: ويُكره أن يخطب متكئاً على قوس أو عصى.

قلت: وهو مشكل بما أخرج أبو داود عن الحكم بن حزن الكلبي: وفدت على رسول الله ﷺ سابع سبعة، فساقه إلى أن قال: فأقمنا بها ـ يعني المدينة ـ أياماً شهدنا فيها الجمعة مع رسول الله ﷺ، فقام متوكئاً على عصى أو قوس، فحمد الله وأثنى عليه كلمات خفيفات طيبات مباركات.

وعن البراء بن عازب أن النبيَّ ﷺ تؤول يوم العيد قوساً، فخطب عليه. وصحَّحه ابن السكن، وقد قيل: الحكمة في الاعتماد على ذلك الإشارة إلى أن هذا الدِّين قد قام بالسيف والرمي بالقوس.

وعلى هذا لا يختص الاعتماد على السيف بالبلد الذي فُتح به ـ كما ذكره البقالي ـ وإن كان به أنسب، بل يجري على إطلاقه، كما في الحاوي. ويستحب استقبال الإمام عند الخطبة، ويقعد كما يقعد في الصّلاة.

وفي شرح الزاهدي: ولا بأس بجلوسه في المسجد محتبياً، وهو أن ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه لأنه منتظر للصّلاة، فيقعد كيف شاء، انتهى.

قلت: وقد أخرج أبو داود، وابن ماجه، والترمذي وقال: حديثٌ حسن أن النبيَّ ﷺ نهى عن الحبوة يوم الجمعة والإمام يخطب، لكن أخرج أبو داود أيضاً عن يعلى بن شداد بن أوس، قال: شهدت مع معاوية بيت المقدس، فجمع بنا داخل مَنْ في المسجد أصحاب النبيّ ﷺ، فرأيتهم محتبين والإمام يخطب. قال أبو داود: وكان ابن عمر يحتبي والإمام يخطب، وأنس بن مالك،

وشريح، وصعصعة بن صوحان، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم النخعي، ومكحول، وإسماعيل بن محمد بن سعد، ونعيم بن سلامة، قال: لا باس بها. قال أبو داود: ولم يبلغني أن أحداً كرهها إلا عبادة بن بستي، انتهى.

ونقل ابن المنذر أنه لا يُكره عن جماعة آخرين من التابعين أيضاً، وعن أصحابنا ومالك والشافعي وأحمد. وفي شرح الزاهدي: والنَّوْم وقت الخطبة مكروه، إلا إذا غلب عليه، انتهى.

قلت: وعنِ النبيِّ ﷺ قال: إذا نعس أحدكم يوم الجمعة، فليحوّل من مجلسه، أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

ويُكره للخطيب أن يتكلَّم حال الخطبة إلا أن يكون آمراً بمعروف، وللحاضر القريب بحيث يسمع، ولو كان أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر. ولو في حالة الجلوس بين الخطبتين إلا في رواية عن أبي يوسف، حتى إنه لا يردّ السلام ولا يشمت العاطس، ولا يقرأ القرآن. وذكر في البدائع: أنّ في رواية عن أبي يوسف لأنه يُكره ردّ السلام وتشميت العاطس. وفي المحيط: ورُوي عن أبي يوسف أنه يردّ السلام ويشمّت العاطس في نفسه. وجعل في الخانية والخلاصة هذا في هذه الحالة وأحوال أخرى مرويّاً عن أبي حنيفة، وذكر عن أبي يوسف خلاف هذا، فقال فيهما: إذا سلّم رجل على المؤذّن في أذانه، أو عطس رجل وحمد الله، أو سلّم على المصلّي، أو على مَن يقرأ القرآن، أو على الإمام وقت الخطبة؛ ففَرِغ المؤذن عن الأذان، والمصلي عن الصلاة، والقارىء عن القراءة، هل يلزمهم ردّ السلام وتشميت العاطس ونحو ذلك؟

رُوي عن أبي حنيفة أن السامع يردّ السلام في نفسه، ويشمته في قلبه، ولا يلزمه شيءٌ من ذلك إذا فرغ عمّا كان فيه. وعن محمَّد: أنه لا يفعل شيئاً من ذلك في الأذان والصلاة وقراءة القرآن، فإذا فرغ عما كان فيه فإنه يردّ السلام ويشمته إذا كان حاضراً. وعن أبي يوسف: لا يفعل شيئاً من ذلك قبل الفراغ ولا بعده وهو الصحيح، انتهى.

وفي الخانية أيضاً: وعن أبي حنيفة في المجرد إذا عطس الإمام في الخطبة يحمد الله تعالى في نفسه، ولا يجهر به. ولفظ محمَّد: ولا يحرّك شفتيه. وإذا فرغ من الخطبة يحمد الله تعالى بلسانه. وفي البدائع: وأما العاطس فهل يحمد الله تعالى، فالصحيح أنه يقول ذلك في نفسه؛ لأنه لا يشغله ذلك عن الاستماع في نفسه، انتهى.

قالوا: ولا يصلّي على النبيِّ ﷺ، وإن سمع ذكره. وعند أبي يوسف: يصلي في نفسه؛ لأن ذلك مما لا يشغله عن سماعها، فكان إحراز الفضلين أحقّ. واختاره الطحاوي، وهو متجه بتعين العمل به.

واختلفوا في البعيد، ونصَّ في المحيط وغيره على أن الأصح أنه يسكت أيضاً، وكما يُكره الكلام بأنواعه يُكره ما يجري مجراه من كتابه ونحوها مما يشغل عن سماعها، حتى إنّ في شرح

الزاهدي: ويُكره لمستمع الخطبة ما يُكره في الصّلاة؛ كالأكل، والشرب، والعبث والالتفات، انتهى.

واختلفوا في البعيد، ونصَّ رضيّ الدين في المحيط على أن الأصح أنه يسكت أيضاً. ثم في شرح الزاهدي: وقيل: الإشارة بيده أو برأسه عند رؤية المنكر مكروه فيها كالكلام، والأصح أنه لا بأس به؛ لأن عمر كان يشير في خطبته لأمره ونهيه، ولا يصلي إلا فائتة واجبة الترتيب كما تقدّم في موضعه.

هذا كله في حالة الخطبة، فإنّ في البدائع: فأمّا عند الأذان الأخير حين خرج الإمام إلى الخطبة، وبعد الفراغ هل يُكره ما يُكره في حالة الخطبة؟ على قول أبي حنيفة: يُكره، وعلى قولهما: لا يُكره الكلام وتُكره الصلاة، انتهى.

وكثرة الصّلاة على النبيِّ ﷺ في هذا اليوم فضيلة محبوبة، وقُربة مطلوبة، وقراءة سورة الكهف فيه مندوبة. وثبت في صحيح مسلم وغيره عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خيرُ يومٍ طلعت عليه الشمس يوم الجمعة». وثبت في الصحيحين وغيرهما عنه ﷺ أنه قال: «فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلّي يسأل الله شيئاً إلّا أعطاه إياه»، وفي هذ الساعة أقوال كثيرة أصحها ـ أو مِن أصحها ـ أنها فيما بين أن يجلس الإمام على المنبر إلى أن يقضي الصلاة كما هو ثابت في صحيح مسلم عنه ﷺ أيضاً، وكم لهذا اليوم من خصائص خصَّه بها ربّنا ذو الفضل العظيم، والله المسؤول في أن يرزقنا فيه نفحة من نفحات قدسه، نسعد بها في الدَّارَيْن سعادة لا شقاوة بعدها، إنه سبحانه الجوّاد الكريم.

الفصل السادس: في صلاة العيد

والكلام فيه في خمسة مواطن:

الموطن الأول: في أنها واجبة أم لا

قال شمس الأئمة السّرخسي: اشتبه المذهب فيها هل هي واجبة أو سُنّة؟ فالمذكور في الجامع الصغير: أنها سنّة لأنه قال: عيدان اجتمعا في يوم واحد، فالأوّل سنّة والثاني فريضة، وهو تنصيص على السنّة. قال: والأظهر أنها سنّة، ولكنها من معالم الدِّين أخذها هدى، وتركُها ضلالة.

ونصَّ الشيخ حافظ الدين النَّسفي في المنافع على أنه الأصح، وأكثر المشايخ على الوجوب كما ذكره الزاهدي. ونصَّ قاضي خان وصاحب البدائع على أنه الصحيح. وأصحاب الهداية، والمحيط، والاختيار، والمرغيناني، والشيخ حافظ الدين في الكافي: على أنه الأصح. وفي الخلاصة: وهو المختار؛ لأنه ﷺ واظب عليها، وسمّاها في الجامع الصغير سنّة؛ لأنّ وجوبها بالسنّة.

الموطن الثاني: في بيان شرائط وجوبها وجوازها

قالوا: كلّ ما هو شرط وجوب الجمعة وجوازها أيضاً إلا الخطبة، فإنها هنا سُنّة بعد الصلاة فما يتفرع ثمّة من الأحكام يتفرّع هنا.

نعم، في الخلاصة: إذا أدرك الإمام في صلاة العيد بعد ما يشهد الإمام قبل أن يسلّم أو بعده يسلّم قبل أن يسجد للسَّهو، فدخل معه ثم سلم الإمام فإنه يقوم ويقضي صلاة العيد بالإجماع، بخلاف الجمعة عند محمَّد، ويقضي برأي نفسه.

وفي شرح الزاهدي: وإن فاته أكثر الركعة الثانية، فقيل: هو على الخلاف في الجمعة، والأصح أنه يُتمّها صلاة العيد بالإجماع.

ووقت هذه الصّلاة من حين ترتفع الشمس من يوم الفطر إلى أن تزول في حق صلاة عيد الفطر، ومن حين ترتفع من يوم النحر إلى أن تزول في حق صلاة عيد النحر.

وأمّا فعلها للإمام والناس في ثاني يوم الفطر فيما بين ارتفاع الشمس إلى زوالها إذا شُهد يوم تروية الهلال بعد الزوال يوم الفطر، وفيما بين ارتفاع الشمس إلى زوالها في ثاني يوم النحر وثالثه، سواء تأخروا عن فعله في اليوم الأول لعذر أو غيره مع الإساءة إذا لم يكن عذر فقضاء، كما أفصحوا به؛ بل في شرح الآثار للطحاوي أنّ ما ذكرناه في صلاة عيد الفطر قول أبي يوسف.

وقال أبو حنيفة: إذا فاتت في اليوم الأول لم تُقضَ ولا يقضي في غير هذه الأوقات المذكورة باتفاقهم، وأمّا إذا فاتت إنساناً وحده فسيأتي الكلام فيه في الموطن الرابع.

ومن هذا الموطن الذي نحن فيه يظهر ما ذهب إليه بعض المشايخ، ومشى عليه في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ أن إقامة صلاة العيد في القرى تُكره كراهة تحريم.

الموطن الثالث: في قدرها وكيفية أدائها في ركعتان بلا أذان ولا إقامة ولا مناداه للصلاة جامعة

فقد أخرج مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله، أنه قال: لا أذان للفطر حين يخرج الإمام ولا بعد ما يخرج، ولا إقامة ولا نداء، انتهى.

والظاهر أن لمثله حكم الرفع، وأنه الحالة المستمرة للنبيِّ ﷺ في فعله لهذه الصلاة كما يفيده استقراء طرق هذا المرويّ، وحيث كان الأمر في صلاة عيد الفطر على هذا الوجه كان الأمر في صلاة عيد الأضحى كذلك كما هو الظاهر، على أنه لا قائل بالفصل، ثم يصليها بالناس في مصلى المصر، فإن الخروج إليه لأجلها سنّة إذا لم يكن عذر من مطرٍ أو غيره، فإن كان في المسجد الأعظم، قالوا: ويجوز في موضعين بلا خلاف، وإنما الخلاف في الجمعة.

قلت: والوجه المقتضي لجواز الجمعة في أكثر من موضعين كما تقدّم يقتضي جواز هذه في أكثر من موضعين أيضاً، وقد صرَّح في الكافي بأنها تجوز عند محمَّد في ثلاث مواضع، فيكبر تكبيرة الإحرام ويثني بسبحانك اللهمّ إلى آخره، ويتعوّذ عند أبي يوسف خلافاً لمحمَّد، فإنه يتعوّذ

عنده بعد التكبير، وتقدَّمت هذه المسألة في موضعها، ثم يكبّر ثلاثاً رافعاً يديه فيها كما في تكبيرة الإحرام إلا في رواية عن أبي يوسف، ويرسل يديه بين كل تكبيرتين ماكثاً بينهما مقدار ما لا يشتبه على القوم.

وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة: بقدر ثلاث تسبيحات، وليس بينها ذكر مسنون. ثم يبسمل خفية ويقرأ جهراً الفاتحة وسورة، ثم يركع ويسجد، وإذا قام إلى الثانية بسمل خفية، وقرأ جهراً الفاتحة وسورة، والمستحب في هاتين السورتين أن يكونا سورتي ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1] والغاشية في أكثر الأوقات، ثم يكبّر ثلاثاً على الوجه الذي ذكرنا. ورابعه للرّكوع وغير رافع يديه في هذه الرابعة، وهذا قول ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ كما رواه عبد الرزاق، وقول غيره أيضاً من الصّحابة والتابعين، منهم ابن عباس كما أخرجه عنه البخاري في صحيحه، لكن ذكر في البدائع أنه شاذّ عنه، وذكروا أن المذهب المختار عندنا هذا القول، وأن المشهور عن ابن عباس روايتان، إحداهما: أنه يكبّر ثلاث عشرة تكبيرة، ثلاث أصلية، وتسع زوائد؛ خمسٌ في الأولى، وأربع في الثانية، وفي كلتا الروايتين يبدأ بالتكبير في كل ركعة، وأن الناس يعملون اليوم بمذهب ابن عباس لأمر نبيه الخلفاء، فإنهم كتبوا في مناشيرهم أن يُصلّوا صلاة العيد بمذهب جدّهم.

ثم قال في الفتاوى الظهيرية: وهو تأويل ما رُوي عن أبي يوسف أنه قَدِم بغداد وصلّى بالناس صلاة العيد وخلفه هارون الرشيد، فكبَّر تكبير ابن عباس. وكذا رُوي عن محمَّد أنه فعل ذلك، وتأويله أنّ هارون أخذ عليهما وأمرهما أن يكبر تكبيرة جدّه، ففعلا ذلك امتثالاً لأمره لا مذهباً واعتقاداً، انتهى.

ومنهم مَن جزم بأن هذا رواية عنهما، وأنهما فعلا ذلك لسواغ ذلك عندهما، بل في شرح الزاهدي: وعن أبي يوسف أنه رجع إلى هذا؛ يريد إلى ما رُوي عن ابن عباس من أنه يكبّر ثنتي عشرة تكبيرة. ثم ذكر غير واحد من المشايخ أن المختار العمل برواية الزيادة في عيد الفطر، وبرواية النقصان في عيد الأضحى عملاً بالروايتين، وتخفيفاً في الأضحى لاشتغال الناس بالقرابين. ومنهم من قال: وتحقيقاً في حق الفقراء كيلا يتأخر حقهم في الأضاحي بقدر تكبيرة.

قلت: والذي عليه العمل الفاشي في البلاد الحجازية والشامية والمصرية ما عن عمر بن عوف؛ أنّ رسولَ الله ﷺ كبَّر في العيدين سبعاً قبل القراءة، وفي الثانية خمساً قبل القراءة؛ حسَّنه الترمذي، وهو اختيار الشافعي، ورواية عن أبي يوسف ذكرها القدُوري في شرح مختصر الكرخي.

ولا ضَيْر في ذلك، على أنَّ في شرح الزاهدي: ثم يأخذ بأيّ هذه التَّكبيرات شاء في رواية عن أبي يوسف ومحمَّد، انتهى.

ويؤيّده ما في موطإ محمَّد بن الحسن، قال محمَّد: اختلف الناس في التكبير في العيدين، فما أخذت به فهو حسن. وأفضل ذلك عندنا ما رُوي عن ابن مسعود أنه كان يكبِّر في كل عيد

تسعاً خمساً وأربعاً فيهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرتا الركوع، ويوالي بين القراءتين يؤخرها في الأُولى، ويُقدِّمها في الثانية، وهو قول أبي حنيفة، انتهى. قال الزاهدي: ولو كان فيها ناسخ أو منسوخ لكان محمَّد بن الحسن أوْلى بمعرفته ليُقدِّمه في علم الحديث والفقه، انتهى. وهذا يردّ تأويل الظهيرية المذكور. ثم عزى الزاهدي إما إلى شرح الطحاوي أو شرح ظهير. والبلخيُّون يُكبِّرون عُقيب صلاة العيد لأنها تؤدَّى بجماعة فأشبه الجمعة، انتهى.

وقد تُعورف هذا بالأقطار المشار إليها آنفاً من غير إنكار، وفيه مزيد إظهار الشعار، لهذا التعظيم والوقار، في هذا النهار، فلا بأس بالمضيّ عليه، ويؤنسه ما في جمع التفاريق: قيل لأبي حنيفة: ينبغي لأهل الكوفة وغيرها أن يُكبِّروا أيام العشر في الأسواق والمساجد؟ قال: نعم، وكذا أبو اللّيث، وكان إبراهيم بن يوسف يفتي بالتكبير في الأسواق في أيام العشر، ثم يخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة يعلّم الناس يوم الفطر أحكام صدقة الفطر، وفي يوم النحر أحكام الأضحية، وتكبير التشريق.

وفي الخانية: ويكبّر في الخطبة في العيدين، وليس لذلك عدد في ظاهر الرواية، لكن ينبغي أن تكون أكثر الخطبة التكبير، ويكبّر في خطبة عيد الأضحى أكثر ممّا يكبّر في خطبة عيد الفطر.

وفي شرح الزاهدي: ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين، ويستحبّ أن يفتتح الخطبة الأولى بتسع تكبيرات تترى، والثانية بسبع. قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود: وهو من السُّنّة. وفي النتف والتوارث في الخطبة افتتاحها بالتكبير، ويكبّر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة، انتهى. ولا يجلس قبلهما كما يجلس في الجمعة.

وهذه فروع تناسب هذا الموطن:

أدرك الإمام وقد كبَّر بعض التكبيرات تابعه وقضى ما فاته في الحال، ثم تابع إمامه، وإن أدركه وقد شرع في القراءة كبّر تكبيرة الافتتاح، وأتى بالزوائد برأي نفسه لأنه مسبوق.

قلت: فعلى هذا إذا كان المقدار الذي تابعه فيه في المسألة الأولى لا ينقص عن مقتضى رأي نفسه ينبغي أن لا يقضي بعد ذلك شيئاً، فتنبَّه له.

وإن أدركه وقد شرع في الركوع، إن لم يخف فوت الركوع كبَّر للافتتاح قائماً وأتى بالزَّوائد ثم تابعه في الرُّكوع. وإن خاف فوت الركوع كبَّر للافتاح قائماً ثم للركوع وركع، ثم إن أمكنه الجمع بين التكبيرات والتسبيحات جمع بينهما، وإلّا أتى بالتكبيرات لا غير.

وفي شرح الزاهدي: وفي رفع اليدين كلام، واقتصر في الخلاصة على أنه لا يرفع نقلاً من الجامع الكبير لعلاء الدين. وإن رفع رأسه قبل أن يُتِمّها رفع رأسه وسقط عنهُ ما بَقِيَ؛ هذا كله عند أبي حنيفة ومحمَّد. وقال أبو يوسف: لا يكبّر في الركوع ولو أدركه قائماً، ولم يكبّر حتى ركع. قيل:

يكبّر في الركوع، وقيل: لا. وقوّاه رضيّ الدين في المحيط.

وإن أدركه بعد رفع الرأس من الرّكوع لم يكبّر اتفاقاً. ولو أدركه في الركعة الثانية كبَّر للافتتاح، وتابع إمامه. وإن أدركه قبل التكبيرات الزوائد، وإلّا فينبغي أن يجري فيه من التفصيل ما تقدَّم في الأولى.

ثم إذا قام إلى قضاء الفائتة إن كان رأيته يخالف رأي الإمام اتَّبع رأي نفسه، وإن كان يوافقه بأن كان كلٌّ منهما يرى رأي ابن مسعود بدأ بالقراءة، ثم بالتكبير؛ كذا في الأصل والجامع والزيادات، وموضع من نوادر أبي سليمان. وقال في موضع آخر: يبدأ بالتكبير ثم بالقراءة، ثم مِنَ المشايخ مَنْ قال: ما في الأصل قول محمَّد، وما في النوادر قولهما. ومنهم مَنْ قال: لا خلاف في المسألة بين أصحابنا، بل فيها اختلاف الروايتين. ورجحت رواية الأصل بأنّ ما في النوادر يقضي إلى الموالاة بين التكبيرين، ولم يقل به أحد من الصحابة، فلا يفعل احترازاً عن مخالفة صورة هذا الفعل للإجماع بخلاف ما في الأصل، فإنّ تقديم القراءة في الركعتين مذهب عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ.

ولا شكّ أن العمل بما قاله بعض الصحابة أوْلى من العمل بما لم يقل به أحد؛ إذ هو باطل بيقين، ولو سهى الإمام عن التكبير فتذكَّر بعد الفاتحة أتى بالتكبيرات ثم أعادها مع السّورة. وإن تذكّر بعد الفراغ منهما قبل الركوع أتى بها ثم ركع. وإنْ تذكر في الركوع، ففي ظاهر الرواية لا يكبّر، ويمضي على صلاته. وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع، وهو رواية النوادر يعود إلى القيام ويُعيد الركوع ولا يعتدّ في الفصلين والقراءة، والله سبحانه أعلم.

الموطن الرابع: فيما يفسدها وحكمها إذا فسدت

يُفسدها ما يُفسد سائر الصَّلوات، وخروج الوقت في خلالها أو بعد ما قعد قدر التشهد، وفوت التشهّد، وفوت الجماعة على التفصيل. والاختلاف الماضين في الجمعة؛ غير أنها إذا فسدت بخروج الوقت أو فاتت عن وقتها مع الإمام سقطت، ولا يَقْضها عندنا، ولكن يصلّي أربعاً مثل صلاة الضحى إن شاء؛ ذكره في البدائع.

وفي الخانية: ومَنْ خرج إلى الجبانة ولم يدرك الإمام في شيءٍ من الصلاة، إن شاء انصرف إلى بيته، وإن شاء لم ينصرف، والأفضل أن يصلّي أربعاً، ويكون له صلاة الضحى؛ لما رُوي عن ابن مسعود أنه قال: مَنْ فاتته صلاة العيد صلّى أربع ركعات يقرأ في الأُولى ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: 1]، وفي الثانية ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا﴾ [الشمس: 1]، وفي الثالثة ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ﴾ [الليل: 1]، وفي الرابعة ﴿وَٱلضُّحَىٰ﴾ [الضحى: 1]. ورُوي في ذلك عن رسولِ الله ﷺ وعداً جميلاً وثواباً جزيلاً، ومَن تكلم في صلاة العيد بعد ما صلّى ركعة لا قضاء عليه. وفي قول أبي حنيفة قال الفقيه أبو جعفر: في المسألة خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه عندهما يلزمه القضاء بناء على مسألة أخرى إذا أحدث

في صلاة العيد ولم يجد ماء عند أبي حنيفة يتيمّم؛ لأن عنده إذا لم يجب عليه القضاء لو تيمّم تفوته الصّلاة أصلاً. وعندهما: لو فاتته الصّلاة يمكنه القضاء، فلايتيمّم. وقد ذكرنا في فصل التيمّم هذا عن أبي بكر الإسكاف، وأنه قيل له: من أين هذه الرواية؟ فقال: من نوادر الصّلاة. وذكرنا ثمّة لفظها، وأنه لا ذكر لقولهما فيها.

وفي المحيط: وقال أبو يوسف: إذا أفسدها بعد الشروع يقضي؛ لأن الشروع في الإيجاب كالنذر.

الموطن الخامس: فيما يستحب لمصلِّي صلاة العيد

زيادة على ما سبق في غضون ما تقدَّم: يستحب له الاغتسال، والتكبير، والابتكار إلى المصلَّى. وفسَّر الأول بسرعة الانتباه، والثاني بالمسارعة إلى المصلَّى والاستياك، ولبس أحسن الثياب، والتختم، والتطيب، والخروج إلى المصلّى ما شاء إلا لعذر، والذهاب في طريق، والرجوع في آخر، واختيار قرب الإمام، ويزيد في عيد الفطر تعجيل الإفطار على حلو، وخصوصاً إن كان تمراً قبل الصّلاة، وإخراج صدقة الفطر إن كانت واجبة عليه قبلها أيضاً، وتأخير الإمام الصَّلاة قليلاً عن أوّلِ وقتها، وفي عيد الأضحى تأخير الإفطار إلى ما بعد الصّلاة. وقيل: هذا في حقّ مَن له أضحية دون غيره، وتعجيل الإمام في الصّلاة في أوّل وقتها، والتكبير جهراً من حين يخرج مِن منزله إلى أن يصل إلى المصلّى.

وقيل: إلى أن يشرع الإمام في صلاة العيد. واختُلف في عيد الفطر؛ فعن أبي حنيفة وهو قول صاحبيه واختيار الطحاوي أنه يكبّر كذلك. وعنه: أنه يكبّر في هذا سراً. وأغرب صاحب النصاب حيث قال: يكبِّر في العيدين سراً، كما أغرب مَنْ عزا إلى أبي حنيفة أن عنه في رواية: لا يكبّر في عيد الفطر أصلاً. وزعم أنه الأصح كما هو ظاهر الخلاصة، وأسلفنا في ذيل واجبات الصّلاة صفة تكبير التشريق، وأنه على من تجب، ولأي الصَّلاة تجب، وما فيهما من خلاف، فراجعه ثمّة.

ويتصل بهذه مسألة حسنة أحببنا مزيد الإسعاف بذكرها، وهي أن تهنئة الناس بعضهم لبعض بالعيد مشروعة أم لا؟

والجواب: أنه لم يُحفظ فيها شيء عن أبي حنيفة وأصحابه، واختلف غيرهم فيها، والأظهر أنها جائزة كما عزاه الزاهدي إلى درر الفقه ـ يعني من غير كراهة ـ فإنه كما قال في القنية: لم يُنقل عن أصحابنا كراهة، انتهى.

قلت: بل الأشبه أنها جائزة مستحبّة في هذه المسألة بقوله، وروينا في كتاب تحفة عيد الأضحى لأبي القاسم زاهر السجامي المستملي ما أورده بسندٍ حسن إلى صفوان بن عمرو، وهو من رجال الصحيح عن عبد الرحمٰن بن جبير بن نصير، وهو من رجال الصحيح أيضاً. قال: كان

أصحاب رسول الله ﷺ إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض: تقبَّل الله منّا ومنكم. فكذا رويناه في مشيخة أبي أحمد الفرضي المقرىء من هذا الوجه. وقد استدرك صاحب الدرر النقي هذا الحديث على البيهقي، وقال فيه: قال أحمد: إسناده إسناد جيّد.

وقال شيخنا: المشار إليه أيضاً إلى محمَّد بن زياد الإيهابي، وهو من رجال الصحيح. قال: رأيت أبا أُمامةالباهلي صاحب رسول الله ﷺ يقول في العيد لأصحابه: تقبَّل الله منّا ومنكم.

وأخرج الطبراني في الدعاء بسندٍ قوي إلى راشد بن سعد أن أبا أُمامة، وواثلة بن الأسقع لقياه في يوم العيد، فقالا: تقبَّل الله منا ومنك، انتهى.

والتعامل في البلاد الشامية والديار المصرية حرسها الله تعالى قول الرجل لصاحبه: عيدٌ مبارك عليك، ونحوه. ويمكن أن يلحق هذا اللفظ بذلك في الجوار الحسن؛ لأن اللفظ المأثور إما إخبار بقبول طاعته كما هو ظاهر اللفظ، وإما دعاء بقبولها كما هو ظاهر الحال، فيستنبط مشروعية هذا واستحبابه من مشروعية الأول واستحبابه لما بينهما من التلازم، فإن مَنْ قُبِلت طاعته في زمان كان ذلك الزمان عليه مُباركاً، كما أن مَنْ كان الزمان المعيّن عليه مباركاً كان طاعته فيه مقبولة، على أنه قد ورد الدعاء للإنسان بالبركة في أُمورٍ شتّى، فيوجد منه استحباب الدعاء له بها في هذا أيضاً.

ففي سنن أبي داود، والنسائي من حديث عبد الله بن أبي ربيعة مرفوعاً: «بارك لله لك في مالك».

وأخرج الترمذي عن عقيل بن أبي طالب أنه تزوّج امرأة، فقيل له: بالرفاه والبنين، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا تزوَّج أحدكم، فقولوا له: بارك الله فيك، وبارك عليك».

وفي الدعاء للطبراني من طريق السري بن يحيى: وُلد لرجل ولَدٌ، فهنّأه رجل فقال: ليَهْنك الفارس، فقال الحسن البصري: وما يدريك، قُلْ: جعله الله مباركاً عليك وعلى أُمة محمَّد، إلى غير ذلك والله أعلم.

الفصل السابع: في صلاة الخوف

هي مشروعة في حياة رسول الله ﷺ وبعد وفاته، وخالف في بقاء مشروعيّتها بعد وفاته ﷺ أبو يوسف، والحسن بن زياد، والمزني. ثم منهم مَنْ يحكي خلاف أبي يوسف مطلقاً كما في المحيط لرضيّ الدين، وزيادات الشهيد، والفتاوى الظهيرية. ومنهم من يقيّده بقوله الأول كما في المبسوط، والبدائع في المقيد والمريد، وشرح مختصر الكرخي للقدُّوري لأبي نصر الأقطع. ومنهم من يقيّده بقوله الآخر كما في المبسوط، والبدائع، وملتقى البحار، ثم عنه في كيفيتها على القول بمشروعيّتها روايات ستة أقول: والصحيح الجمهور كما عُرف في موضعه.

ثم في الظهيرية: والجمهور على مشروعيّتها إلا في حق العاصي، فإنّها ليست بمشروعة في حقّه في السفر، انتهى. ثم سبب جوازها خوف العدوّ، ولا فرق بين أن يكون العدوّ من بني آدم أو غيره ـ كسبع ـ وللجواز شرائط أن يكون في حال معاينة العدوّ، حتى لو صلَّى صلاة الخوف أو لم يعاينوا العدوّ ورأوا سواداً ظنّوه عدواً، فإذا هو؛ بل جازت للإمام ولم يجز لهم إذا صلّوا بصفة الذهاب والمجيء، وأن ينصرف فيها ماشياً إذا انصرف إلى وجه العدوّ، ومن وجه العدو حتى لو ركب فسدت صلاته، وأن لا يقاتل فيها، فإن قاتل فيها فسدت صلاته أيضاً.

ثم المذكور في مبسوط شيخ الإسلام، والمحيط البرهاني، والفتاوى الظهيرية أنه إذا لم يكن للقوم تنازع في الصّلاة خلف الإمام، فالأفضل للإمام أن يجعل القوم طائفتين، فيأمر طائفة ليقيموا بإزاء العدوّ، ويصلّي بالطائفة التي معه تمام الصّلاة، ثم يأمر رجلاً من الطائفة التي بإزاء العدوّ أن تصلّي بتلك الطائفة تمام الصّلاة أيضاً، والطائفة التي صلوا مع الإمام يقومون بإزاء العدوّ، فإن تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام فقالوا عن آخرهم: إنما نصلّي معك، فحينئذٍ يتعين أن يصلي بهم صلاة الخوف.

وكيفيتها: أن يجعلهم طائفتين تصفّ إحداهما بإزاء العدو ويراقبونه، ويفتتح الصلاة بالأخرى، فيصلي بهم ركعتين من الرباعيات، وركعة مما عدا المغرب؛ من فجرٍ أو جمعة أو عيد، إن كان مقيماً، وركعة مما سوى المغرب إن كان مسافراً، وتمضي هذه الطائفة إلى وجه العدوّ، ثم تأتي تلك الطائفة فتُصلي بهم باقي الصلاة، وسلّم ولم يسلموا، وذهبوا ووقفوا بإزاء العدو، وجاءت الطائفة الثانية وأتمُّوا صلاتهم بقراءة لأنهم مسبوقون وسلموا. وفي المغرب يصلي بالأولى ركعتين، وبالثاني ركعة على هذا النحو الذي ذكرنا، وهذا قول أبي حنيفة ومحمّد، ورواية عن أبي يوسف.

وفي البدائع: هذا إذا لم يكن العدوّ بإزاء القبلة، فإن كان بإزاء القبلة، فالأفضل عندنا أن يجعل الناس طائفتين، فيصلي بكلِّ طائفةٍ شطر الصلاة على النحو الذي ذكرنا، وإن صلّى بهم جملة جاز، وهو أن يجعلهم صفَّيْن ويفتتح الصلاة بجميعهم، فإذا ركع الإمام ركع الكل معه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعوا جميعاً، وإذا سجد الإمام سجد معه الصفّ الأول، والصف الثاني قيام يحرسونهم، فإذا رفعوا رؤوسهم سجد الصف الثاني، والصف الأول قعود يحرسونهم، فإذا رفعوا رؤوسهم سجد الإمام السجدة الثانية ويسجد معه الصفّ الأول والصفّ الثاني قعود يحرسونهم، فإذا رفعوا رؤوسهم تأخّر الصف الأوّل، وتقدَّم الصف الثاني، فيصلِّي بهم الركعة الثانية بهذه الصفة أيضاً، فإذا قعد وسلّم سلَّموا معه، انتهى.

وذكر هذه الصفة في غاية السروجي نقلاً من المبسوط، وجوامع الفقه عن أبي يوسف، وعزاها إليه رضيّ الدين في المحيط، لكن قال فيها: فإذا سجد السجدة الأولى سجد معه الصفّ الأول، ويحرس الثاني العدوّ، ثم يتأخر هذا الصف ويتقدَّم الثاني، فيسجد بهم السجدة الثانية ويحرس



الأوّل العدو، ثم يصلي الركعة الثانية على هذا الوجه، وهذا جائز عندنا. لكن الأفضل ما ذكره محمَّد؛ لأن الآية شاهدة بذلك، وهي قوله: ﴿وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ﴾ [النساء: 102]؛ ولأنه أبلغ في الحراسة لأنهم في حال الركوع لا يأمنون الكرّ من العدوّ، فكان التفريق أبلغ في الحراسة، فكان أوْلى، انتهى.

وعنه في غاية البيان نقلاً من أبي بكر الرازي كيفية أخرى غير ما تقدم، وهي: أن يفتتح الصّلاة بهم جميعاً، ويركع ثم يسجد بالصفّ الذي يليه سجدتين والصف المؤخر قيام يحرسونهم، ثم يرفعون هؤلاء رؤوسهم ويؤخر المؤخر سجدتين، ويتقدَّم الصف المؤخر ويتأخر الصفّ المقدَّم، فيركع بهم جميعاً ثم يرفعون رؤوسهم فيسجد الإمام بالذي يليه سجدتين والصف الآخر يحرسونهم، ثم يسجد الصف المؤخر سجدتين ويتشهّد ويسلّم بهم جميعاً، انتهى.

هذا وفي الحاوي القدسي بعد أن ذكر كيفيّة صلاةِ الخوف على الوجه الأوّل هو ظاهر الرواية، قال: وهذا إذا كان العدوّ في غير جهة القبلة، أما إذا كانوا في جهتها جعل الإمام الناس صفّيْن وكبّر وكبَّروا جميعاً، فساق كما في البدائع إلى أن قال: فإذا رفعوا سجد الصفّ المؤخر ويفعلون كذلك في الركعة الثانية، انتهى. وظاهر هذا السياق يفيد تعيّن هذه الكيفية، وأنها المذهب، وهو خلاف المشهور، وإذا اشتدَّ الخوف صلّوا رجالاً قياماً على أقدامهم، أو ركباناً مستقبلي القبلة إن قدروا، وإلا فإلى أيّ جهةٍ قدروا، ثم تجوز صلاتهم وحداناً بلا خلاف، وكذا جماعة إن كانوا رجالاً، فإن كانوا ركباناً لا يجوز في ظاهر الرواية. وفي المبسوط، وجوامع الفقه: إلا مَن كان راكباً خلف الإمام، أو في محمل واحد. وعن محمَّد: جوازها مطلقاً. وفي جوامع الفقه: إذا كان الصف قريباً من الإمام.

ثم إنما تجوز الصّلاة على الدابّة إذا كانت واقفة أو سائرة بنفسها، وهو مطلوب، فإن كان طالباً لا يجوز؛ لأنه لا خوف في حقه، فانتفت الضرورة المسوغة لحقه راكباً، والله سبحانه أعلم.

الفصل الثامن: في صلاة الكسوف والخسوف

الكسوف: التغيّر، وفعله يتعدى ولا يتعدى. والخسوف: النقصان. وقيل: الكسوف ذهاب النور بالكلية، والخسوف: تغير اللون. والأشهر في ألسنة الفقهاء تخصيص الكسوف بالشمس، والخسوف بالقمر. وادَّعى الجوهري أنه الأصح، وقيل: هما فيهما سواء، وقول أرباب علم الهيئة: كسوف الشمس لا حقيقة له، فإنها لا تتغيَّر في نفسها، وإنما القمر يَحُول بيننا وبينها، ونورها باقٍ.

وأمّا خسوف القمر، فحقيقة فإن ضوءه من ضوء الشمس، وخسوفه بحيلولة ظل الأرض بين الشمس وبينه بنقطة التقاطع، فلا يبقى فيه ضوء البتة، مردودٌ بأوجه:

منها: أنهم قالوا: إن الشمس أضعاف القمر في الجرمية، فكيف يحجب الصغير الكبير إذا

قابله؟ ثم من وجوه الحكمة في ذلك أنهما لما كانا من الآيات الباهرة وعُبِدا من دون الله تعالى، واعتقد بعضهم تأثيرهما في العالم أرسل الله عليهما النقص والتغيّر، وأزال نورهما الذي عُظِّما به في النفوس ليري الناس فساد هذين المحذورين، وأنموذجاً مما سيجري في القيامة، قال تعالى: ﴿وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ﴾ [القيامة: 8]، ﴿وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ﴾ [القيامة: 9]، وأنّ في ذلك إعلاماً بأنه قد يؤخذ مَن لا ذنب له ليحذر مَنْ له ذنب.

ثم لا خلاف في مشروعيّة الصلاة فيهما، وأن سببها الكسوف والخسوف.

ووجه الحكمة في شرعيتها: أن يتمرَّن العباد على إتيان الصلاة بانزعاج وخوف، فإنهم قد أنسوا بالصّلوات المفروضات يأتونها من غير انزعاج ولا خوف، فإنّ في ذلك مزيد خضوع وخشوع. ولهذه العبادة مزية مخصوص يقرّب العبد من ربّه تعالى، ولا سيما في حالة السجود، فإنه أقرب ما يكون العبد إلى ربّه في هذه الحالة، والحال يقتضي التلبّس بهذه الحالة.

وأيضاً فيه تنبيه على أن المعبود بالسجود إنما يكون مَنْ لا يعتريه تغيّر ولا اضمحال، ولا نقص ولا زوال، وهو الكبير المتعال؛ لا كما ذهب إليه أهل الجهل والضلال، فتعالى جدّ ربّنا ذي العظمة والكبرياء والجلال.

ثم الإجماع محكيٌّ على استثنائها فيهما، وهو في الخسوف مسلّم مع الاختلاف فيه في أنها تُصلَّى فرادى في البيوت ونحوهما، كما يقول أصحابنا ومالك. أم يصلي جماعة في المساجد كما يقوله الشافعي وأحمد.

وأمّا في الكسوف، ففيه نظر، فإنَّ في التحفة، والمحيط، والبدائع عن بعض مشايخنا أنها واجبة، وحطّ كلام البدائع على ترجيحه واختاره صاحب الأسرار. ثم هي عند أصحابنا في خسوف القمر، وسائر الأهوال والأفزاع من الريح الشديدة، والظلمة في غير وقتها، والمطر الدائم، والخوف الغالب، والزلزلة ونحو ذلك؛ ركعتان فرادى ـ كما ذكرنا ـ على ما هو المألوف من النوافل وغيرها مِن كون الركعة مشتملة على ركوعٍ واحد وسجدتين، ثم يدعون بعدها حتى ينكشف العارض.

وفي كسوف الشمس إنْ صلوها بجماعة صلّوها ركعتين ـ كما ذكرنا ـ من غير أذان ولا إقامة، بل يتأدّى لها الصلاة جامعة ليحضروا إن لم يكونوا حاضرين. ثم في شرح مختصر الطحاوي للإسبيجاني: يصلي في الموضع الذي يصلي فيه العيد أو المسجد الجامع؛ لأنها من شعائر الإسلام، فتؤدى في المكان المُعدّ لإظهار الإسلام الشعائر، ولو اجتمعوا في موضع آخر وصلّوا بجماعة أجزأهم، والأوّل أفضل لما مرّ.

وفي التحفةوغيرها: وذكر القدُّوري قال: كان أبو حنيفة يرى صلاة الكسوف في المسجد، ولكن الأفضل أن تؤدَّى في أعظم المساجد، وهو الجامع الذي يصلي فيه الجمعة.

وفي البدائع وغيرها: ولا يقيمها إلا الإمام الذي يصلي بالناس الجمعة والعيدين، فأما أن يقيمها كل قوم في مسجدهم، فلا. ورُوي عن أبي حنيفة أنَّ لكل إمامٍ مسجد أن يصلي بجماعة؛ لأن هذه الصلاة غير متعلقة بالمصر، فلا تكون متعلقة بالسلطان كغيرها من الصَّلوات، والصحيح ظاهر الرواية؛ لأن آداء هذه الصّلاة بالجماعة عُرف بإقامة رسول الله ﷺ، فلا يقيمها إلا مَنْ هو قائم مقامه، ولا يسلّم عند تعلقها بالمصر؛ لأن مشايخنا قالوا: إنها متعلقة بالمصر، فكانت متعلقة بالسلطان.

فلا جرم أنْ نصَّ الإسبيجاني: أنّ لكل إمام مسجد أن يقيمها بإذن الإمام الأعظم، ثم الأفضل فيها تطويل القراءة، ولا يجهر بها عند أبي حنيفة. وعند أبي يوسف: يجهر. وعند محمَّد روايتان، ففي عامّة الروايات مع أبي حنيفة. قال شمس الأئمّة: وهو الظاهر، وذكره الحاكم مع أبي يوسف، وعليه مشى كثيرون من أهل المذهب. وفي التحفة: والصحيح قول أبي حنيفة. ثم يدعون بعدها حتى تنجلي الشمس، ولا خطبة بعدها.

وفي البدائع وغيرها: وإن لم يقيمها الإمام حينئذٍ صلّى الناس فرادى إن شاؤوا ركعتين، وإن شاؤوا أربعاً، والأربع أفضل. ثم إن شاؤوا طوَّلوا القراءة، وإن شاؤوا قصَّروا، واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس لأن عليهم الاشتغال بالتضرّع إلى أن تنجلي، وذلك بالدعاء تارة وبالقراءة أخرى، وقد صحَّ في الحديث أنّ قيام رسول الله ﷺ في الركعة الأولى كان بقدر سورة البقرة، وفي الركعة الثانية بقدر سورة آل عمران، فالأفضل تطويل القراءة.

ثم وقتها الوقت الذي يُستحب فيه آداء سائر الصّلوات دون الأوقات المكروهة؛ لأنها إن كانت نافلة، فالنوافل فيها مكروهة. وإن كانت لها أسباب كصّلاة التحية، وإن كانت واجبة فكذلك أيضاً؛ كالوتر وصلاةالجنازة.

الفصل التاسع: في ركعتي الطواف

وهما واجبتان لكل طواف سبعة أشواط بالبيت الشريف زاده الله تعالى شرفاً، وقالوا: لو أراد أن يطوف أسبوعين فصاعداً، فطاف أسبوعاً ولم يصلِّ له حتى شرع في الشوط الأول من الأسبوع الثاني ثم تذكّر قبل تمام الشوط؛ ينبغي أن يعود إلى الصّلاة، لأن ما دون الشوط بمنزلة ما دون الركعة، فيكون بمحل الرفض، فيرفضه لتحصل الصّلاة في محلها. بخلاف ما لو تذكّر بعد تمام الشوط، فإنه لا يرفضه لأنه بمنزلة الركعة، فلا يحتمل الرفض، فيكمل الأسبوع الثاني ثم يصلِّي لكل أسبوع ركعتين. وكره أبو حنيفة ومحمَّد أن يجمع بين أسبوعين فصاعداً من غير صلاة لكل أسبوع عقبه قبل الشروع في الذي يليه، وقال أبو يوسف: لا بأس بذلك إذا انصرف عن وتر بأن يجمع بين ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة، ثم الأفضل في هذه الصّلاة أن تكون عند مقام إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام، وإلا فحيث يتيسّر له من المسجد الحرام. ولو صلّاها في غيره جاز، ولا يصلي في وقت



مكروه حتى لو طاف في وقت مكروه أخّرها إلى وقت لا تُكره فيه الصلاة.

وقد أخرج الطحاوي في شرح الآثار عن عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه طاف بعد صلاة الصبح ثم ركب وأناخ بذي طوى، فلما طلعت الشمس صلّى ركعتي الطواف. وعن معاذ بن عفراء نحوه كما تقدَّم ذكره في الكلام على الأوقات المكروهة.

ويستحب أن يقرأ فيها فاتحة الكتاب، و﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، كما ثبت فعل ذلك عن رسول الله ﷺ في صحيح مسلم وغيره، ولا تجزئه المكتوبة ولا المنذورة عن هذه الصلاة، والله أعلم.

الفصل العاشر: في الصلاة في الكعبة

تجوز سائر الصّلوات من الفرائض، والواجبات، والسنن، والنوافل في جوف الكعبة؛ فرادى وجماعة. ثم إذا صلّوا فيها جماعة، فصلاة الإمام جائزة مطلقاً.

وأمّا المقتدون، فإن صلُّوا متخلفين جازت بلا كراهة صلاة من وجهه إلى ظهر الإمام أو إلى يمينه أو إلى يساره، ومِن ظهره إلى ظهر الإمام، وبكراهة صلاة من وجهه إلى وجه الإمام لما فيه من استقبال الصورة، فينبغي أن يجعل بينه وبين الإمام سترة، ولم تجز صلاة مَنِ استقبل جهة الإمام وهو أقرب إلى الحائط من الإمام، سواء كان ظهره إلى وجه الإمام أو لم يكن؛ لأنه حينئذ يكون مقدَّماً على الإمام فلا يكون تابعاً له فلا يصح اقتداؤه به. وإن صلُّوا مصطفِّين خلفه إلى جهته جازت صلاتهم قطعاً، وكذا إذا كان وجه بعضهم إلى بعض ظهر وظهر بعضهم إلى ظهره لوجود استقبال القبلة والمتابعة؛ لأنهم خلفه لا أمامه، ولهذا قلنا: الإمام إذا نوى إمامة النساء، فقامت امرأة بحذائه مقابلة لا تفسد صلاة الإمام؛ لأنها في الحكم كأنها خلف الإمام، فتفسد صلاة مَنْ عن يمينها ويسارها وخلفها من الجهة التي هي فيها.

ولو كان الإمام في الكعبة واقتدى به قوم خارج الكعبة جاز؛ لأنّ وقوفه في الكعبة والباب مفتوح كوقوفه في المحراب في سائر المساجد.

وأمّا إذا صلّى الإمام بجماعة خارج الكعبة متوجهين إليها، فالأفضل له أن يقف في مقام إبراهيم عليه الصّلاة والسلام. ثم إن صلّوا إلى جهةٍ واحدة مصطفِّين خلفه لا إشكال في جواز صلاتهم.

نعم، لا يجوز أن يصطفُّوا زيادة على حائط الكعبة، ومَنْ فعل ذلك لم تجز صلاته؛ لأن الواجب حالَ المشاهدة استقبال عينها. وإن تحلَّقوا حولها صفاً بعد صفٍّ جازت صلاة الكل، إلا مَنْ كان أقرب إلى الكعبة من الأمام في الجهة التي يُصلِّي إليها الإمام بأنْ كان متقدِّماً عليه، سواء



كان ظهره إلى وجه الإمام أو لم يكن. بخلاف ما إذا كان أقرب إليها من الإمام في غير جهته؛ لأن التقدُّم والتأخر إنمايظهر عند اتخاذ الجانب لأنهما من الأُمور الإضافية، فيشترط إيجاد الجهة، فإذا لم يتخذ لم يقع التقدُّم والتأخر، وتجوز الصّلاة لوجود المجوّز. وأمّا الصّلاة على وجه الكعبة، فقد تقدَّم أنها تجوز مع الكراهة، والله سبحانه أعلم.

***

الفصل الحادي عشر: في تحية المسجد

هي ركعتان، وقد حُكي الإجماع على استثنائها، وهو بناء على عدم الاعتداد بقول داود وأصحابه بوجوبها؛ غير أن أصحابنا ومَنْ وافقهم يكرهونها في الأوقات التي ورد النهي عن الصّلاة فيها، ويدخل في ذلك ما إذا أُقيمت المكتوبة. وأما إذا كان الإمام يخطب. وقد يستثنى المسجد الحرام بالنسبة إلى أوّل دخول الآفاقي الداخل فيه محرماً بحجّة أو عمرة، فإنّ تحيَّته الطواف، وفيه تأمُّل.

ثم في الخانية والخلاصة: ولا يجوز أن يتخذ المسجد مرة واحدة؛ لا في كل طريقاً يمرّ فيه من غير عذر، فإنْ فعل بعذرٍ جاز. وإذا تكرَّر دخوله في اليوم إلى المسجد يصلِّي في كل يومٍ تحية المسجد مرة واحدة؛ لا في كل مرة، انتهى.

قلت: وقد روى ابن أبي شيبة عن عبد العزيز بن الدراوردي عن زيد بن أسلم، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يدخلون المسجد ثم يخرجون ولا يصلُّون. قال زيد: وقد رأيت ابن عمر يفعله، وذكره مالك عن زيد بن ثابت، وسالم بن عبد الله، وكان القاسم يفعله، وكذا الشعبيّ، فيُحتمل أنهم كانوا يصلُّونها في بعض دخلاتهم التي لم يشاهدها زيد بن أسلم، وحينئذٍ فهو شاهد لما ذكروه. ويحتمل أنهم يتركونها كانوا أحياناً لعارض من العوارض أو لبيان الجواز.

ثم هل تسقط بالجلوس؟ فأفاد السروجي في غاية البيان أنها لا تسقط به عند أصحابنا، فقال في الحاكم: إذا دخل المسجد للحكم، فهو بالخيار عندنا؛ إنْ شاء صلَّى تحيّة المسجد عند دخوله، وإن شاء صلاها عند انصرافه، فلم تسقط بالجلوس لأنها لتعظيم المسجد وحُرمته، ففي أيّ وقتٍ صلاها حصل المقصود من ذلك، انتهى.

فإن قلت: هذا مشكل بظاهر ما في الصحيحين عن أبي قتادة الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أحدكم المسجد، فلا يجلس حتى يصلي ركعتين». ومن ثمّة قالت الشافعية: تسقط بالجلوس.

قلت: الظاهر أن هذا ليس بشرط، بل هو بيان الأوْلى، فقد أخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي ذرٍّ، قال: دخلت المسجد فإذا رسول الله ﷺ جالسٌ وحده، فقال: «يا أبا ذرّ! للمسجد تحية، وإن تحيَّته ركعتان، فقم فاركعهما»، قال: فقمت فركعتهما.

نعم، ظاهر هذا أنه لم يطل الفصل، وما تقدَّم من العامَّة مطلق عن ذلك، بل ظاهره أنه لا يضرّ عندنا طول الفصل.

ثم غير خافٍ أن هذه الصلاة ينوي بها القُربة إلى الله تعالى لا إلى المسجد، وأنّ المراد بكونها تحيَّة المسجد تحيّة ربِّ المسجد؛ لأن الإنسان إذا دخل بيت الملك فإنما يُحيِّي الملك لا بيته.

تَنْبِيهٌ:

ثم قالوا: لو اشتغل الداخل في المسجد بالفريضة عندنا، وللتحية قامت تلك الفرضية مقام تحية المسجد لحصول تعظيم المسجد، ومما نصَّ فيه على ذلك البدائع.

فإن قلت: فلو نواها معها أيكون الأمر كذلك؟

قلت: في محيط رضيّ الدين: كبَّر للصلاة ينوي الدخول في الظهر والتطوّع جاز عن الفرض عند أبي يوسف. وعند محمَّد: لا يكون داخلاً في الصّلاة، وقد روى الحسن عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف لمحمَّد: أن الفرض مع النفل في باب الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لأحدهما على الآخر في التحريمة. ألا ترى أنه لو كان في الفرض فكبَّر ينوي الشروع في النفل، أو على عكسه، صار خارجاً عن الأُولى وداخلاً في الثانية، فمتى نواهما تعارضت النيّتان، فلُغيا. ولأبي يوسف: إن الفرض أقوى وآكد من النفل، والأوْهى والأدنى لا يعارض الأقوى، فاندفعت نيّة الأدنى بالأعلى، وخلصت النيّة للفرض؛ كمن أحرم ناوياً حجّة الإسلام والتطوع كان محرماً عن الفرض، ولأن نيّة الفرض محتاجٌ إليها، ونيّة التطوع غير محتاج إليها حتى صار شارعاً في النفل بمطلق النيّة. وإذا لم يحتج إلى نيّة النفلية لم يقع التعارض بين الجهتين، فلغت نيّة النفلية وصار كأنه نوى الفرض لا غير، انتهى.

وقد تقدَّمت هذه المسألة في الكلام في النيّة أيضاً، فيظهر على هذا أنّ عند أبي حنيفة وأبي يوسف الأمر فيما إذا نوى التحية مع الفريضة كالأمر فيما إذا نوى الفريضة لا غير. ويظهر أن هذا هو الأشبه، وقد قالت به الشافعية أيضاً، وقالوا في وجهه: لأنه ليس في نيّته وفعله ما ينافي المأمور، وكما لو كبَّر وقصد إعلام الناس مع ذلك، والله تعالى أعلم.



الفصل الثاني عشر: في موضع صلاة الاستخارة

وردت السُّنّة بالترغيب في فعلها، والتنفير من تركها في سائر الأمور؛ فعن سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «مِنْ سعادة ابن آدم استخارة الله عَزَّ وَجَلَّ » رواه أحمد، وأبو يعلى، والحاكم وزاد: «مِنْ شقوة ابن آدم تركه استخارة الله تعالى»، وقال: صحيح الإسناد.

ثم أفصحت السُّنّة بتبيانها، فعن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يُعلِّمنا الاستخارة في الأمور كما يعلِّمنا السورة من القرآن، أن نقول: «إذا همَّ أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللهمَّ إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنتَ علّام الغيوب. اللهمَّ إن كنت تعلم أن هذا الأمر خيرٌ لي في ديني، ومعاشي، وعاقبة أمري ـ أو قال ـ عاجل أمري وآجله، فقدِّره لي ويسِّره لي، ثم بارك لي فيه، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شرٌّ لي في ديني، ومعاشي، وعاقبة أمري ـ أو قال ـ عاجل أمري وآجله فاصرفه عني، واصرفني عنه، وقدِّر لي الخير حيث كان، ثم رضِّني به»، قال: «ويسمِّي حاجته»، رواه البخاري وأصحاب السُّنن.

وفي الأذكار: ويقرأ في الركعة الأُولى بعد الفاتحة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]، وقوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ إلى قوله: ﴿يُعْلِنُونَ﴾ [القصص: 68ـ69]. وفي الثانية الإخلاص، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا﴾ [الأحزاب: 36] الآية. ويستحب افتتاح الدعاء المذكور وختمه بالحمد لله والصَّلاة والتسليم على رسول الله ﷺ. ولو تعذَّرت عليه الصّلاة استخار بالدعاء، وروينا في كتاب الترمذي بإسناد ضعيف ضعَّفه الترمذي وغيره عن أبي بكر الصدِّيق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أنّ النبيَّ ﷺ كان إذا أراد الأمر قال: «اللهمَّ خِرْ لي واختر لي».

ثم عن أنسٍ قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أنس! إذا هَمَمْتَ بأمرٍ فاستخِرْ ربّك فيه سبع مرات، ثم انظر الذي سبق إلى قلبك، فإنّ الخيرَ فيه» رواه ابن السنيّ، لكن قال النووي: إسناده غريب فيه مَنْ لا أعرفهم.

وإذا استخار الله مضى لما ينشرح له صدره، هذا وقد قال شيخ الإسلام عبد الله بن محمَّد الأنصاري: أخبرني أحمد بن علي الأصبهاني أحفظُ مَنْ رأيت من البشر، ثنا أحمد بن محمَّد بن إبراهيم، ثنا إسماعيل بن محمَّد القطان، حدثنا سلمة بن شبيب، ثنا إبراهيم بن خالد الصنعاني، حدثني عمرو بن عبد الرحمٰن، سمعت وهب بن منبه يقول: قال داود: أي عبادك أبغض إليك؟ قال: عبد استخارني في أمرٍ فخِرْتُ له فلم يرضَ. قال صاحب الآداب الشرعية: والظاهر أن إسناده حسن، والله أعلم.



الفصل الثالث عشر: في صلاة الحاجة

في غير ما حديث هي ركعتان، واختلفت الرواية في الدعاء الذي بعدها؛ فعن عثمان بن حنيف رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن أعمى أتى إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله! ادع الله أن يكشف لي عن بصري، قال: «فانطَلِقْ فتوضَّأ ثم صلِّي ركعتين، ثم قل: اللهمَّ إني أسألك وأتوجه إليك بنبيِّك محمَّد نبيّ الرحمة، يا محمَّد إني أتوجه إلى ربِّي بك أن يكشف لي عن بصري، اللهمَّ شفِّعه في، وشفِّعني في نفسي» فرجع وقد كشف الله عن بصره، رواه النسائي واللفظ له، وابن ماجه، وابن خزيمة في صحيحه، والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم. وأخرجه الطبراني بقصة في أوّله، ولفظ الدُّعاء عنده: «قل: اللهمَّ إني أسألك وأتوجه إليك بنبيِّنا محمَّد ﷺ نبيّ الرَّحمة، يا محمَّد إني أتوجَّه بك إلى ربِّي فتقضي حاجتي، ثم تذكر حاجتك»، ثم قال الطبراني بعد ذكر طرقه، والحديث صحيح.

قلت: ويشكل بهذا ما قالوه من إطلاق أنه يُكره للرجل أن يقول في دعائه: اللهمَّ إني أسألك بأنبيائك ورسلك، أو بحقِّ أنبيائك ورسلك ـ كما هذا ـ معزوّاً إلى أبي يوسف، إلا أن يقال: إن هذا مخصوص من هذا الإطلاق لوجود السمع فيه، ولا يقاس عليه غيره؛ لأنه ليس أحد من المخلوقين في درجته، فهو إذن من خصائصه كما يوضحه ما عن عمر بن الخطاب رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «لما اقترف آدم الخطيئة قال: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد لما غفرت لي، فقال الله تعالى: يا آدم! وكيف عرفتّ محمَّداً ولم أخلقه؟ قال: يا ربِّ! لأنك لما خلقتني بيدك، ونفخت فيَّ من روحك، رفعتُ رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمَّد رسول الله، فعلمتُ أنك لم تُضِف إلى اسمك إلا أحبَّ الخلق إليك، فقال الله تعالى: صدقتَ يا آدم، إنه لأحبُّ الخلق إليّ، أمّا إذا سألتني بحقِّه فقد غفرتُ لك، ولولا محمَّد ما غفرتُ لك، وما خلقتك» رواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح الإسناد.

لكن الحقّ أنّ في دعوة الخصوصية نظراً، فإنّ في صحيح البخاري عن أنس بن مالك أنَّ عمر بن الخطاب كان إذا قحطوا استسقوا بالعباس بن عبد المطلب، فقال: اللهمَّ إنا كنا نتوسَّل إليك بنبيِّنا فتسقينا، وإنا نتوسَّل إليك بعمّ نبيِّنا فاسقنا، قال: فيُسقون.

وما قيل في وجه الكراهة، لأنه لا حقَّ لأحدٍ على الله، ففي إطلاقه نظرٌ أيضاً، فإنّ لعباد الله المخلصين على الله عَزَّوَجَلَّ حقاً من الزلفى عنده ومزيد الإكرام والوجاهة لديه، وبمقتضى قوله الحق، ووعده الصِّدق، فضلاً منه وكرماً لا استحقاقاً أننا لهم عليه سبحانه من حيث هم، وجائزٌ أن يكون من تحقيق هذه المرتبة العلية، ومقتضى هذه المزية السَّنية، أن نتوسَّل إلى الله عَزَّوَجَلَّ في إلحاح المطلوبات بدفع المكروهات، وحصول المحبوبات، والله سبحانه يتفضل على السائلين بذلك كرماً منه وفضلاً، وامتناناً منه وطولاً، وممّا يوضح هذا ما في الصحيحين وغيرهما عن معاذ،

قال: كنتُ رِدْف رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه إلا مؤخر الرَّحل، فقال: «يا معاذ! هل تدري ما حق الله على عباده؟ وما حقّ العِباد على الله»؟ قلت: الله روسوله أعلم، قال: «فإن حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذِّب مَنْ لا يُشرك به شيئاً»، فقلت: يا رسول الله! أفلا أُبشِّر به الناس؟ قال: «لا، فيتَّكلوا»، وقد روى ابن ماجه بإسناد فيه مقال، وقال الحافظ عبد العظيم المنذري: وحسَّنه شيخنا الحافظ أبو الحسن المقدسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ خرج مِنْ بيته إلى الصّلاة، فقال: اللهمَّ إني أسألك بحق السائلين عليك، وبحقِّ ممشاي هذا، فإني لم أخرج أَشِراً ولا بطراً، ولا رياءً ولا سمعة، وخرجت اتّقاء سخطك، وابتغاء مرضاتك، أسألك أن تُعيذني من النار، وأن تغفر لي ذنوبي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت؛ أَقْبَل الله إليه بوجهه، واستغفر له سبعون ألف ملك» رواه الإمام أحمد أيضاً على ما رواه الحافظ ابن رجب.

وفي حديث طويل أخرجه الطبراني في الكبير، والدعاء له عن أبي أُمامة مرفوعاً: «أسألك بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض، وبكل حقٍّ هُوَ لك، وبحقِّ السائلين عليك أن تقبلني في هذه الغداة، وأن تُجيرني من النار بقدرتك».

وكلٌّ من هذين الحديثين نصّ في المسألة، ولا يضر به تضعيف الثاني بأنّ في سنده فضال بن جبير مضعَّف، فإنه مع كونه علاوة يشهد له الحديث الأول في هذا المطلوب، والله سبحانه أعلم.

وعن عبد الله بن أبي أَوْفى رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحدٍ من بني آدم فليتوضَأ ولْيُحسِن الوضوء، وليصلِّ ركعتين ثم لِيُثْن على الله تعالى، وليصلِّ على النبيِّ ﷺ، ثم ليقل: لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان ربّ العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين، أسألك موجبات رحمتك، وعزائم مغفرتك، والغنيمة من كل برٍّ، والسلامة من كل إثم، ولا تَدَعْ لي ذنباً إلّا غفرته، ولا همّاً إلا فرَّجته، ولا حاجة هي لك رضى إلا قضَيْتها يا أرحم الراحمين» رواه الترمذي، وابن ماجه كلاهما من رواية فائد بن عبد الرحمٰن أبي الوقار. وزاد ابن ماجه: «يا أرحم الراحمين، ثم ليسأل من أمر الدّنيا والآخرة ما شاء، فإنه يقدر» قال الترمذي: حديث غريب، وفي إسناده مقال. وفائد بن عبد الرحمٰن يضعَّف في الحديث، ورواه الحاكم باختصار، ثم قال: أخرجته شاهداً، وفائد مستقيم الحديث، وزاد بعد قوله: «وعزائم مغفرتك»: «والعصمة من كل ذنب». قال الحافظ عبد العظيم المنذري: فائد متروك، روى عنه الثقات. وقال ابن عدي: مع ضعفه يُكتب حديثه. وفي الميزان: تركه أحمد والناس. وروى عباس بن يحيى ضعيف. وقال البخاري: منكر الحديث، انتهى. وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وأعلّه بفائد المذكور، وذكر زيادة على بعض ما تقدَّم، وقال الرازي: ذاهب الحديث. وقال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج به، انتهى.

ورواه الأصفهاني من حديث أنس، ولفظه: أن النبيَّ ﷺ قال: «يا عليّ! ألا أُعلِّمك دعاء

إذا أصابك غمّ أو همّ تدعو به ربّك يُستجاب لك بإذن الله تعالى، ويفرِّج الله عنك؛ توضّأ وصلِّي ركعتين، واحمد الله، واثنِ عليه، وصلِّ على نبيِّك، واستغفر لنفسك وللمؤمنين والمؤمنات، ثم قال: اللهمَّ أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، لا إلٰه إلا الله الحليم الكريم، لا إلٰه إلا الله العليّ العظيم، سبحان الله ربّ السماوات السبع وربّ العرش العظيم، الحمد لله ربّ العالمين، اللهمَّ كاشف الغمّ، مفرّج الهمّ، مجيب دعوة المضطرِّين، إذا دعوك رحمان الدنيا والآخرة رحمتهما فارحمني في حاجتي هذه بقضائها ونجاحها رحمة تُغْنني بها عن رحمة مَنْ سواك».

وفي بعض الأحاديث أنها اثنتا عشرة ركعة، فعن أنس، عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «مَنْ كان له إلى الله حاجة عاجلة أو آجلة، فليقدم بين يدي نجواه صدقة، وليصم الأربعاء والخميس والجمعة، ثم يدخل يوم الجمعة إلى الجامع فليصلِّ ثنتي عشرة ركعة يقرأ في عشر ركعات، في كلِّ ركعةٍ الحمد مرّة، وآية الكرسي عشر مرات، ويقرأ في الركعتين في كل ركعة الحمد مرّة، وخمسين مرة ﴿قل هو الله أحد﴾، ثم يجلس ويسأل الله تعالى حاجته، فليس يردّه الله مِنْ حاجة عاجلة أو آجلة إلا قضاها الله له» أوْرده ابن الجوزي في الموضوعات، ثم قال: هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، وأبان ليس بشيء. قال شُعبة: لأن أزني أحبُّ إليَّ من أن أُحدِّث عن أبان بن أبي عياش. وقال أحمد: ترك الناس حديثه. وقال يحيى: ليس حديثه بشيء، انتهى. وذكر في الميزان ما عن شعبة بلفظ: لأن يزني الرجل خيرٌ من أن يروي عن إبان. وذكر عنه أيضاً: لأن أشرب من بول حمار حتى أُروى أحبُّ إليَّ من أن أقولَ حدثنا إبان بن أبي عياش. وعنه أيضاً: لولا الحياء من الناس ما صلَّيْت على أبان. وقال يحيى بن معين: متروك، وقال مرّة: ضعيف. وقال الجوزجاني: ساقط. قال النسائي: متروك، وعلى هذا اقتصر شيخنا الحافظ في التقريب.

وعن ابن مسعود عن النبيِّ ﷺ: «اثنتي عشرة ركعة تصليهنَّ من ليلٍ أو نهار ويتشهَّد بين كل ركعتين، فإذا تشهدت في آخر صلاتك، فاثنِ على الله عَزَّوَجَلَّ، وصلِّ على النبيِّ ﷺ، واقرأ وأنت ساجد فاتحة الكتاب سبع مرات، وآية الكرسي سبع مرات، وقل لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات، ثم قل: اللَّهمّ إني أسألك بمعاقد العزّ من عرشك، ومنتهى الرَّحمة من كتابك، واسمك الأعظم، وجدّك الأعلى، وكلماتك التامَّة، ثم سل حاجتك، ثم ارفع رأسك، ثم سلِّم يميناً وشمالاً، ولا تُعلِّموها السفهاء، فإنهم يدعون بها فيُستجابون» رواه الحاكم والبيهقي، وقال أحمد بن حرب: قد جرَّبته فوجدته حقاً. وقال إبراهيم بن علي الدبيلي: قد جرَّبته فوجدته حقاً. قال الحاكم: وقال لنا أبو زكرياء: قد جرَّبته فوجدته حقاً. وقال الحاكم: قد جرَّبته فوجدتُه حقاً، تفرَّد به عامر بن خداش، وهو ثقة مأمون، انتهى. وقال الحافظ المنذري: أما عامر بن خداش هذا، وهو النيسابوري. قال شيخنا الحافظ أبو الحسن: كان صاحب مناكر. وقد تفرَّد به عن عمر بن هارون البلخي، وهو متروك منهم أثنى عليه أبو مهدي وحده فيما

أعلم، والاعتماد في مثل هذا على التجربة، لا على الإسناد، انتهى. ونُقل في الميزان عن الحاكم أنه قال في عامر المذكور: فقيه عابد، ثم قال الذهبي: له ما ينكر. وحديثه مقارب. وبعد أن ذكر في ترجمة عمر بن هارون المذكور أنه قال: ابن مهدي وأحمد والنسائي متروك الحديث. وقال يحيى: كذاب خبيث. وقال أبو داود: غير ثقة. وقال علي والدارقطني: ضعيف. وقال ابن المديني: ضعيف جداً. وقال صالح: حرَّره كذاب إلى غير ذلك، ختم ترجمته بقوله: وكان من أوعية العلم على ضعفه، وكثرة مناكيره، وما أظنّه ممَّن يتعهد الباطل، انتهى.

وذكر هذا الحديث ابن الجوزي أيضاً في الموضوعات، وقال: هذا حديث موضوع بلا شك، وأعلّه بعمر المذكور، وبأنه قد صحَّ عن النبيِّ ﷺ النهي عن القراءة في السجود. قال شيخنا الحافظ: وظاهر السياق أنه يسجد بين التشهّد والسلام سجدة زائدة يقول فيها ذلك. ولا يخفى ما فيه، وزعم السروجي أن هذا الحديث في الحلية، فلينظر، انتهى.

ومشى على هذا في الحاوي القدسي، فإنه ذكر هذه الصّلاة للحاجة على هذا الوجه من الصَّلوات المسبّحة، وقد ظهر من هذه الجملة أنّ فعلها على الوجه الأوّل كمية وكيفية أَوْلى.

هذاوفي الجامع الصغير محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة أنه كان يكره أن يدعو الرجل فيقول: أسألك بمعقد العزيز من عرشك، انتهى.

قالوا: وهذه من خواص هذا الكتاب، وبه قال محمَّد وعلّلوه بأن فيه إبهام حدوث عزّة تعالى لتعلقه بالعرش، والله تعالى عزيز لم يزل ولا يزال. والعزّ صفته لم يزل موصوفاً به، ولا يزال موصوفاً به، ونقلوا عن أبي يوسف أنه قال: لا بأس به. واختاره الفقيه أبو الليث.

ثم منهم مَن علَّله بأنّ العادة جرت والمسلمون فعلوا ذلك، وهذا صنيع فخر الإسلام. ومنهم مَن علَّله بوروده في الأثر المذكور آنفاً، وهذا صنيع الفقيه أبو الليث، وصاحب الهداية ومَنْ وافقهما.

وقد عرفت أن هذا الأثر ليس بثابت عند أهل الأثر، وأنّ فيه ما فيه عند أهل النظر، والتعليل الأوّل أيضاً مما ينكر، فالجواز أنّ مثله لا ينبغي أن يطلق إلا بنصٍّ قطعي أو بإجماع عليه ثبوته قوي، وكلاهما فيما ظهر مُنتفٍ، فالوجه المنع. ومحمل الكراهة المذكورة على كراهة التحريم، وكأنه إنما لم يقطع الإمام التحريم لوجود شبهة جواز الإطلاق في الجملة.

ثم في نهاية ابن الأثير: وفي الحديث «أسألك بمعاقد العزّ من عرشك» أي بالخصال التي استحق بها العزّ عرشك، أو بمواضع انعقادها منك. وحقيقة معناه: بعز عرشك، انتهى.

ولقائلٍ أن يقول: بل الأشبه أنه إن ثبت هذا روايةً فيقتصر فيه دراية على تفويض العلم بما هو المراد منه إلى الله تعالى؛ لأن حقيقته إنما هي مواضع عقد العزّ من عرشك، وهو غير ظاهر الصحة من جهة المعنى لاستحالته ظاهراً، وكون المراد منه عزّ عرشك يفيد جعل معاقد حشواً زائداً فيه،



والأصل عدمه مع أنه لا دليل يُعين ذلك، فالأسلم حينئذٍ أن يقتصر على القول بأنّ الله تعالى أعلم بما هو المراد منه.

وأمّا أسألك بمقعد العزّ ـ بتقديم القاف على العين ـ من القعود، فقضى عليه بالتصحيف المفضي إلى الكفر، فالحذر من ذلك.

الفصل الرابع عشر: في صلاة الليل

حثَّت السُّنّة الشريفة عليها كثيراً، وأفادت أن لفاعلها أجراً كثيراً؛ فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل» رواه مسلم وابن خزيمة في صحيحيهما، وأبو داود، والترمذي، والنسائي.

وعن رسول الله ﷺ: «عليكم بقيام الليل، فإنه دأب الصالحين قبلكم، وقربة إلى ربّكم، ومكفّرة للسيِّئات، ومنهاة عن الإثم» رواه ابن خزيمة في صحيحه والحاكم، وقال: صحيح على شرط البخاري.

وعن إياس بن معاوية المزني أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا بدَّ من صلاة بليل، ولو حلبة شاة. وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل» رواه الطبراني، ورواته ثقات إلا محمَّد بن إسحاق، فإنه مختلَفٌ فيه، وحديثه حسن كما ذكره الحافظ المنذري وغيره.

قلت: وظاهر هذا يفيد أن سنّة صلاة الليل تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم.

فإن قلت: يشكل هذا الحديث أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما أنّ رسولَ الله ﷺ قال: «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عُقَد يضرب على كل عقدة عليك ليلٌ طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلَّت عقدة، فإن توضأ انحلَّت عقدة، فإن صلَّى انحلَّت عقدة، وأصبح نشيطاً طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان».

قلت: جزم ابن التين بأن المراد بالصَّلاة الصَّلاة المفروضة. وعلى هذا فلا إشكال، ثم قال: وقيل: النافلة. واحتجَّ بما في الصحيحين عن ابن مسعود، قال: ذُكر عند النبيّ ﷺ رجلٌ نام ليلة حتى أصبح، قال: «ذلك رجلٌ بال الشيطان في أذنيه، وقال في أذنه».

وعلى هذا التقدير، فحديث أبي هريرة محمول على من نام قبل صلاة الليل، ولا نيّة له في القيام، فإنّ الظاهر أنّ من صلَّى مِنَ النافلة ما قدر له ثم نام حتى الصباح ثم صلّى الفجر في وقتها ليس يدخل فيمن أصبح خبيث النفس كسلان، ولا فيمن بال الشيطان في أذنه؛ بدليل قوله ﷺ: «ما من امرىء يكون له صلاة بليل يغلبه عليها يوم إلا كتب له أجر صلاته، وكان نومه عليه صدقة» ذكره ابن التين، وهو بهذا اللفظ في سنن أبي داود وغيره.

لكن بَقِيَ من صلّى مِنَ النافلة ما قدر له ثم نام غير ناوٍ للقيام، أو ناوياً له ثم استيقظ قبل الفجر فلم يقم مع عدم العذر له في ذلك؛ أيكون داخلاً فيمن أصبح خبيث النفس كسلان، وفيمن بالَ الشيطان في أذنه؟ لم أقف على التصريح بدخوله فيها، ولا بعدم دخوله فيهما بناءً على أن الغرض المسبوق له الحديثان هو الحثّ على صلاة الليل، وأن هاتين الحالتين بيان مَن لم يأتِ بها، وقد وُجدت، فلا إشكال. وإلا فإنْ تمّ حينئذٍ أن يقال: حديث إياس يفيد بيان أصل الوقت لصلاة الليل، وحديثا أبا هريرة وابن مسعود يشير إلى ما هو العزيمة في الوقت لها، وأنه لا يندفع هذان المحذوران عن النائم إذا قدر على فعلها في الوقت العزيمة لها، وهو الوقت الذي يكون فيه تغطية من النوم قبل الفجر أو كان لم يأتِ بذلك، فلا منافاة، وإلا فالأمر في ذلك مشكل.

ثمّ غيرُ خافٍ أنّ صلاة الليل المحثوث عليها في التهجّد، وقد ذكر القاضي حسين من الشافعية أنه في الاصطلاح صلاة التطوع في الليل بعد النوم، وأُيِّد بما في المعجم الكبير للطبراني من حديث الحجاج بن عمرو رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: يحسب أحدكم إذا قام من الليل يصلّي حتى يصبح أنه قد تهجَّد، إنما التهجّد المرء يصلي الصلاة بعد رقدة، ثم الصّلاة بعد رقدة، وتلك كانت صلاة رسول الله ﷺ. غير أنّ في سنده ابن لهيعة ضعفه كثير، وأثنى عليه ابن وهب بأنه صادق بارّ. وقال ابن عدي: أحاديثه حسان، وروى له مسلم مقروناً فيُعارض هذا حديث إياس، لكن الظاهر رجحان حديث إياس عليه؛ لأنه تشريع قولي من غير مشرع، بخلاف هذا. وانتفى بحديث إياس أيضاً ما عن أحمد رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أنه قال: قيام الليل من المغرب إلى طلوع الفجر.

ثم أيّ أوقات الليل أفضل؟ اختلفت الرواية في ذلك، ففي صحيح مسلم وغيره عن عمر بن عنبسة، قال: قلت: يا رسول الله! أيّ الليل أسمع؟ قال: «جوف الليل الآخر».

وفي جامع الترمذي عنه، وصحَّحه سمع النبيّ ﷺ: «أقرب ما يكون الرَّب من العبد في جوف الليل الآخر، فإنِ استطعت أن تكون ممّن يذكر الله في تلك الساعة فكُنْ»، وأخرجه أحمد بلفظ: قلت: يا رسول الله! أيُّ الساعات أفضل؟ قال: «جوف الليل الآخر»، وفي روايةٍ له أيضاً قال: «جوف الليل الآخر أجوب دعوة».

قيل: والمراد بجوف الليل الآخر وسط النصف الثاني، وهو السدس الخامس من أسداس الليل، وهو الوقت الذي ورد فيه النزول الإلهي.

وفي الصحيحين من حديث عمرو بن العاص أنّ النبيَّ ﷺ قال: «أحبُّ الصلاة إلى الله صلاة داود عَلَيْهِٱلسَّلَامُ، وأحبُّ الصيام إلى الله صيام داود، وكان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه، ويصوم يوماً، ويفطر يوماً».

وأخرج الإمام أحمد من حديث أبي مسلم قال: قلت لأبي ذرّ: أيُّ قيام الليل أفضل؟ قال:

سألت النبيّ ﷺ عمّا سألتني؟ فقال: «جوف الليل الغابر أو نصف الليل، وقليلٌ فاعله»، فعلى هذا يكون الأفضل السدس الرابع والخامس، والله سبحانه أعلم.

ثم هل صلاة اللَّيل في حقِّنا سنّة أو مندوبة؟ قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يتوقف على صفتها في حقِّه ﷺ، فإن كانت فرضاً في حقه فهي مندوبة في حقّنا؛ لأن الأدلّة القولية فيها إنما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنّة في حقنا، وإن كانت تطوّعاً بسنة لنا.

وقد اختلف العلماء في ذلك، فذهبت طائفة إلى أنها فرض عليه، وعليه كلام الأصوليين من مشايخنا تمسّكوا بقوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل: 2]. وقالت طائفة: تطوُّع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةٗ لَّكَ﴾ [الإسراء: 79]، والأوّلون قالوا: لا منافاة؛ لأن المراد بالنافلة الزائدة، أي زائدة على ما فرض على غيرك، أي تهجداً نافلةً فرضاً لك على ما فُرض على غيرك، وربما يعطي التقيد بالمجرور ذلك، وأنه إذا كان النفل المتعارف يكون كذلك له ولغيره.

وأسند عن مجاهد، والحسن، وأبي أُمامة أن تسميتها نافلة باعتبار كونها في حقّه ﷺ عاملة في رفع الدرجات، بخلاف غيره فإنها عاملة في تكفير السيئات.

لكن في مسلم، وأبي داود، والنسائي عن سعيد بن هشام، قال: قلت لعائشة: يا أُم المؤمنين! أخبريني عن خلق رسول الله ﷺ؟ قالت: ألست تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قالت: إن خُلُق نبيّ الله القرآن. قال: فهممتُ أن أقوم ولا أسأل أحد عن شيء حتى أموت، ثم بدا لي فقلت: أنبئيني عن قيام رسول الله ﷺ؟ فقالت: ألست تقرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل: 1 ـ 2]؟ قلت: بلى، قالت: فإن الله افترض قيام الليل في أوّل هذه السورة، فقام نبيّ الله ﷺ حولاً وأمسك خاتمتها اثني عشر شهراً في السماء حتى إنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوّعاً بعد فريضة... الحديث، انتهى.

قلت: فإذن هي سنّة، وإن كانت فرضاً عليه ﷺ في الابتداء، بل وعلينا أيضاً كما هو ظاهر الحديث المذكور، وسياقه عند أبي داود مفصح به، فإن لفظه قال: قال: حدِّثيني عن قيام الليل؟ قالت: ألست تقرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ﴾؟ قال: قلت: بلى، قال: فإنّ أوّل هذه السورة نزلت، فقام أصحاب رسول الله ﷺ حتى انتفخت أقدامهم، وحبس خاتمتها في السماء اثنى عشر شهراً، ثم نزل آخرها، فصار قيام الليل تطوّعاً بعد فريضة.

وأخرجه أيضاً عن ابن عباس بلفظ: قال في المزمل: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [المزمل: 2] نصفه، نسختها الآية التي فيها ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحۡصُوهُ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡۖ فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [المزمل: 20]، وناشئة الليل أوله كانت صلاتهم لأول الليل يقول: هو أجدر أن تحصوا ما فرض الله عليكم من قيام الليل؛ وذلك أن الإنسان إذا هو نام لم يَدْرِ متى يستيقظ.

ثم أخرجه عن ابن عباس أيضاً بلفظ: قال: لما نزلت أوّل المزمّل كانوا يقومون نحواً من قيامهم في شهر رمضان حتى نزل آخرها، وكان بين أوّلها وآخرها سنّة، انتهى. لأنه ﷺ واظب عليها، وهي تطوّع كما وهي فرض، كما يفيده ظاهر ما عن عبد الله بن أبي قيس، قال: قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: لا تدع قيام الليل، فإنّ رسول الله ﷺ كان لا يدعه، وكان إذا مرض أو كسل صلّى قاعداً. رواه أبو داود، وابن خزيمة في صحيحه. ومشى صاحب القدسي على أنها مندوبة، والأشبه أنها سنّة كماذ كرنا آنفاً. ثم قال: يصلِّي ما سهل عليه، ولو ركعتين.

والسُّنّة فيها ثمان ركعات بأربع تسليمات، انتهى.

وهذا منه بناء على أنّ أقل تهجده ﷺ كان ركعتين، وأنّ مُنتهاه كان ثماني ركعات أخذاً مما في مبسوط شمس الأئمّة السرخسي: رُوي أنه ﷺ كان يصلِّي من الليل خمس ركعات، سبع ركعات، تسع ركعات، إحدى عشرة ركعة، ثلاث عشرة ركعة.

والذي قال: خمس ركعات ركعتان صلاة الليل، وثلاث وتر. والذي قال سبع ركعات: أربع صلاة الليل، وثلاث وتر. والذي قال إحدى عشرة: ثمان وثلاث. والذي قال ثلاث عشرة: ثمان صلاةالليل، وثلاث وتر، وركعتان سنّة الفجر. وكان يفعل ذلك كله بتسليمةٍ واحدة. ثم فصله هكذا قال حماد بن سلمة، انتهى.

وما عينه من منتهاه موافق لحديث عائشة في الكتب الستّة، قال: وكانت صلاة رسول الله ﷺ من الليل عشر ركعات، ويوتر بسجدة، ويركع ركعتي الفجر، فتلك ثلاث عشرة، وهذا أرجح مما فيها أيضاً عن ابن عباس ممّا هو مفصح أنه صلّى ثلاث عشرة ركعة غير ركعتي الفجر لأنها أعلم بتهجّده من ابن عباس ومن جميع الناس. وعامّة ما حكاه هو ما شاهد في ليلة فأده، وهي أعلم بما كان عليه في عموم لياليه إلى أن توفّاه الله تعالى مع أنه قد اختلف على ابن عباس، ففي زاد المعاد في هدي خير العباد، قال الشعبي: سألت عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر عن صلاة رسول الله ﷺ بالليل، فقالا: ثلاث عشرة منها ثمان، ويوتر بثلاث، وركعتين بعد الفجر، انتهى.

قال شيخنا: وهذا موافق لحديث عائشة، وكأنه حكى في تلك الرّواية ما شاهده ثم علم بواسطة أزواجه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ ما استقرَّ حاله، فلما سأله الشعبي عن صلاته ﷺ أجاب بما عَلِمه متقرّراً، انتهى.

قلت: على أنّ في رواية عن ابن عباس في صحيح مسلم، قال: بتُّ ليلة عند خالتي ميمونة، فساقه إلى أن قال: فصلّى إحدى عشرة ركعة ثم احتبى حتى إني لأسمع نفسه راقداً، فلما تبيَّن له الفجر صلّى ركعتين خفيفتين. وفي رواية في سنن أبي داود عنه، قال: بتُّ ليلة عنده وهو عند ميمونة، فساقه إلى أن قال: حتى صلَّى إحدى عشرة ركعة بالوتر، ثم نام فأتاه بلال، فقال: الصَّلاة يا رسول الله، فقام فركع ركعتين، ثم صلَّى للناس. وأرجح مما في أبي داود عن عائشة قالت: كان ـ يعني النبيّ ﷺ ـ يوتر بأربع، وثلاث، وست، وثلاث، وثمان، وثلاث، وعشرة، وثلاث، ولم يكن يوتر بأنقص من

سبع، ولا بأكثر من ثلاث عشرة لرجحان ما في الكتب الستّة على ما في أبي داود لا غير.

لكن على هذا أن يقال: إن أبا داود لم ينفرد به، ففي صحيح البخاري عنها كان رسول الله ﷺ يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين.

نعم، قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين: هكذا في هذه الرواية، وبقية الروايات عند البخاري ومسلم أن الجملة ثلاث عشرة ركعة بركعتي الفجر.

قال شيخنا: والظاهر أن هذه غلط، انتهى.

وفي شرح البخاري للشيخ سراج الدين الشهير بابن الملقن رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وقد أكثر الناس القول في هذه الأحاديث، فقال بعضهم: إن هذا الاختلاف جاء من قِبل عائشة وابن عباس؛ لأن رواة هذه الأحاديث ثقات حفاظ، وكل ذلك قد عمل به الشارع ليدلّ على التوسعة في ذلك، وأنّ صلاة الليل لا حدَّ فيها لا يجاوزه مجاوز إلى غيره، وكلٌّ سنّة. وقال الآخرون: بل جاء الاختلاف فيها من قِبل الرواة، وأن الصحيح منها إحدى عشرة بالوتر. وقد كشفت عائشة هذا المعنى ورفعت الإشكال فيه بقولها: ما زاد على إحدى عشرة. وهي أعلم الناس بأفعاله لشدّة مراعاتها له، وأضبط من ابن عباس لأنه إنما راقب صلاته مرة حين بعثه العباس ليحفظ صلاته بالليل، وعائشة رقبت ذلك دهرها كله، فما رُوي عنها مما خالف إحدى عشرة فهو وهم، ثم ساق ما ساق.

ثم قال: وذكر القاضي عياض عن العلماء أنّ كل واحدٍ من ابن عباس، وزيد، وعائشة أخبر بما شاهد.

وأما الاختلاف في جديث عائشة، فقيل: منها، وقيل: مِنَ الرواة عنها. فيُحتمل أن إخبارها بإحدى عشرة منهنّ الوتر الأغلب وما في رواياتها إخبار منها مما كان يقع نادراً في بعض الأوقات، وأكثره خمس عشرة بركعتي الفجر، وأقلّه سبع، وذلك بحسب ما كان يحصل من اتساع الوقت أو ضيقه بطول القراءة أو لنوم أو لعذر مرض أو غيره أو في بعض الأوقات عند كبر السِّنّ كما قالت، فلما أسنّ صلَّى سبع ركعات أو تارة قعد الركعتين الخفيفتين في أول قيام الليل كما رواها زيد، وروتها عائشة، وقعد ركعتي الفجر تارة، وبحذفها أخرى، أو قعد إحداهما. وقد تكون عدت راتبة العشاء مع ذلك تارة، وحذفتها تارة.

ونقل أبو عمر عن أهل العلم أنهم يقولون: إن الاضطراب عنها في أحاديثها في الحجّ والرّضاع، وصلاته عليه الصّلاة والسّلام بالليل، وقصر صلاة المسافر لم يأتِ إلا منها لأن الذين يَرْوون عنها حفاظ أثبات.

وقال القرطبي: قد أشكلت هذه الأحاديث على كثيرٍ من العلماء، حتى إنّ بعضهم نسبوا حديث عائشة في صلاة الليل إلى الاضطراب. وهذا إنما يصح إذا كان الراوي عنها واحداً وأخبر

عن وقت، والصحيح أن كل ما ذكرته صحيح من فعل رسول الله ﷺ في أوقات متعدّدة وأحوال مختلفة حسب النشاط، ولنتبين أن كل ذلك جائز، انتهى.

وأمّا أن السُّنّة تفصل بين كل ركعتين، فمتفرع على قول الصاحبين، وهو اختيار الطحاوي. وأما على قول أبي حنيفة، فلا. وقد تقدَّمت المسألة مع الوجه فيها من الطرفين.

قال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما ما عينه في أقله لحديث أبي داود المذكور آنفاً يعارضه، حيث قالت: ولم يكن يوتر بأقلّ من سبع. ثم قال: ثم ظاهر ما في أبي داود أن كلًّا من السبع وما بعده إذا أتى به يقع موافقاً للسُّنّة أوالمندوب الموافق لطريقته ﷺ، لكن تبين في حديث آخر كون توقف كون المتهجد آتياً بالسنّة على ثمان ركعات، وهو ما رواه الترمذي والنسائي من حديث أُم سلمة، قالت: كان رسول الله ﷺ يوتر بثلاث عشرة ركعة، فلما كَبُر وضعف أوتر بسبع. فهذا يقتضي توقفها على ثمان، فهو المعتبر إلا إن اقتضاءه توقف فعل السنّة على الثمان لم يسنّ. وأما من كَبُر وأسنّ، فمقتضى الآمر حصول سنّة القيام له فأربع، انتهى.

قلت: بناءً على أن معنى: كان يوتر بسبع أنه كان يصلِّي من الليل سبع ركعات بالوتر. ومثل هذا هو المراد بما في جامع الترمذي: قال إسحاق بن إبراهيم: معنى ما رُوي أنَّ النبيَّ ﷺ كان يوتر بثلاث عشرة كان يصلِّي من الليل ثلاث عشرة مع الوتر، فنسب صلاة الليل إلى الوتر. ورُوي في ذلك حديثاً عن عائشة، واحتجّ بما رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه قال: «أَوْتروا يا أهل القرآن»، قال: إنما عنى به قيام الليل، يقول: إنما قيام الليل على أصحاب القرآن، انتهى.

ولا يشكل هذا بما عن أبي هريرة وأبي سعيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قالا: قال رسول الله ﷺ: «إذا أيقظ الرجل أهله من الليل فصلّى أو صلَّيا ركعتين جميعاً كُتِبا في الذاكرين والذاكرات» رواه أبو داود، قال الحافظ المنذري: ورواه النسائي، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم. وألفاظهم متقاربة: «من استيقظ من الليل وأيقظ أهله فصلَّيا ركعتين»، زاد النسائي: «جميعاً، كُتِبا من الذاكرين الله كثيراً والذاكرات». قال الحافظ المنذري: صحيح على شرط الشيخين.

ثم هنا تتميمات أحببنا ذكرها رغبةً في مزيد الثواب:

التتميم الأول: يُكره للإنسان أن يترك تهجداً اعتاده من غير عذر؛ لقوله ﷺ لعبد الله بن عمرو: «يا عبد الله! لا تكن مثل فلان؛ كان يقوم الليل ثم تركه» متفق عليه.

ومن هنا أمر رسول الله ﷺ بأن يأخذوا من العمل ما يطيقون، كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما، وخصوصاً أن ذلك العمل شاقاً على المكلف، بحيث يكون ذريعة إلى تركه أو إلى ترك عمل أفضل منه؛ كما أرشد إلى ذلك معلم الخير ﷺ في غير ما حديث صحيح.

وقال الصادق المصدوق ﷺ: «أحبُّ الأعمال إلى الله أدْوَمها، وإنْ قلَّ» كما ثبت عنه في

الصحيحين وغيرهما أيضاً؛ بل صاحب هذه الحالة الثانية مفرّط مغبون. وإن كان ذلك سبباً لضعفه وعجزه عن آداء فرائض الله من حقوقه أو حقوق عباده كان بذلك عاصياً.

التتميم الثاني: يُستحبّ إحياء ليالي العشر الآخر من شهر رمضان، وليلتي العيدين، وليالي عشر ذي الحجّة، وليلة النصف من شعبان.

ثم ظاهر ما ورد من الأحاديث في ذلك يفيد أن ذلك منوط باستيعاب الليل بالعبادة من صلاةٍ وغيرها كما هو ظاهر الإطلاق، وجوز أن يُراد به إحياء غالبه، وقد صرَّح به بعض الشافعية في إحياء ليلتي العيد. ورُوي عن بعض المتقدمين ظنّه الراوي أبا جعفر محمَّد بن علي أنه فسَّر ذلك بإحياء نصف الليل، وقال: مَنْ أحيا نصف الليل فقد أحيا الليل. ويطرق الأول ما في صحيح مسلم عن عائشة، قالت: ما أعلمهﷺ قام ليلة إلى الصّباح. فيترجّح على هذا. أما الثاني أو الثالث، والثاني أقرب إلى الحقيقة من الثالث، فيتقدّم عليه ما لم يثبت ما يقتضي تقديم الثالث عليه.

ثم في لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، للإمام الحافظ زين الدين بن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وليلة النصف من شعبان كان التابعون من أهل الشام كخالد بن معدان، ومكحول، ولقمان بن عامر وغيرهم يعظِّمونها ويجتهدون فيها في العبادة، وعنهم أَخَذَ الناس فضلها وتعظيمها، وقد قيل: إنه بلغهم في ذلك آثار إسرائيلية، فلما اشتهر ذلك عنهم في البلد اختلف الناس في ذلك، فمنهم من قبله منهم، ووافقهم على تعظيمها منهم طائفة من عباد أهل البصرة وغيرهم، وأنكر ذلك أكثر العلماء من أهل الحجاز، منهم عطاء، وابن أبي مُلَيْكَة، ونقله عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم عن فقهاء أهل المدينة، وهو قول أصحاب مالك، وقالوا: ذلك كله بدعة.

واختلف علماء أهل الشام في صفة إحيائها على قولين، أحدهما: أنه يستحبّ إحياؤها جماعة في المساجد، كان خالد بن معدان، ولقمان بن عامر وغيرهما يلبسون فيها أحسن ثيابهم، ويتبّخرون، ويكتحلون، ويقومون في المساجد ليلتهم ذلك. ووافقهم إسحاق بن راهويه على ذلك، وقال في قيامها في المساجد: ليس ذلك ببدعة، نقله عنه حرب للصلاة والقصص والدعاء، ولا يُكره أن يصلي الكرماني في مسائله.

والثاني: أنه يُكره الاجتماع فيها في المساجد للصلاة والقصص والدعاء، ولا يكره أن يصلي الرجل فيها لخاصَّة نفسه. وهذا قول الأوزاعي إمام أهل الشام وعالِمهم وفقيههم، وهذا هو الأقرب إن شاء الله تعالى، انتهى.

قلت: بل هذا هو الصواب الذي لا معدل عنه، وهو يقتضي كلام مشايخنا، وصريح عبارتهم. وقال الحافظ صلاح الدين العلائي من متأخرين الشافعية: وإحياء هذه الليلة بالصّلاة في الجماعة من البدع التي نبَّه عليها جماعة من الأئمّة المتقدمين، وحذّروا منها، وكان ابتداؤها ببيت المقدس

سنة ثمان وأربعين وأربعمائة على يد رجل نابلس يُعرف بابن أبي الحمراء، قَدِم إلى المسجد الأقصى ليلة النصف من شعبان، وكان حسن التلاوة، فقام يصلّي، فاجتمع خلفه جماعة، ثم كثروا في السنة القابلة، ثم شاعت بعد ذلك وانتشرت في البلاد، ووُضع فيها غير حديث على النبيِّ ﷺ بيَّن ذلك الإمام أبو بكر الطرطوسي، والحافظ أبو الفرج بن الجوزي وغيرهما من الأئمّة.

ثم قدر الله تعالى ـ وله الحمد والمِنّة ـ إبطالها على يد أهل الخير، وحسمت مادتها، فينبغي الزجر عنها، وليس لأحدٍ من المسلمين الإعانة على ذلك، ولا يُنظر إلى كون ذلك صلاة في ليلة فاضلة؛ لأن هذا معارض بكونها بدعة في دين الله تعالى، وإحداثاً لما لم يشرعه الله تعالى، ولا سنّة رسول الله ﷺ، ولا فَعَله السلف من الصَّحابة والتابعين، وقد قال ﷺ: «شرّ الأمور محدثاتها، وكل محدث بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».

وأعمال الخير من الصَّلاة والصيام ونحوهما هي ما كانت مشروعة أو ليس فيها مخالفة المشروع، ومتى تضمَّنت المخالفة للقواعد الشرعية لم تكن خيراً، وكانت من البدع التي ينبغي التنزّه عنها، وإقامة الجماعة فيها لم يشرعه النبيّ ﷺ بدعة منكرة، فينبغي لأولياء الأمر ـ أيَّدهم الله تعالى ـ المساعدة على إبطال شعار الجماعة في هذه الصلاة، ويثابون على ذلك إذا قصدوا به وجه الله سبحانه، انتهى.

إلا أن قوله: لم يفعله أحد من التابعين متعقّب بنقل فعله عمّن ذكرهم الحافظ ابن رجب من التابعين، كما قدَّمناه آنفاً.

ثم على قياس هذا، يُكره الاجتماع القصدي لإحياء الليالي الآخرة المذكورة بالصلاة النافلة جماعة، اللهمَّ إلا إذا كان إحياء ليالي العشر من رمضان بالتراويح، فإنه لا يُكره. وقد أفصح بهذا في الحاوي القدسي، فقال: ولا يصلّى تطوّع بجماعة غير التراويح، وما رُوي من الصلوات في الأوقات الشريفة؛ كلَيْلة القدر، وليلة النصف من شعبان، وليلتي العيدين، وعرفة، والجمعة وغيرها تُصلَّى فرادى.

والألفية التي تصلَّى في ليلة النصف من شعبان، قال الحافظ أبو عمر بن الصلاح: لا أصل لها، انتهى. وقد ذكر ابن الجوزي أنها رُويت من طريق علي، وابن عمرو عن أبي جعفر الباقر مقطوعة الإسناد. ولفظ الحديث من طريق عليّ أنه ـ يعني النبيّ ﷺ ـ قال: «يا عليّ! مَنْ صلَّى مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] عشر مرات»، قال النبيُّ ﷺ: «ما مِن عبدٍ يصلِّي هذه الصلاة إلا قضى الله عَزَّوَجَلَّ له كل حاجة طلبها تلك الليلة» وذكر ثواباً طويلاً، ولفظه: قالا: من طريق ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قرأ ليلة النصف من شعبان ألف مرة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في مائة ركعة لم يخرج من الدنيا حتى يبعث الله إليه في منامه مائة ملك ثلاثون يبشّرونه بالجنّة، وثلاثون يؤمنونه من النار، وثلاثون يعصمونه من

أن يخطىء، وعشرة يكيدون مَنْ عاداه». ولفظه من طريق الباقر نحو هذا، قال أبو الفرج: هذا حديث لا شكّ في أنه موضوع، وجمهور رواته في الطرق الثلاثة مجاهيل، وفيهم ضعفاً غيره، والحديث محال قطعاً.

وقد رأينا كثيراً ممن يصلي هذه الصلاة وينفق قصر الليل، فينامون عقبها، فتفوتهم صلاة الفجر ويصبحون كسالى، وقد جعلها جَهَلة أئمّة المساجد مع صلاة الرَّغائب ونحوها من الصّلوات شبكة لجمع العوام، وطلب الرئاسة والتقدّم، وملأ بذكرها القصّاص مجالسهم، وكل ذلك عن الحق بمعزل، انتهى.

قلت: ثم ما عن بعضهم من الحيلة لفعلها جماعة مقصودة لها في المساجد من غير كراهة على مقتضى مذهب أصحابنا بأن ينذر فعلها بجماعةٍ فيها، وقد وقع ذلك في بعض أطراف البلاد الرومية غلط، فإن نذر فعلها بجماعة فيها لا يفيد لزوم الجماعة ولا نفي الكراهة عن فعلها بجماعة مقصودة بنفسها في المساجد على مقتضى قول أصحابنا لما قدَّمنا في فضل الصلاة المنذورة، من أن النذر إنما يلزم بما هو قُربة مقصودة بنفسها من جنسها واجب لله تعالى، والجماعة في الصّلاة ليست لذلك، والجماعة على سبيل التداعي مكروهة في النافلة، حاشى التراويح والكسوف والعيد على القول بسنِّيتهما، ونذر ذلك فيها لا يرفع الكراهة.

نعم، لو اتفق الرجل أنه أحيا هذه الليلة أو بعضها بالقيام، فاقتدى به واحد أو اثنان أو ثلاثة لم يكن في ذلك بأس، كما قدَّمناه في فصل الجماعة، والله سبحانه أعلم.

التتميم الثالث: التنفل فيما بين المغرب والعشاء مندوب، فقد أخرج أبو داود والبيهقي عن أنس بن مالك في هذه الآية ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [السجدة: 16]، قال: كانوا يتنفلون ما بين المغرب والعشاء يصلّون.

وعنه أيضاً قوله جلَّ وعزّ: ﴿ كَانُواْ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴾ [الذاريات: 17]، قال: كانوا يصلُّون فيما بين المغرب والعشاء.

وروى النسائي بإسنادٍ جيد عن حُذيفة بن اليمان، قال: أتيت النبيّ ﷺ، فصلَّيْت معه المغرب، فصلى إلى العشاء.

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن عمر صلاة الأوّابين ما بين أن يلتفت أهل المغرب إلى أن يثوِّب بالعشاء.

وعن أنس أنه كان يصلِّي ما بين المغرب والعشاء، ويقول: هي ناشئة الليل.

وأخرج الترمذي، وابن ماجه، وابن خُزيمة في صحيحه عن أبي هريرة، قال: قال رسول

الله ﷺ: «مَنْ صلَّى بعد المغرب ستّ ركعات لم يتكلم فيما بينهنَّ بسوءٍ عَدَلْنَ له بعبادة ثنتي عشرة سنة» إلا أنَّ الترمذي قال: حديثٌ غريب لا نعرفه إلا من حديث زيد بن الحُباب، عن ابن عمر بن أبي خثعم. وسمعت محمَّد بن إسماعيل يقول: عمر بن عبد الله بن أبي خثعم منكر الحديث، وضعفه جداً، انتهى. وذكر الذهبي أن له حديثين منكرين، هذا أحدهما. ونقل أبو هنية عن أبي زرعة أيضاً.

هذا والصّلاة المعروفة بصلاة الرَّغائب، وهي ثنتي عشرة ركعة تصلِّي بين المغرب والعشاء أوّل ليلة جمعة في رجب يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة، و﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: 1] ثلاثاً، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1] اثنتي عشرة مرة، يفصل بين كل ركعتين بتسليمة، فإذا فرغ قال: اللهمَّ صلِّ على محمَّد النبيّ الأُمي، وآله سبعين مرة، ثم يسجد فيقول في سجوده: سبُّوح قدُّوس، ربّ الملائكة والروح، سبعين مرة، ثم يرفع رأسه فيقول: ربّ اغفر وارحم، وتجاوز عمّا تعلم، إنك أنت الأعزّ الأكرم، سبعين مرة، ثم يسجد الثانية فيقول مثل ذلك، ثم يسأل حاجته فإنها تُقضى.

قال الإمام زين الدين بن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: الأحاديث المرويّة في فضلها كذب باطل لا تصح، وهذه الصّلاة بدعة عند جمهور العلماء. وممن ذكر ذلك من أعيان العلماء المتأخرين من الحفاظ أبو إسماعيل الأنصاري، وأبو بكر السمعاني، وأبو الفضل بن ناصر، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم.

وإنما لم يذكرها المتقدِّمون لأنها حدثت بعدهم، وأوّل ما ظهرت بعد الأربعمائة، فلذلك لم يعرفها المتقدِّمون، ولم يتكلّموا فيها، انتهى.

ولفظ ابن الجوزي بعد سوقه الحديث الوارد في فضلها: هذا حديث موضوع على رسول الله ﷺ، وقد اتهموا به ابن جهضم، ونسبوه إلى الكذب. وسمعت شيخنا عبد الوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عليهم جميع الكتب فما وجدتهم.

ومن جملة المتأخرين المشار إليهم في قول الإمام ابن رجب وغيرهم الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام، ووضع في ذلك جزءاً لطيفاً سمّاه الترغيب عن صلاة الرغائب. والحافظ تقي الدين بن الصلاح، والشيخ شهاب الدين أبو شامة المقدسي. وذكر في كتابه الذي سمّاه بالإنصاف لما وقع في صلاة الرغائب من الاختلاف، أنه قرأ في تأليف لابن الصلاح جمعه في سنة سبع وثلاثين وستمائة فصلاً حسناً في هذا، فقال: هذه الصلاة شاعت بين الناس بعد المائة الرابعة، ولم تكن تُعرف. وقد قيل: إن منشأها من بيت المقدس صانه الله تعالى، والحديث الوارد بها ضعيف ساقط الإسناد عند أهل الحديث.

ثم منهم مَن يقول: إنه موضوع، وذلك الذي يظنّه. ومنهم من يقتصر على وصفه بالضعف، قال: ولا يستفاد له صحة من ذكر رزين بن معاوية إياه في كتابه في تجريد الصحاح، ولا من ذِكر



صاحب الإحياء فيه واعتماده عليه لكثرة ما فيهما من الحديث الضعيف، وإيراد رزين مثله في مثل كتابه مِنَ العجب، انتهى.

وبالغ النووي حيث قال مشيراً إلى هذه الصّلاة: وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة كما تقدَّم، وهاتان الصّلاتان بدعتان مذمومتان ومنكرتان، فيجب أن لا تغترّ بذكرهما في قوت القلوب والإحياء للغزالي، ولا بالحديث المذكور فيهما، فإنّ ذلك باطل، ولا يغترّ ببعض مَنِ اشتبه عليه حكمها من الأئمّة، فصنَّف ورقات في استحبابها، انتهى.

وأبلغ من ذلك ما ذكر الإمام ابن دقيق العيد أنه بلغه عن بعض المالكية أنه في إحدى ليلتي الرغائب ـ أعني التي في رجب، والتي في شعبان ـ مرَّ بقومٍ يصلونها وقومٌ عاكفين على محرم، فحسن حال العاكفين على المحرم على حال المصلِّين لتلك الصلاة. وعلَّل ذلك بأنّ العاكفين على المحرم عالمون بأنهم مرتكبون للمعصية، فيُرجى لهم الاستغفار والتوبة، والمصلُّون تلك الصلاة مع امتناعها عنده معتقدون أنهم في طاعة، فلا يتوبُون ولا يستغفرون، انتهى.

وفي توضيحهم: ويجوز الجمع في النافلة لحديث ابن عباس، وحديث أنس بن مالك بشرطين: أن يقلّ القوم أتى زمنين كالرجلين والثلاثة، وأن يكون الموضع غير مشتهر. ووجه الباجي الكراهة في الجمع الكثير أو الموضع المشتهر لخشية أن يظنّها كثيرٌ من الناس من جملة الفرائض.

ومن هنا يُعلم أنّ الجمع الذي يُفعل في ليلة النصف من شعبان، وأوّل جمعة من رجب ونحو ذلك بدعة مكروهة، وقد نصَّ جماعة من الأصحاب على ذلك؛ بل لو قيل بتحريم ذلك ما بَعُد، وقد توفي الشيخ أبو عبد الله بن الحاج بيان مفاسده وشناعته، فليُنظر في كلامه الذي هو عن نور وتأييد، والله سبحانه أعلم.

الفصل الخامس عشر: في صلاة الاستسقاء

الاستسقاء: طلب السقي من كل يسقيه، وغلب على طلب الغيث من الله، وهو مسنون عند الحاجة إليه بالإجماع، فيخرج الإمام بالمسلمين إلى الصحراء ثلاثة أيام متتابعة إن لم يسقوا في الأول، ولا في الثاني، تائبين، صائمين، متصدِّقين، مبتذلين، متواضعين، خاشعين.

وعزى في النهاية إلى المبسوط، والمحيط أنه لم ينقل الخروج أكثر من ثلاثة أيام، واستثنى بعضهم من سنِّية الخروج إلى الصحراء مكّة وبيت المقدس، فذكر أنهم يجتمعون في المسجد الحرام، والمسجد الأقصى. ووافقه شيخنا على ذلك.

قلت: والظاهر أن المقتضى لهذا الاستثناء شرف هذين المسجدين، وحينئذ لا ينبغي الاقتصار على هذين البلدين، بل نذكر معهما المدينة الشريفة أيضاً لشرف مسجدها، بل هي حينئذ

بالتخصيص من ذلك أحرى من بيت المقدس لمزيد شرف مسجد رسول الله ﷺ، على أنه قد ثبت في الصحيحين أنه ﷺ استسقى فيه أيضاً.

ثم لقائلٍ أن يقول: إذا كان المقتضى لهذا الاستثناء شرف هذه المساجد على الصحراء التي [ ][1] مخرجون إليها في هذه الأماكن، فكذلك مساجد كل بلد بالنسبة إلى صحرائه، فقد ثبت في صحيح مُسلمٍ: «أحبُّ البلاد إلى الله تعالى مساجدها». وفي صحيح ابن حبان: «خير البقاع المساجد»، فينبغي أن يكون الاجتماع في المسجد الجامع من كل بلد أَوْلى من الخروج إلى صحرائه، وفيه نظر.

على أنه قد ذُكر في وجه الخروج إلى الصحراء أنه أبلغ في الافتقار والتواضع. ثم الظاهر أن استسقاءه ﷺ في المسجد واقعة حال لا عموم لها كما هو واضح من سياقه، فيكون الخروج مطلقاً في كل بلد أَوْلى إلا لعذر، والله سبحانه أعلم.

ثم بماذا يقع القيام بهذه السنّة؟ فعند أبي حنيفة: بالاستغفار والدعاء. ففي التحفة والبدائع عن أبي يوسف، أنه قال: سألت أبا حنيفة عن الاستسقاء فيه صلاة أو دعاء مؤقت أو خطبة؟ فقال: أمّا صلاة بجماعة فلا، ولكن الدعاء والاستغفار، فإنْ صلُّوا وحداناً، فلا بأس به.

وفي الكافي الذي هو جَمع كلام محمَّد للحاكم الشّهيد: لا صلاة في الاستسقاء إنما فيه الدعاء، بلغنا عن النبيِّ ﷺ أنه خرج ودعا، وبلغنا عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه صعد المنبر، فدعا واستسقى. ولم يبلغنا عن النبيِّ ﷺ في ذلك صلاة إلا حديث واحد شاذّ لا يوجد به، انتهى.

وقد قيل: الظاهر أن هذا حكاية قول أبي حنيفة، فإنّ ظاهر الرواية عن محمَّد القول بسنِّية الصلاة جماعة، كما نقله صاحب الهداية عن الأصل. ولم يذكر أبو يوسف في ظاهر الرواية، وقد ذكره في مبسوط شمس الأئمّة السرخسي، والمحيط البرهاني مع أبي حنيفة. وفي مبسوط جواهر زاده، والأسرار، والهداية، وشرح الطحاوي، والتحفة مع محمَّد تبعاً للطحاوي. وفي البدائع: وهو الأصحّ.

ثم لو صلُّوا جماعة، هل يُكره عند أبي حنيفة، فإطلاقهم موافقة للحاكم الشهيد يُكره التطوع بجماعة ما خلا قيام رمضان، والكسوف يفيد الكراهة. لكن كلام شيخ الإسلام ـ في هذا المقام ـ يفيد الجواز بدونها، وهو متجهٌ بالنظر إلى الدليل، فليكن عليه التعويل.

ثم عندهما: يصلِّي الإمام أو نائبه كما في الجمعة ركعتين بلا أذان ولا إقامة ـ كما في العيدين ـ ويقرأ جهراً فيهما على ما في عامَّة الكتب. وأفاد الولولجي أن هذا قول محمّد، وأن عندهما لا

(1) غير واضح في المخطوط.

يجهر. وكأنه بناءً على أن أبا يوسف مع محمَّد في عدم استنان الصّلاة له جماعة، فلا خلاف في المعنى.

نعم في القنية عن محمَّد أنه لا يجهر أيضاً، والأوّل هو الصحيح. وقد ثبت في صحيح البخاري: وحكى بعضهم الإجماع عليه؛ يعني إجماع القائلين باستنان الصلاة له جماعة، ولا يكبّر فيهما التكبيرات الزوائد كما في العيد في المشهور من الرواية عنهما، ويُكبِّرها في رواية ابن كاس عن محمّد كما ذكرها القدُّوري وغيره.

ثم يخطب قائماً على الأرض معتمداً على قوس، أو سيف، أو عصى؛ خطبتين يفصل بينهما بجلسة عند محمَّد، وخطبة واحدة عند أبي يوسف. واتفقا على أنه يقلب رداءه إذا مضى صدرٌ من الخطبة، فإن كان مربّعاً جعل أعلاه أسفله، وأسفله أعلاه. وإن كان مدوّراً جعل الجانب الأيمن على الأيسر، والأيسر على الأيمن. وإن كان قباء جعل البطانة خارجاً، والظهارة داخلاً، وعلى أن القوم لا يقلبون أرديتهم. ثم إذا فرغ من الخطبة استقبل القبلة، واشتغل بالدعاء والناس قعود بحالهم، مستقبلوا القبلة.

ثم في التحفة، ومحيط رضيّ الدين: وإن رفع يديه نحو السماء فحسن، وإن لم يفعل وأشار بأصبعه السبابة فحسن. وفي التجريد: من يده اليمنى. وذكره في المبسوط والبدائع وغيرهما عن أبي يوسف، لكن من غير السبابة الأصبع بالسبابة.

قلت: وإن جعل ظهور كفَّيْه إلى السماء وبطونها إلى الأرض ـ كما ذكره غير واحد من العلماء ـ فحسن، وقد ورد الكلّ في السنّة، وخصوصاً هذا الذي ذكرناه، فإنه صحيح مسلم، ومسند أحمد، وسنن أبي داود، ويجدِّدون التوبة، ويكثرون من الاستغفار والدعاء.

ومن الأدعية المأثور: اللهمَّ اسقنا غيثاً مغيثاً، مريئاً، مريعاً، طبقاً غدقاً، نافعاً غير ضار، عاجلاً غير آجل؛ أخرجه ابن ماجه، وأبو داود.

اللَّهمّ مالك يوم الدين، لا إله إلا الله يفعل ما يريد، اللهم أنت الله لا إله إلا أنت الغنيّ ونحن الفقراء، أنزل علينا الغيث، واجعل ما أنزلت لنا قوّة وبلاغاً إلى حين؛ أخرجه أبو داود.

اللهمَّ اسقِ عبادك، وبهائمك، وانشر رحمتك، وأحْي بلدك الميت؛ أخرجه أبو داود أيضاً.

اللهمَّ أنْزِل علينا من السماء ماءً طهوراً، وأحي به بلدة ميتاً، واسقه مما خلقت أنعاماً، وأناسى كثيراً؛ رواه الطبراني في الأوسط.

اللهمَّ اسقنا غيثاً مغيثاً هنيئاً مريئاً، مريعاً، غدقاً، مجللاً، سحاً، طبقاً دائماً. اللهمَّ اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين. اللهمَّ إن بالبلاد والعباد من اللَّأْواء والجهد والضَّنْك ما لا يشكو إلا إليك.

اللهمَّ أنبت لنا الزرع، وأدر لنا الضَّرْع، واسقنا من بركات السماء، وأنبت لنا من بركات الأرض. اللهمَّ ارفع عنّا الجهد والجوع والعري، واكشف عنّا من البلاء ما لا يكشفه غيرك. اللّهمّ إنّا نستغفرك إنك كنت غفّاراً، فأرسِل السَّماء علينا مدراراً؛ رواه الشافعي في الأُم والمختصر.

ولا بأس بضبط ما يشكل من هذه الألفاظ وبيان معناه، فيجوز قطع الهمزة ووصلها من اسقنا. والمغيث بضم الميم وكسر الغين المنقذ من الشدة. وإلهي ممدود الهمزة. الطيب: الذي لا يُنَغّصه شيء. وقيل: الهمز للحيوان من غير ضرر. والمري ممدود مهموز المحمود العاقبة. والمريع: يُروى بضم الميم وفتحها مع كسر الراء وبالياء التحتانية، وهو الذي يأتي بالريع، وهو الزّيادة، وبضم الميم وسكون الراء وكسر الموحدة من أرْبَعَ البعير إذا أكل الربيع، وبضمّ الميم وسكون الراء وكسر المثناة من فوق أربع المطر إذا أنبت ما تربع فيه الماشية، يقال: ربعت الماشية إذا أكلت ما شاءت. والغدق: بفتح الدال المهملة الكثير الماء والخير. والمجلّل: بتشديد اللام الأولى وكسرها هو الذي عمّ البلاد، والعباد. قوله: والشح: المطر الشديد الوقع على الأرض. والطبق: بفتح الطاء والباء، الغيث الذي عمّ البلاد حتى صار كالطبق عليهما. والقنوط: اليأس، والمراد بالسماء هنا السحاب. والمدرار: بكسر الميم كثير الدر. واللَّأْواء: بالمدّ والهمز شِدّة المجاعة. والجهد: بفتح الجيم، وقيل بضمّها: قلّة الخير والهزال وسوء الحال. والضَّنك: الضيق. وبركات السماء: المطر. وبركات الأرض: الزرع والمرعى.

وإن أمر الناس الإمام بالخروج ولم يخرج بنفسه خرجوا، وإذا خرجوا اشتغلوا بالدعاء ولم يصلُّوا جماعة إلا إذا أمر إنساناً أن يصلي بهم. وإن خرجوا بغير إذنه جاز. ثم إذا مطروا قالوا: اللهمَّ صيِّباً نافعاً؛ كما ثبت عن النبيِّ ﷺ أنه كان إذا رأى المطر قاله ـ كما في صحيح البخاري ـ وفي رواية لابن ماجه: «اللهمَّ سيباً نافعاً» مرَّتين أو ثلاثاً. وفي رواية أبي داود: «صيِّباً هنياً»، الصيِّب: المطر. والسيِّب: العطاء. ويدعون بما شاءوا من خيري الدارَيْن، فإنّ وقت نزوله أحد الأوقات التي يُستجاب الدعاء فيها؛ كما رواه البيهقي.

واستحب أن يكشف عن غير عورته لأوّل مطر السَّنة ليصيبه، فقد ثبت في صحيح مسلم عن أنس قال: أصابنا مطر ونحن مع رسول الله ﷺ، فحسر رسول الله ﷺ عن ثوبه حتى أصابه المطر، فقلنا: يا رسول الله! لِمَ صنعت هذا؟ قال: «لأنه حديث عهدٍ بربِّه» أي: تكوينه وتنزيله.

ويقولون بعده: مُطرنا بفضل الله ورحمته؛ كما ثبتت الإشارة إليه في الصحيحين. وإذا خيف الضرر من كثرة المطر، قالوا: اللّهمَّ حوالينا ولا علينا، اللهمَّ على الآكام، والظراب، وبطون الأودية، ومنابت الشجر؛ كما ثبت في الصحيحين عن معلِّم الخير ﷺ.

والآكام ـ بكسر الهمزة ويقال بفتحها مع المدّ ـ جمع أكمة، ويقال: جمع أَكَم ـ بفتح الهمزة والكاف وبضمّها ـ وهو التلّ المرتفع من الأرض دون الجبل وأعلى من الرأسة، والظراب: بكسر



الطاء المعجمة، جمع ظرب بفتحها وكسر الراء وهي الروابي الصغار. وبطون الأودية: ما استفل منها، جمع وادٍ. وليس في كلام العرب جمع فاعل على أفعلة إلا هذه الكلمة خاصة، وهي من النوادر. ومنابت الأشجار: أصولها، وهو ظاهر.

الفصل السادس عشر: في سجدة التلاوة والشكر

وفيه مقصدان:

المقصد الأول: في سجدة التلاوة

والكلام فيه في مقامات:

المقام الأول: هي واجبة في الأعراف عقب آخرها، وفي الرعد عقب قوله: ﴿وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ۩﴾ [الرعد: 15]، وفي النحل عقب قوله: ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: 6]، وفي بني إسرائيل عقب قوله: ﴿وَيَزِيدُهُمۡ خُشُوعٗا ۩﴾ [الإسراء: 109]، وفي مريم عقب قوله: ﴿خَرُّواْ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا ۩﴾ [مريم: 58]، وفي الحج عقب قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ ۩﴾ [الحج: 18]، وفي الفرقان عقب قوله: ﴿وَزَادَهُمۡ نُفُورٗا ۩﴾ [الفرقان: 60]، وفي النمل عقب قوله: ﴿وَيَعۡلَمُ مَا تُخۡفُونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ﴾ [النمل: 25]، وهو معزوّ إلى أكثر الفقهاء. وقال مالك عند قوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ۩﴾ [النمل: 26]. وذكر النووي: أنه الصّواب، وأنه مذهب الشافعي كما صرّحت به أصحابه. ونقل الزجاج، والفرّاء: أن السجدة على قراءة الكسائي عند قوله: ﴿أَلَّا يَسۡجُدُواْ﴾ [النمل: 25] وألا مخفّفة عنده. فأمّا على قراءة الأكثرين إلا مشدَّدة، فلا ينبغي أن تكون سجدة؛ لأنها تتمّة خبر الهدهد عن حال بلقيس وقومها، بخلاف المخففة فإنها أمرٌ مستأنف من الله تعالى بالسجود والتقدير: ألا يا قوم اسجدوا.

قال السروجي وغيره: وهذا ليس بصحيح؛ إذ المشدّدة هي قراءة السواد الأعظم، وفيها ذمّ على تركه؛ كسجدة الفرقان، والانشقاق. ويجوز أن تكون كلتا القراءتين حكاية عن خبر الهدهد، ولا يمنع ذلك من أن تكون سجدة.

وفي شرح الزاهدي: والأصح هو الوجوب بالقراءتين.

وفي ﴿الٓمٓ ① تَنزِيلُ﴾ [السجدة: 1 ـ 2] السجدة عقب قوله: ﴿وَهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ۩﴾ [السجدة: 15]، وفي ص عقب قوله: ﴿وَأَنَابَ﴾ [ص: 24]، وفي قول عند المالكية هو رواية عن مالك: ﴿مَـَٔابٖ﴾ [ص: 25]. وفي ﴿حمٓ﴾ [فصلت: 1] السجدة عقب قوله تعالى: ﴿وَهُمۡ لَا يَسۡـَٔمُونَ ۩﴾ [فصلت: 38]، ومشهور مذهب مالك عقب ﴿تَعۡبُدُونَ﴾ [فصلت: 37]. وفي النجم عقب آخرها. وفي الانشقاق عقب قوله: ﴿لَا يَسۡجُدُونَ ۩﴾ [الانشقاق: 21]، ومشهور

مذهب مالك عقب آخرها. وفي العلق عقب آخرها، ثم لم يُحْكَ عن أحدٍ ممن قال بالسجود في هذه المواضع الأربعة عشر خلاف في شيءٍ من محالِّها المذكور فيما عدا المواضع الأربعةالتي بينّا الخلاف فيها.

نعم، في الذّخيرة: ذكر في [ ][1] فيمن قرأ آية السجدة كلها إلا الحرف الذي في آخرها، قال: لا يسجد. ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد إلا أن يقرأ الأكثر من آي السجدة.

وذكر في تتمة الفتاوى الصغرى: أنّ الفقيه أبا جعفر ذكره في غريب الرواية عن محمَّد، وقال الفقيه أبو جعفر: إذا قرأ حرف السجدة ومعها غيرها قبلها أو بعدها ما فيه أمرنا بالسجدة سجد، وإن كان دون ذلك لا يسجد.

وفي فوائد الشيخ الإمام الزاهد السفكردري: من تلا من أوَّل السجدة أكثر من نصف الآية وترك الحرف الذي فيه السجدة لم يسجد، وإن قرأ الحرف الذي فيه السجدة إن قرأ ما قبله أو ما بعده أكثر من نصف الآية تجب السجدة، وما لا فلا. وتوارده غير واحد من غير تعقب.

وزاد في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: لو قرأ ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] فانتهى إلى قوله: ﴿وَٱسۡجُدۡ﴾ [العلق: 19] فسكت، ولم يقل ﴿وَٱقۡتَرِب ۩﴾ [العلق: 19] يلزمه، انتهى. وهو محل تأمّل وبحث.

وعن أبي علي الدقاق فيمن سمع سجدة من قوم قرأ كلّ منهم حرفاً ليس عليه أن يسجد؛ لأنه لم يسمعها من تالٍ.

المقام الثاني: وجوبها في الصلاة على الفور؛ لأنها وجبت بما هو مِن أفعال الصلاة، وهو القراءة، فالتحقت بأفعال الصلاة، فصارت جزءاً من أجزائها. ولهذا يجب أداؤها في الصّلاة، ولا يوجب حصولها في الصّلاة بقضاء ما فيها، ويحصل ما ليس من الصلاة فيها إن لم يوجب فسادها يوجب بقضائها، وإذا التحقت بأفعال الصلاة يجب أداؤها مصنفاً كسائر أفعال الصلاة.

ثم الفور مفسَّر بعدم طول المدّة بين التلاوة والسجدة، فإن طالت المدّة دخلت في خبر القضاء وصار إثماً بالتقريب عن الوقت، ويأتي الكلام في مقدار الطول في المقام السادس إن شاء الله تعالى.

وأما خارج الصّلاة، فعلى التراخي دون الفور عند عامّة أهل الأصول؛ لأن دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت، فيجب في جزء من الوقت غير معين، ويتعين بتعيينه فعلاً، وإنما يطيق الوجوب في آخر عمره كما في سائر الواجبات الموسعة؛ كذا في البدائع، ومشى عليه في الذّخيرة.

---

(1) غير واضح في المخطوط.

فقال: وإذا أخَّر سجدة التلاوة عن وقت القراءة أو السماع ثم أدّاها يكون مؤدّياً لا قاضياً عندنا، وأداؤها ليس على الفور عندنا.

وهل يُكره تأخيرها عن وقت القراءة؟ ذكر في بعض المواضع: أنه إذا قرأها في الصّلاة، فتأخيرها مكروه عن وقت القراءة.وذكر في بعض المواضع: إذا قرأها خارج الصّلاة لا يُكره تأخيرها. وذكر الطحاوي مطلقاً أن تأخيرها مكروه. وفي شرح الزاهدي: وآداء هذه السجدة في الصّلاة على الفور، وكذا خارجها عند أبي يوسف، وعند محمَّد على التراخي. وكذا الخلاف في قضاء الصلاة والصوم والكفّارات والنذور المطلقة والزّكاة والحجّ وسائر الواجبات. وعن أبي حنيفة روايتان، وقيل: قضاء الصلاة على التراخي اتفاقاً، والأصح عكسه.

ثم على رواية الفور قبل الأشغال بالحوائج مباح، وإنما لا يباح التأخير عند الفراغ والاستطاعة على العادة، والصحيح خلافه.

تَنْبِيهٌ:

وممَّا يتفرع على التراخي أنه لا يجوز التيمم لها في المصر إلا إذا كان مريضاً يضرّه الماء؛ لأن عدم الماء في المصر لا يتحقق عادة، والجواز بالتيمّم مع عدم المرض أن يكون في المصر إلا لخوف الفوات أصلاً كما في صلاة الجنازة والعيد، ولا خوف هنا لانعدام وقت معيّن لها، فلم يتحقق التيمّم طهارة، والطهارة شرط لأدائها بالإجماع.

المقام الثالث: كل مَن كان أهلاً لوجوب الصلاة عليه أداء وقضاء فهو من أهل وجوبها عليه، ومَنْ لا فلا؛ لأنها جزء من أجزاء الصلاة، فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الإسلام، والعقل، والبلوغ، والطهارة من الحيض، والنفاس، حتى لا تجب على الكافر، والصبي، والمجنون، والحائض، والنفساء؛ قرأوا أو سمعوا لأنهم ليسوا من أهل وجوب الصّلاة عليهم. وتجب على المحدث والجنب؛ لأنهما من أهل وجوب الصّلاة عليهما؛ كذا في غير ما كتاب من الكتب المعتبرة والشهيرة.

وفي الذّخيرة: وذكر في مسألة المجنون في نوادر الصّلاة أن الجنون إذا قصر، فكان يوماً وليلة أو أقل تلزمه السجدة بالتلاوة والسماع حالةَ الجنون، فيؤدِّيها بعد الإفاقة.

وعن الفقيه أبي جعفر: أن المجنون إذا تلا آية السجدة إنما تلزمه السجدة إذا أفاق إذا لم يكن الجنون مطبقاً، انتهى.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: وفيه تطويل الوجه أنه لا يجب على المجنون إذا سمع أو تلى في حالة جنونه مطلقاً، سواء كان قصيراً أو مطبقاً لأنه ليس بأحسن حالاً عن النائم والمغمى

عليه، وهما لو تليت عندهما آية السجدة في حالة النوم والإغماء أو جرت على لسانهما وقتئذ لا تجب عليهما، فكذا هذا.

وفي الذّخيرة: وإذا تلا آية السجدة ومعه نائم أو متشاغل بأمر فلم يسمعهما، فقد اختلف المشايخ في وجوب السجدة عليه، والأصح أنه لا يجب، انتهى.

ولا يُشكل بما روى الحسن عن أبي حنيفة: أن السَّكران إذا قرأ آية السجدة تلزمه السجدة. ومشى عليه رضيّ الدين في المحيط؛ لأنه ـ كما قال ـ اعتبر عقله قائماً حكماً زجراً له، ولهذا تلزمه العبادات.

قلت: على أنه ينبغي أن يقال: بناءً على ما يظهَرُ من هذا التعليل أنّ الوجوب إنما هو في حق سكران عن محظور. أما إذا كان عن مباح، كما لو عضّ بلقمة ولم يجد ماء يُسيغها به إلا الخمر، وخاف على نفسه إن لم يُسيغها به فشرب منها ما أساغها فقط، فسكر من ذلك، أو أُكره على ذلك الإكراه الشرعي، وتلا في حالة السكر أو سمع وليس عنده مسكة يميز بها ما يقول وما يسمع، حتى إنه لا يتذكر ذلك بعد الصَّحو، فلا تجب عليه سجدة التلاوة أيضاً، والله أعلم سبحانه.

المقام الرابع: سبب وجوبها أحد أمور:

أولها: التلاوة الصحيحة، وهي الصادرة ممّن له أهلية التمييز، كما ذكرها غير واحد من المشايخ. ويشكل بعدم الوجوب على المقتدي بتلاوته مع توفر دواعي الوجوب السالفة في حقِّه، ويجاب بمنع الإشكال أما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف، فلأنّ عدم كون التالي مؤتمّاً من شروط الوجوب أيضاً في حقّه عندهما، كما صرَّح به في شرح الزاهدي. وأمّا على قول محمَّد، فلأن الائتمام مانع عنده، ولهذا يوجب عليه السجدة بعد الفراغ من الصلاة.

والحاصل أن هذه التلاوة سبب لوجوبها لسائر أمثالها، إلا أنه وجد هذا مانع في الحال، وهو الاقتداء، فإذا زال الاقتداء عمل الموجب عمله، ومثله لا يقدح في السببية. ثم الجد في وجود التلاوة ما هو الجدّ في وجود القراءة؛ إذ هي هي، فيتبع وجوب سجدة التلاوة وجود القراءة على ما فيه من اختلاف ذكرناه في الكلام على فرض القراءة من هذا الكتاب، فراجعه ثمّة.

وبه يظهر أن ما في الخانية والخلاصة: رجل قرأ آية السجدة لا تلزمه السجدة بتحريك الشفتين، وإنما تجب إذا صحَّح الحروف وحصل بها صوت يسمع هو أو غيره إذا قرَّب أذنه إلى فمه، انتهى.

تفريع على قول الهندواني ومَنْ وافقه خاصَّة، وأمّا إذا فرَّعنا على قول المريسي إذا قلنا أنه ليس في المعنى غير قول الهندواني، فلا يشترط للوجوب وجود سماعه أو سماع مَنْ قرَّب أذنه إلى فيه بالفعل، بل كون الآية بحيث يسمع. وإن فرعنا على قول الكرخي، فإنما يشترط بصحيح الحروف لا غير، فتنبَّه له.

ثم لا فرق في الوجوب عليه بين أن يكون تلاها بالعربية أو بالفارسية، كذا أطلقوه.

ويظهر للعبد الضعيف في ذلك شيء يأتي التنبيه عليه قريباً إن شاء الله تعالى.

تَنْبِيهٌ:

قراءة آية السجدة بالهجاء لا تجب عليه؛ لأنه لا يقال: قرأ القرآن، ولو فعل ذلك في الصّلاة لم تفسد؛ لأنه قرأ الحروف التي في القرآن. ولا تنوب عن القراءة، لأنه لم يقرأ القرآن.

ثانيها: السماع لتلاوة صحيحة كما ذكرنا، وإن كان التالي لا تجب عليه الصّلاة آداءً ولا قضاءً، فتجب بالسماع من الكافر، والصبي المميّز كما نبَّه على اعتبار هذا القيد شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ بناءً على اشتراط التمييز لصحّة التلاوة، وهو حسن. وظاهر التحفة عدم اشتراطه.

ومن الحائض والنفساء بلا خلاف، ومقتضاه أن لا تجب أيضاً بتلاوة النائم، والمجنون، والطائر، والقرد المتكلم لفقد الأهلية المذكورة. وقد وقع في هذه الجملة خلاف، فنصَّ شيخ الإسلام جواهر زاده، ورضيّ الدين في المحيط، وصاحب البدائع: على أنه لا تجب بسماع تلاوة المجنون. ونصَّ في التحفة على أنها تجب بسماع تلاوته.

ونصَّ شيخ الإسلام وصاحب المحيط أيضاً على أنها لا تجب بسماع تلاوة النائم في نومه، والطائر. ومشى عليه في شرح الزاهدي، وهو ظاهر الذّخيرة؛ إذ فيها: وإذا سمعها من طير لا تجب عليه السجدة. وقيل: تجب. وإن سمعها من نائم، فقد اختلف المشايخ فيه، والصحيح أنه لا تجب.

ونصَّ في الخانية والخلاصة على أنها لا تجب بالسماع من الطير، وأن الصحيح في السماع من النائم الوجوب، ولم أقف على خلاف في الوجوب بالسماع من القرد المتكلّم، وقياس الخلاف في الوجوب بالسماع من الطير أن يكون فيه ما فيه. ثم إن وقع الاتفاق على أن المعتبر سماع تلاوة صحيحة، وأنّ صحتها بالتمييز، فينبغي أن يكون الصحيح عدم الوجوب بسماع تلاوة هو لا كلهم.

ونصَّ في الذخيرة والخلاصة على أنها لا تجب إذا سمعها من الصدي، وهو ظاهر.

فإن قلت: لا يشكل أما على قولهما فلأنّ كون السامع غير إمام وغير مأموم من مأموم شرط الوجوب أيضاً عندهما. ومن ثمّة قالا: لا يسجدان في هذه الحالة، ولا بعد الفراغ من الصّلاة، وانتفاء شرط الوجوب يمنع ثبوته.

وأمّا على قول محمَّد، فلأن كون السامع بأحد الوصفين المذكورين مانع، والسبب إنما يترتّب عليه بمقتضاه حيث لا مانع منه. ومن ثمّة كان عليهما أن يسجدا بعد الفراغ من الصّلاة عنده لانتفاء المانع حينئذٍ.

نعم، قول المحيط في وجه قولهما: إن تلاوة المقتدي فاسدة شرعاً؛ لأنه محجور عن التلاوة يفيد زيادة اعتبار قيد كون التالي غير مقتدٍ في تحقيق التلاوة الصحيحة تلاوةً وسماعاً. وأورد على هذا تلاوة الجُنب والحائض والنفساء، فإنَّ السجدة تجب بسماعها منهم مع أنهم محجورون عن التلاوة.

وأجاب في المحيط وغيره بأنهم محجورون عن تلاوة آية كاملة لا عمّا دونها، ووجوب السجدة يتعلق بما دونها لا بآية كاملة، فتكون تلاوتهم ذلك القدر صحيحة.

وأقول: وفي هذا بحث، أما أولاً، فكون الجنب ومَنْ بمعناه محجوراً عن الآية لا عمّا دونها، وهو قول الطحاوي. وقال الكرخي: يستوي في ذلك الآية وما دونها كما نقله عنه في المحيط وغيره، وقد صحَّح كِلا القولين غير واحد من المشايخ كما أسلفنا ذلك محققاً في موضعه من هذا الكتاب، فلا يتمّ الجواب المذكور على قول الكرخي ومَنْ وافقه.

ثم يلزم على هذا القول عدم الوجوب، لكنني لم أقف على خلاف في الوجوب بسماع تلاوة هؤلاء.

وأمّا ثانياً: فقد ذكرنا قريباً في أن الوجوب بقراءة الآية كلها أو بأكثرها مع الحرف الذي فيه السجدة، فالقول بأنه يتعلق بما دون الآية مما ينازع فيه، ويلزم منه عدم الوجوب عند القائل بأنه يتعلق بالآية كلها. ويطرقه ما قدَّمته آنفاً من عدم الوقوف على خلاف في الوجوب، والظاهر أنه لو كان ثابتاً لما أغفل ذكره فيما وصل النظر القاصر إليه من الكتب المشهورة.

ومن المشايخ مَنْ أجاب عن الإيراد المذكور بمنع كون الجنب ومَنْ بمعناه محجوراً عن القراءة، بل هو منهيٌّ عنها، والنهي عن الأفعال الشرعية لا يمنع الاعتبار لها إذا وُجدت، وإنما يؤثر فيها تحريمها بخلاف المقتدي، فإنه محجورٌ عن القراءة خلف الإمام، والحجر يمنع اعتبارها سبباً إذا وُجدت. وإنما قلنا: أنه مَحْجُورٌ عنها لأنّ المحجور هو الممنوع من التصرّف على وجهٍ ينفد عليه فعل الغير بها أو أتى كما لو فعله هو في حال أهليّته. والمقتدي كذلك من حيث القراءة لحجر الشارع حتى نفذت قراءة الإمام عليه، وصارت قراءة له كتصرف وليّ المحجور بالنسبة إلى المحجور. وإذا كان المقتدي محجوراً عنها، بل كانت منه كعدمها؛ لأن تصرف المحجور لا حكم له فيما حُجر عنه. وعلى هذا مشى جماعة، منهم صاحب الهداية.

وعليهم أن يقال: المنع في الفصلين ثابت، فما وجه جعلكم المقتدي محجوراً عليه والجنب منهيّاً، ولم يعكس الحال فيهما؟

وقد يجاب بأن المنع إذا كان حقاً لله تعالى يسمّى نهياً، وإذا كان حقاً للعبد يسمّى حجراً، والمنع من قراءة المقتدي خلف الإمام ثبت تعظيماً للإمام، والمنع من قراءة الجنب ثبت تعظيماً

للقرآن، ثم حقّ مَنْ صدر عنه التصرف المنهي عنه أن ينعقد سبباً لحكمه لافتقاره إليه، وحق من صدر عنه النهي أن لا ينعقد لأنه غنيٌّ عنه، فقُدِّم حق المحتاج على المستغني، وحقّ من صدر منه التصرف المحجور عنه يقتضي الانعقاد، وحق مَنْ ثبت لأجله الحجر يقتضي عدم الانعقاد، والحقان متساويان فتعارضا،ورجح حقّ من لأجله المنع لاعتضاده بحقٍّ من صدر عنه المنع، وهو صاحب الشرع.

قلت: ولقائلٍ أن يقول: هذا الذي ذكرتم بعد إرْخاء العنان في تمشيته إنما يتم فيما المنع منه لحقّ الله تعالى بالنسبة إلى ما يترتب عليه من حكم هو حق للعبد. أمّا بالنسبة إلى ما يترتب عليه من حكم هو حق لله تعالى أيضاً، فلا ينبغي أن ينعقد سبباً إليه تعين ما ذكرتم من غناه عَزَّوَجَلَّ، والسجدة المترتبة على القراءة حق الله تعالى، فينبغي أن لا تنعقد قراءة الجنب ومَنْ بمعناه سبباً لوجوبها.

ويؤيّده ما في الفتاوى الظهيرية وغيرها: لو تلاها في الركوع أو السجود لم يلزمه سجود التلاوة للحجر عن القراءة فيها.

ثم مقتضى ما تقدَّم أن يقال: لأنه منهيٌّ عنها فيهما؛ لأن المنع عنهما فيهما ليس لحق العبد، بل لحق الله تعالى، وهو تعظيم القرآن. وأمّا قول المرغيناي: وعندي أنها تجب،وتتأدَّى فيه. ففيه نظرٌ ظاهر؛ لأن الركوع أو السجود الواقعة هي فيه وقع عن غيرها، فكيف أدّى فيه؟

نعم، يتخرج هذا يعد تنبيهاً فيه على ما لو تلاها في الصّلاة ثم لم يسجد لها حتى ركع للصّلاة أو سجد للصّلاة، فنواها في أثناء الركوع أو السجود أنه يجزئه كما هو أحد القولين في هذه، وهو ضعيف أيضاً.

ثم الحقّ أن السجدة وجبت على السامع خارج الصّلاة من المقتدي عندهم، فالتلاوة صحيحة، وحينئذٍ لا تحتاج صحتها بالنسبة إلى سامعها إلى نفي قيد الاقتداء عن تاليها، وإلا فلا. وحينئذٍ تحتاج صحتها إلى نفي القيد المذكور عنه، والمسألة غير منصوصة لأبي حنيفة وأبي يوسف، وإنما حفظ فيها عن محمَّد، ففي الذخيرة: وإن سمع من المقتدي رجلٌ ليس معهم في الصلاة، هل يجب عليه أن يسجد؟ لم يذكر محمَّد رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه المسألة في الكتب المشهورة، وإنما ذكرها في النوادر على طريق الاستشهاد لنفسه بعض المشايخ قالوا: إنها على الاختلاف أيضاً، لكن مِن عادة الاستشهاد بالمختلف على المختلف لنقل الكلام إنما هو بأوضح منه. ومنهم مَن قال: إنه يسجد بلا خلاف، والعذر لهما أنّ القراءة في حقّ السامع ههنا صدرت ممن ليس بمولى عليه في القراءة؛ لأن صيرورة المقتدي مولياً عليه بسبب الاقتداء، فيظهر كونه مولياً عليه في حق الإمام والمقتدي، لا في حقِّ غيرهم، فلهذا ألزم غيرهم السجدة.

وذكر في البدائع ما يُلخصه: أنّ مَنْ قال في تعليل كونها لا تجب على الإمام والقوم لأن هذه

السجدة صارت من أفعال الصلاة، قال: يجب على مَنْ سمع خارج الصلاة لأنها ليست في حقِّه من أفعال الصلاة. ومَنْ قال: لأن هذه القراءة منهيٌّ عنها، فلا يتعلق بها حكم يؤمر به. أو قال: لأن المقتدي محجورٌ عليه في حق القراءة، وتصرف المحجور لا ينعقد في حق الحكم. قال: لا يجب على السامع المذكور أيضاً. ولهذا اختلف المشايخ في هذه المسألة لاختلاف الطرق، انتهى.

قلت: وما ذُكِر من الوجوب على السامع المذكور بناءً على الطريق الأول من التعليل ظاهر، ولا يقال سجدة هذه التلاوة قد صارت صلوية؛ لأنها بناءً على التلاوة التي وُجدت في الصلاة. ثم من شأن الصّلوية أن لا تصلى خارجها كما سيأتي؛ لأنا نقول لم يقم دليل على أن التلاوة في الصلاة لم تنعقد شيئاً بالنسبة إلى مَن في الصلاة، بل التلاوة سبب للسجدة مطلقاً؛ غير أنه اتفق كون التلاوة جزءاً من الصلاة لكون تلك السجدة بالنسبة إلى التالي والمشارك له في الصلاة صلويّة بسبب عروض هذه الجزئية للتلاوة، ويبقى في حق مَنْ سواهما، سواء كان في صلاة أخرى أو لا في صلاة أخرى غير صلوية كما هو الأصل فيها لانتفاء ذلك العارض في حقِّ غيرهما.

وأمّا عدم الوجوب على السامع المذكور بناءً على الطريق الثاني من التعليل، فعليه أن يقال: هذا مُنافٍ أولاً لما وقع من تسمية ما كان المنع فيه لحق الله نهياً، ولحق العبد حجراً.

ثم هذا ممّا يفيد أن الفرق المذكور غير متفق عليه، ومنافٍ ثانياً عنهم من أن النهي عن الأفعال الشرعية لا يمنع الاعتبار، فينبغي أن يترتب عليه حكمه، وإنما يكون أثر النهي فيه التحريم لا غير، فيجب على السامع في غير الصلاة، وقد كان ينبغي أن يجب على مَنْ في الصلاة أيضاً إلا أن ذلك العارض لما تحقق في حقِّهم منع من وجوبها.

نعم، هو موافق لما يخشاه من أن الحكم المترتب على المنع لحق الله إذا كان ذلك الحكم حقاً لله تعالى لا ينبغي أن ينعقد ذلك المنهي شيئاً. وأمّا عدم الوجوب على السامع المذكور بناءً على الطريق الثالث من التعليل ففيه نظر يظهر مما قدَّمناه من الذخيرة، فلا جرم أنْ نصَّ في الهداية وما وافقها على أن الصَّحيح أنه يسجد؛ لأن الحجر ثبت في حق مَنْ في الصلاة، فلا يعدوهم لأن علة الحجر الاقتداء وهو وُجِد فيما بينهم، فيثبت حكم تلك العلّة ـ وهو الحجر ـ فيما بينهم أيضاً، ولعلّه أشبه، فيظهر حينئذٍ رجحان نفي اشتراط كون الثاني غير مقتدٍ في صحة التلاوة بالنسبة إلى سامعها، والله سبحانه أعلم.

هذا وفي الحاوي القدسي: في القرآن أربع عشرة آية يجب السجود فيها جميعاً على التالي والسامع قصد السماع أولاً إذا كان التالي قاصداً، انتهى.

وهذا كما ترى يفيد أنه لو جرى على لسانه آية منها بلا قصد لا يجب عليه ولا على سامعه السجود، وإن كانا عاقلين بالغين طاهرين مستيقظين، وهو بعيد جداً ولم أقف عليه لأحدٍ من أهل

المذهب.

نعم، كلمتهم متفقة على أنه لا يشترط قصد السَّماع في السماع عند أصحابنا رحمهم الله تعالى.

ثم اعلم أنّ في البدائع: فإنْ سمعها ممن يقرأ بالعربية يلزمه بالإجماع، فَهِم أو لم يفهم؛ لأن السبب قد وُجِد، فثبت حكمه ولا يقف على العلم اعتباراً بسائر الأسباب، وإنْ سَمِعها ممن يقرأ بالفارسية فكذلك عند أبي حنيفة بناءً على أصله في القراءة الفارسية. وعندهما: إن كان السامع يعلم أنه يقرأ القرآن فعليه السجدة، وإلا فلا. ومثله في الكافي، وهو يفيد ظاهراً أنها تجب عنده على السّامع للقرآن بالفارسية، وإن كان لا يعلم أنه قرآن فضلاً عن أن يفهم معنى الآية حتى يعلم ما يترتب على سماعها من السجود، وأنها تجب عندهما عليه إن كان يعلم أنه يقرأ القرآن، سواء فَهِمَ معنى الآية أولم يفهم، وهو مشكل بالنسبة إلى أبي حنيفة، فإن التكليف بما لا علم له به مُحال عند الكل، وقد تنبَّه لهذا صاحب المجمع وخلاف ما عنهما من اشتراط الفهم. وهذا لفظ رضي الدين في المحيط: ولو تلاها بالفارسية تجب على التالي والسامع عند أبي حنيفة، فَهِم أو لم يفهم إذا أُخبر أنها سجدةٌ. وقيل: عندهما تجب على مَنْ فَهِم، ولا تجب على مَنْ لم يفهم. بناءً على القراءة بالفارسية، وعليه مشى في المجمع.

ثم في المحيط أيضاً: وقيل: تجب عليه بالإجماع وهو الصحيح؛ لأن القراءة بالفارسية قرآن معنى لا نظماً، فاعتبار المعنى يوجب السجدة، واعتبار النظم لا يوجب، فيجب احتياطاً بخلاف الصّلاة عندهما، فإنها تجوز باعتبار المعنى، ولا تجوز باعتبار النظم، فلا تجوز بالشك، انتهى.

وفي هذا التصحيح تأمّل:

أمّا أولاً: فهو إنما يتجه حيث كان ذلك القول تخريجاً، وهو ظاهر كلام صاحب الكشف والتحقيق حيث قال عن هذا الحكم في جملة أحكام تتعلق بالقراءة الفارسية، لم يُرْوَ عن المتقدِّمين من أصحابنا فيها رواية أيضاً، انتهى. وأما إذا كان منقولاً ولو عن واحدٍ منهم، فلا. وظاهر الذّخيرة وغيرها يفيد أن ما عنهما منقول عن أبي يوسف نصّاً، فإن لفظها ولو تلاها بالفارسية فعليه أن يسجد، وعلى مَنْ سَمِعها في قياس قول أبي حنيفة، سواء فَهِم أو لم يفهم إذا أُخبر أنه آية السجدة. وقال أبو يوسف: تجب على مَنْ فهم، ولا تجب على مَنْ لا يفهم.

وأما ثانياً: فلا نسلم أنها تجب باعتبار المعنى فقط، بل إنما تجب باعتبار اللفظ العربي القرآني الدالّ عليه تلاوةً وسماعاً، ولهذا لا تجب إجماعاً بمجرَّد تصوّر المتصوّر في نفسه المعنى من غير تلفظ بلسانه، ولا بإزاء معناها بلفظ عربي غير نظم القرآن فضلاً عن آدائه بالفارسية.

غايته: أن فهم الدلالة ليس بشرط لأن تلاوتها أو سَمَاعها سبب وضعي شرعاً لوجوبها،

والسبب الوضعي تتوقف إفادته بحكمه على وجوده لا على فهم مدلوله.

نعم، يظهر أن يقال في حق مثل العجمي الخالص الحديث العهد بالإسلام أنه ينبغي أن لا تجب السجدة عليه بتلاوة النَّظم القرآني، ولا بسماعه إلّا بعد العلم بكون المقروء سجدة تلاوةٍ توجب على تاليها وسامعها السجود تعيَّن ما قدَّمناه من أن التكليف بما لا علم له به محال، حتى لو مات قبل الآداء والعلم بالوجوب بذلك لا إثم عليه. وتلوته علم بعد حين أنها سجدة تلاوة تجب على تاليها وسامعها يجب عليه حينئذٍ كأنه سمعها وقتئذ، وهذا ما وعدنا بالتنبيه عليه في ذيل الكلام على السبب الأوّل، فتنبَّه له.

ثم قد ظهر من هذه الجملة رجحان ما ذهب إليه شيخ الإسلام جواهر زاده، والمحبوبي ومَنْ عساه وافقهما من أنه لا تجب بتلاوتها ولا بسماعها بالفارسية سجود؛ لانعدام اللفظ العربي القرآني الذي هذا من خواصِّه، والله سبحانه أعلم.

وأمّا ثالثاً، فلأنّا لو سلّمنا أنها بالنظر إلى المعنى تجب، وبالنظر إلى اللفظ لا تجب لا نسلم أنها تجب احتياطاً؛ لأنه لا رجحان في مثله لجانب المعنى على جانب اللفظ: والأصل براءة الذمّة، فلا يثبت شغلها بالشك على أنها أيضاً إذا كان التالي يحسن القراءة بالنظم العربي القرآني، فهو محجور عن القراءة بالفارسية تفريعاً على ما هو القول الصحيح الذي رجع إليه أبو حنيفة من أنه إنما تجوز في حالة العجز كما هو قولهما، وقد عرفت أن المحجور لا تجب بتلاوته السجود، والله تعالى أعلم.

ثالثها: الاقتداء بتاليها في الصلاة قبل أدائه لها، حتى إن الإمام إذا تلا آية سجدة سراً ثم سجد لها وجب على المقتدين متابعته فيها، ويستوي في ذلك مَنِ اقتدى به قبل تلاوتها ومَنِ اقتدى به بعد تلاوتها قبل السجود.

تكميل:

ثم قد يتأكد الوجوب باجتماع السبب الأول، والسبب الثاني، وباجتماع الثالث ولا أثر للأول إذا اجتمع بالثالث عندهما خلافاً لمحمَّد، كما تقدَّم.

ثم إذا حصل الاجتماع، هل يتكرَّر وجوبها؟ فالأصل أنه لا يتكرر إلا بأحد أمور ثلاثة. إما اختلاف المجلس، أو التلاوة، أو السماع، واختلاف المجلس على قسمين:

القسم الأول: اختلاف حقيقي، وهو بالانتقال من مكان إلى آخر لكنه إنما يؤثر في وجوب التكرار بتكرر التلاوة أو السماع إذا جاوز المكان الأول من خطوتين على ما هو المذكور في كثير من الكتب، وبأكثر من ثلاث على ما في المحيط البرهاني، ولم يكن للمكانَيْن حكم المكان الواحد.

أما إذا جاوز المكان الأول بخطوة أو خطوتين، وكان للمكانين حكم المكان الواحد أو لم يكن أو جاوز المكان الأول بأكثر من خطوتين أو من ثلاث على اختلاف القولين لاختلاف المكانين حكم المكان الواحد كالصحراء بالنسبة إلى تاليها في الصّلاة راكباً على دابّة سائرة ما دام في تلك الصلاة ولبقع المسجد والبيت والسفينة جارية كانت أو واقفة، فلا يتكرر الوجوب بتكررها حتى لو تلاها في زاوية من زوايا مسجد جماعة أو المسجد الجامع أو سمعها ثم تلاها في زاويةٍ أخرى منه أو سمعها تجب عليه سجدة واحدة لا غير؛ لأن المسجد كله بمنزلة مكان واحد في حق الصلاة، ففي السجدة أوْلى؛ ذكره في البدائع وغيرها، ونقله رضي الدين في المحيط من المنتقى.

ثم قال في النوادر: إن كان المسجد كبيراً يلزمه سجدتان؛ لأنه حينئذٍ يكون المشي فاحشاً، انتهى. والأوَّل أوجه لما سنذكره. وكذا الكلام في البيت.

وفي الخانية والخلاصة: إلا إذا كانت الدار كبيرة كدار السلطان. وفي شرح الزاهدي: وقيل في الجامع: تكفيه سجدة عند أبي يوسف. وعن محمَّد: سجدتان. وكذا لو تلاها في دار السلطان، انتهى.

ثم حرَّف المسألة على ما في الخانية والخلاصة أنّ كل موضع يصح الاقتداء به ممَّن يصلي في طرفٍ منه يجعل كمكان واحد، ولا يتكرَّر الوجوب بالانتقال فيه من موضع إلى آخر إذا كرَّرها فيه، وما لا فلا، فيختلف المجلس فيه بالانتقال من موضع إلى آخر، فيتكرَّر الوجوب بتكررها فيه.

قال العبد الضعيف غفر الله تعالى له: فعلى هذا ما قالوا من أن الأصحّ تكرُّر الوجوب بتكررها فيما إذا تلا على غصنٍ من شجرة ثم تحول إلى آخر منها، فأعادها عليه وبتكريرها في تَسْدية الثوب والتردد في الرئاسة، وحوْل رحا الطحن ونحو ذلك ينبغي أن يكون محله ما إذا لم تكن الشجرة وأغصانها في مسجد أو بيت أو كانت التسدية أو الدوران في البيت، فينبغي أن لا يتكرر الوجوب بتكريرها. على أنه أيضاً ينبغي فيما إذا كانت الشجرة وأغصانها فيما ليس له حكم المكان الواحد أنه إنما يتكرَّر الوجوب إذا كان بين الغصنين أكثر من خطوتين أو من ثلاث على اختلاف القولين، وكذا بين مكان تلاوتها ثانياً ومكان تلاوتها ثالثاً، وهلم جرّاً تفريعاً على ما ذكره وقدَّمناه من أنه إذا فارق مكانه بخطوة أو خطوتين ثم تلاها ثانياً لا يجب عليه سجدة أخرى. ويأتي مثله في تلاوته على الدابّة سائرة، وهو ليس في الصلاة، اللهمَّ إلا أن يقال: إنما لم يتكرر بالخطوة والخطوتين في الصور المذكورة لاقتصاره عليهما، وهنا لم توجد ذلك.

وعلى هذا إن تمَّ أن يقال: يجب أن لا يتكرر الوجوب بآخر تكرير ليس بينه وبين ما يليه أكثر من خطوتين، وهو واضح، إلا أن في التمام نظر.

ثم هذا في التسدية على أنها عبارة على أن يغرس الحائك خشبات متقابلات على خطٍّ واحد،

ويستوي عليهما التسدي ذاهباً وآيباً كما هو المعتاد في أكثر البلاد. أما على أنها عبارة عن إدارة السدي على دائرة عظيمة، وهو جالس في مكان واحد كما يفعل في الإسكندرية وغيرها.

فقال شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فينبغي أن لا يتكرر الوجوب، انتهى. بل لا شك في ذلك.

القسم الثاني: اختلاف حكمي، وهو بمباشرة عمل في العُرف قطعاً لما كان قبله بأنْ تلاها ثم أكل كثيراً أو نام مضجعاً أو أرضعت ولدها أوأحد في بيعٍ أو شراء أو نكاحٍ. وفي النهاية: وذكر الإمام التمرتاشي: وفي روضة العلماء بالأكل لا يختلف المجلس حتى تشبع، وبالشرب حتى يُروى، وبالكلاف حتى يكبر استحساناً؛ بخلاف ما إذا طال سجوده أو قراءته أو سبَّح أو هلَّل أو أكل لقمة أو شرب شربة أو نام قاعداً أو كان جالساً فقام ولم يبرح، أو مشى خطوة أو خطوتين أو ثلاثاً على اختلافٍ في الثلاث بينهما ـ كما ذكرناه ـ أو قائماً فقعد، أو راكباً فنزل، أو نازلاً فركب، حتى لو قرأها وهو نازل ثم قام في مكانه ذلك فركب ثم نزل قبل السير فأعادها أو قرأها راكباً فنزل ثم نزل ثم ركب فأعادها وهو على مكانه لا يجب عليه إلا سجدة واحدة.

تتميم:

ثم أجمعوا على أنه إذا اختلف مجلس السامع في غير الصّلاة واتخذ مجلس التالي يتكرر الوجوب على السامع بتكرر التلاوة. واختلفوا فيما إذا اختلف مجلس التالي دون السامع، فقيل: يتكرر عليهما، وقيل: لا يتكرر على السامع، وعليه مشى في البدائع والخلاصة. ونصَّ في الخانية والنهاية على أنه الأصح، وزاد في النهاية: وعليه الفتوى.

وأمّا اختلاف التلاوة واختلاف السماع، والمراد بهما اختلاف المتلوّ والمسموع كما هو غيرُ خافٍ، وهو ظاهر حتى لو تلا آيات سجدات القرآن كلها أو سمعها في مجلس أو مجالس وجب عليه أربع عشرة سجدة.

خاتمة:

ثم بعد إحاطة العلم بأنّ سبب وجوبها أحد ما ذكرنا، وغيرُ خافٍ عدم وجوبها بكفايتها أو برؤية ساجد لها إذا لم يسمعها لِبُعْد أو لِصَمَم أو غير ذلك لانتفاء جميع أسباب وجوبها كما صرَّحوا به زيادة في الإيضاح.

المقام الخامس: شرط جوازها ما هو شرط جواز الصلاة من الطهارة من الأحداث، والأنجاس بدناً وثوباً ومكاناً، وستر العورة، واستقبال القبلة حالةَ الاختيار، وجهة التحري حالةَ الاشتباه، حتى لو أشبهت عليه القبلة في مكان يجوز له فيه التحري فتحرَّى وسَجَدَ إلى جهةٍ، فظهر أنه أخطأ القبلة أجزأه كما في الصلاة، والنيَّة لأنها عبادة.

قلت: إلا إذا كانت في الصّلاة وسجدها على الفور كما سيأتي على ما صرَّحوا به، وكأنه لأنها صارت جزءاً من الصّلاة، فانسحب عليها نيّة الصلاة كسائر أجزائها، فلم يحتج إلى نيّة مستقلّة، والله تعالى أعلم.

والوقت، حتى لو تلاها أو سمعها في وقت غير مكروه، فأدّاها في وقتٍ مكروه لا يجزئه؛ لأنها مثله جاز. وإن أدّاها في غيره من المكروهات؛ ففي البدائع، ومحيط رضيّ الدين: جاز أيضاً لأنها وجبت ناقصة وأدّاها ناقصة. وزاد في المحيط خلافاً لزفر، ومشى عليه صاحب المنظومة، والمجمع. وجعل في الخانية، والخلاصة: هذا هو الظاهر. وزاد في الخلاصة من شرح الطحاوي: الجواز عند أبي يوسف وأنه هكذا رُوي عن أبي يوسف التي بها الإمام ابن الفضل، ثم قال:وقيل: لو قرأها عند غروب الشمس وأداؤها وقت طلوع الشمس لا يجوز؛ لأن وقت الغروب أكمل حتى يجوز أداء عصر يومه في ذلك الوقت، ولا يجوز أداء الفجر عند طلوع الشمس، انتهى. ومشى على هذا في الحاوي، إلا أنه لا يشترط للسجدة التحريمة لأنها لتوحيد الأفعال المختلفة، ولم يوجد وماهيتها لا تتوقف عليها.

المقام السادس: إذا أراد السجود وهو غير قائم استحبّ له القيام ثم الهوي ساجداً لثبوت المدح به في قوله تعالى: ﴿خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۩﴾ [مريم: 58] إلى غير ذلك، فإنّ الخرور سقوط من القيام، وهو مرويٌّ عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أيضاً رواه إسحاق بن راهويه، ويكبر رافعاً به صوته كما ذكره الإسبيجاني، وحكاه ابن أبي شيبة عن إبراهيم، والحسن، وابن سيرين في آخرين. ويسجد مُسبّحاً بقوله: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً، وذلك إفادة وهو الأصح على ما في المبسوط وغيره. ولو قال غيره ممّا أثر عن النبيِّ ﷺ، أو صحابي أو بعض السلف الصالحين، فحسن. واختار شيخنا رَحِمَهُ اللَّهُ أنه إن كانت السجدة في الصّلاة المفروضة قال: سبحان ربي الأعلى، وإن كانت في النافلة قال ما شاء ممَّا ورد كسجد وجهي لله الذي خلقه وشقّ سمعه وبصره بحوله وقوته، وقوله: اللهمَّ اكتب لي عندك بها أجراً، وضَعْ عني بها وزراً، واجعلها إليّ عندك ذخراً، وتقبَّلها مني كما تقبَّلتها من عبدك داود. وإن كان خارج الصّلاة قال كل ما أثر من ذلك، انتهى.

ثم المختار أنّ هاتين التكبيرتين سنِّيتين كما هو ظاهر الرواية، وهو الصحيح؛ كما في البدائع. وعن أبي حنيفة: أنه لا يكبِّر أصلاً. وعنه وعن أبي يوسف: أنه يكبِّر للرفع لا للوضع. وروى الحسن عنه أنه يكبِّر للوضع لا للرفع. وفي الدراية: قال شيخ الإسلام: الركن في السجدة وضع الجبهة والتكبير عند الرفع حتى لو تركه يعيد، انتهى. وهو غريب، ويستحب للساجد لتلاوة غيره أن لا يسبقه بالوضع ولا بالرفع، وللتالي إذا كان معه جماعة متهيِّئون للسجود ويقع في قلبه أنه لا يشقُّ عليهم أداؤها أن يجهر بها حتى يسجدوا معه؛ لأن في هذا حثاً لهم على الطاعة، وإن كانوا محدثين ويظن أنهم يسمعون ولا يسجدون، أو يقع في قلبه أنه يشقّ عليهم أداؤها أن يقرأها في نفسه تحرّزاً

عن تأثيم المسلم، فإنه مندوب إليه.

المقام السابع: محل الواجبة في الصلاة بتلاوة فيها واقتدى هو الصلاة، والأصل في أدائها فيها أن تكون على هيئة السجدات كما تقدَّم آنفاً، وهو أفضل. ولو ركع على الفور جاز، لا إذا طالت القراءة بعدها.

ثم إذا سجد أو ركع لها على حِدَة على الفور يعود إلى القيام إن كان القيام متحتّماً عليه؛ لأنه يحتاج إلى الركوع، والركوع في حقِّه لا يكون إلا عن القيام، ويستحبّ أن لا يعقبه بالركوع، بل يقرأ آيتين أو ثلاثاً فصاعداً، ثم يركع. ثم إن سجد لها على الفور لا يحتاج إلى النيّة، وإن ركع لها على الفور يحتاج إلى أن ينويه للتلاوة. وإن لم يسجد لها ولم يركع، بل ركع وسجد للصّلاة، فإن كان عقب التلاوة أو قبل أن يطوّل القراءة بين آية التلاوة والركوع للصلاة يجزئه ركوع الصّلاة وسجدتها عنها على اختلاف بين المشايخ في تعيين ما هو النائب منهما عنها، قيل: الركوع لأنه أقرب إليها. وقيل: السجدة؛ لأن المجانسة بينهما أظهر. ورواه عن أبي حنيفة، ونصَّ في المبسوط على أنه الأصح.

ثم لا خلاف في أن الركوع لا ينوب عنها بدون النيّة، واختُلِف في السجود، فقال محمَّد بن سماعة وجماعة من أئمّة بلخ: لا تنوب ما لم يَنْوِ في ركوعه أو بعد ما استوى قائماً أن يسجد لصلاته وتلاوته جميعاً. وغيرهم قالوا: النيّة ليست بشرط، وإن طالت القراءة بينها وبين ركوع الصلاة، فلا ينوب شيء من ركوع الصّلاة وسجودها عنها، وإن نواه لها.

واختُلِف في حدّ الطول، فذكر الشيخ الإمام المعروف بجواهر زاده: أنه إذا قرأ بعد آية السجدة ثلاث آيات ينقطع على الفور. ومشى عليه في الذّخيرة، ووجهه ممّا يُعرف فيها. ثم قال فيها وفي الأصل، والمجرد والهارونيتان: أن الآيات الثلاث إنما تصير فاصلة مانعة وقوع الركوع عن السجود إذا كانت الآيات في وسط السورة. أمّا إذا كانت الآيات في آخر السورة لا تصير فاصلة، انتهى.

والفرق غير ظاهر الوجه، وقال شمس الأئمّة الحلواني: لا ينقطع ما لم يقرأ أكثر من ثلاث آيات. وفي الذّخيرة: وأكثر مشايخنا لم يقدِّروا في ذلك تقديراً، فكان الظاهر أنهم فوَّضوا ذلك إلى رأي المجتهد كما فعلوا في كثير من المواضع. ثم قال: والأوجه أن يفوّض ذلك إلى رأي المجتهد أو يعتبر ما بعد طويلاً. وبيان محل الواجبة خارج الصلاة خارجها كما قدَّمناه في المقام الثاني، إلا ما أخرجه الدليل من ذلك وهو الوقت المكروه إذا تُليت أو سُمعت في غيره كما ذكرنا في المقام الخامس.

وقد وقع الاختلاف فيما لو تلاها خارج الصّلاة ولم يسجد لها ثم افتتح الصّلاة في ذلك المكان وتلاها فيه، هل يستتبع إحداهما الأخرى؟ فعلى رواية الجامع الكبير، وكتاب الصلاة من

الأصل يستتبع التي في الصلاة التي وُجدت فيها، ويسقط اعتبار تلك التلاوة ويجعل كأنه لم تُتلى إلَّا في الصلاة حتى لو سجد للمتلوّة في الصلاة خرج عن عهدة الوجوب. وإذا لم يسجد لم يبقَ عليه شيء إلا المأثم. وعلى رواية نوادر الصّلاة التي رواها أبو سليمان لا يستتبع إحداهما الأخرى، بل كلٌّ منهما يستقل بنفسها ولا يسقط اعتبار التلاوة الأُولى ويعتبر السجدة واجبة عليه، سواء سجد للمتلوّة في الصلاة أو لم يسجد. ويظهر أن هذا أشبه، ولا ينُوب الركوع عن هذه السجدة على الصحيح قياساً واستحساناً.

نعم، ينوب عنها إلا بما بها في حقِّ المريض مطلقاً إذا كان عاجزاً عن السجود. وفي حق الراكب إذا وجبت عليه راكباً وأداها راكباً كما تنوب أيضاً عن الصلوية في الصّلاة إذا كان المصلِّي مريضاً غير قادر على السجود أو راكباً، والله أعلم.

المقام الثامن: ما يفسد الصلاة من الحدث العمد، والكلام، والقهقهة فهو مفسد لها، وعليه إعادتها كما لو وُجدت هذه الأمور في سجدة الصّلاة. وقيل: هذا على قول محمَّد؛ لأن العبرة عنده لتمام الركن وهو بالرفع، ولم يحصل بعد. فأمّا عند أبي يوسف، فقد حصل قبل هذه العوارض؛ إذ العبرة عنده للوضع، فينبغي أن لا يُفسدها إلا أنه لا وضوء عليه في القهقهة كما عُرف، بل لا يتصور القهقهة عنده فيها؛ لأن قهقهته حينئذٍ تكون بعد تمام السجدة، فلا يلزمه الإعادة.

وممَّن نبَّه على هذا شيخ الإسلام ـ كما ذكره في الذخيرة ـ ولا يفسدها محاذاة الرجل المرأة بالاتفاق، وإن نوى إمامتها لانعدام الشركة المبنية على التحريمة لأنه لا تحريمة لهذه السجدة، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

المقصد الثاني في سجدة الشكر: في محيط رضيّ الدين قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: لا أرى سجدة الشكر واجبة؛ لأنها لو وجبت لوجبت في كل لحظة، لأن نِعَم الله على عباده متواترة مترادفة، وفيه تكليف ما لا يطاق. والسجدة المفردة مكروهة عندهما؛ لأن السجدة الواحدة بمنزلة الركوع، فلا تكون عبادة مقصودة. وعند محمَّد: سجدة الشكر مسنونة؛ لأنها عبادة مقصودة، انتهى.

ويظهر أن قوله: والسجدة المفردة مكروهة عندهما خرج مخرج البيان لمذهبهما في سجدة الشكر بعد نفي الوجوب لما رأى أن نفي الوجوب لا ينص على المطلوب؛ لأنه يجامعه كل من كونها مسنونة أو مباحة غير مسنونة، ولا مكروهة، أو مكروهة. وفي الذّخيرة عن محمّد: أن أبا حنيفة كان لا يراها شيئاً، وهذه العبارة أيضاً لا تعرى عن الأحمال الغير المطلوب؛ فلا جرم أن فيها تكلَّم المتقدِّمون في معنى قول محمَّد: وكان أبو حنيفة لا يراها شيئاً. قالوا: معناه: لا يراها قُرْبة. وهكذا ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء، وفي القدُّوري: معناه لا يراها سُنّة، وهو قريب من الأول. وبعضهم قالوا: لا يراها شكراً تامّاً، وتمام الشكر أن يصلي ركعتين كما فعل رسول الله ﷺ يوم فتح مكّة، وبعض المتأخرين من مشايخنا قالوا: لم يُرِد محمَّد بقوله: وأمّا أبو حنيفة فكان لا

يراها شيئاً نفي شرعيّتها قُرْبةً، وإنما أراد نفي وجوبها شكراً. وهذا كما قال محمَّد في الجامع الصّغير عن أبي حنيفة أن التعريف الذي يصنعه الناس ليس بشيء، ولم يرد به نفي شرعيّته أصلاً؛ لأنه تسبيح ودعاء، وإنما أراد به نفي وجوبه كذا هنا، فعلى قول هؤلاء يرتفع الخلاف. ولو أتى به إنسان لا يكون مكروهاً، انتهى.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: سجدة الشكر عند محمَّد مسنونة. وعند أبي حنيفة، وإحدى الروايتين عن أبي يوسف: غير مسنونة، انتهى. وهذا أيضاً لانتفى احتمال أن يكون مشروعة عندهما من غير كراهة ولا استنان لما عرفت آنفاً.

نعم، في الذّخيرة أيضاً، وفي القدُّوري عند أبي حنيفة: أنه كان يكره سجدة الشكر. قال محمَّد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ونحن لا نكرهها ولا نستحبُّها. قال محمَّد: وقد جاء فيها غير ما حديث. وعزي هذا عن أبي حنيفة في المصفا إلى الأكثرين، فقال: وقال الأكثرون: إنها ليست بقُرْبة عنده، بل هو مكروه لا يُثاب عليه وتركه أوْلى. وقالا: هو قُربة يثاب عليه، انتهى. فإن كان مسندهم ثبوت تصريحه بذلك عندهم، فذلك؛ وإلا فكلٌّ من عبارتيه الماضيتين غير قاطع بذلك كما رأيتَ.

وفي الذّخيرة أيضاً: ولم يذكر محمَّد قول أبي يوسف في شيءٍ من الكتب. وذكر القاضي الإمام الزاهدي ركن الإسلام علي السعدي في شرح كتاب السِّيَر أنّ أبا يوسف كان يكرهها، انتهى. فمِن هنا ـ والله أعلم ـ ذكره بعضهم كالإمام نجم الدِّين النَّسفي، وصاحب المجمع مع محمَّد. وبعضهم كقاضي خان مع أبي حنيفة في روايةٍ عنه.

ويمكن أن يقال: هذا قرينة على أنّ المراد بنفي الاستنان المحكيّ عنهما إثبات الكراهة. ثم لم يحرروا متعلقها. ولعله ما ذكره الشافعية من هجوم نعمة ظاهرة كنجاة مما ظنّ وقوعه به كهدم، وغرق، ورؤية مبتلى في بدنه بزمانة ونحوها، وعاصٍ متظاهر بمعصية، وأنه يظهرها للعاصي إذا لم يخف مفسدة أو ضرراً لعلّة ثبوت بخلاف غيره، وحينئذٍ يندفع ذلك اللازم المذكور لشرعيتها على تقدير الوجوب لو قلنا به كما هو منقول عن النّصاب؛ لكنّا نقول به لانتفاء ما يحتم القول به، بل نقول: الظاهر الاستحباب كما نصَّ عليه محمَّد، ويكون ما نقله قاضي خان عنه من الاستنان محمول على كونه من سنن الزوائد التي من شأنها الثواب على فعلها، وترك الإساءة والملامة على تركها، فيحصل الجمع بين العبارتين.

وإنما قلنا: إنّ الظاهر ذلك لأنه قد جاء فيها غير ما حديث كما ذكره محمَّد؛ ففي سنن أبي داود بإسنادٍ حسن أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «سألت ربي وشفعت لأُمتي، فأعطاني ثلث أُمتي، فخررتُ ساجداً شكراً لربِّي»... الحديث.

وفي المعرفة والسنن للبيهقي أن النبيَّ ﷺ خرَّ ساجداً حين جاءه كتاب عليّ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ من اليمن

بإسلام همدان، ثم قال: هذا إسناد صحيح قد أخرج البخاري صدره، ولم يسقه بتمامه، وسجود الشكر بتمامه صحيح على شرطه.

وروى الحاكم أن النبيَّ ﷺ سجد مرة لرؤية زَمِن، ومرَّ به أبو بكر فنزل وسجد شكراً لله، ومرَّ به عمر فنزل وسجد شكراً لله، وسجد أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند فتح اليمامة وقتل مسليمة، أي حين جاءه قتله؛ أخرجه سعيد بن منصور. وسجد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند فتح اليرموك، وسجد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند رؤية ذي الثّدية قتلا بالنهر، وإن رواه أحمد فاندفع ما في غير ما كتاب من كتب المذهب من الجواب عن فعل النبيّ ﷺ ذلك بالنسخ، فإنّ بعد إرخاء العنان في صحة ما يجوز ذلك عمل الصحابة بنفيه، فكيف وفي ذلك ما فيه؟!

وأمّا عدم سجوده ﷺ عند حدوث أفراد أُخر من هذه العوارض التي قلنا بأن حدوثها متعلق سجدة الشكر؛ كرفع المطر في فور دعائه برفعه لما سئل في ذلك ـ كما في الصحيحين ـ فغيرُ خافٍ أنه لا ينفي المشروعية، بل غاية ما يلزم منه أنه فعلها مرة، وتركها أخرى، وبه يثبت الاستحباب، وإلا فقد يقال: إنّ الترك فيه وفي أمثاله كان بياناً للجواز، وهو لا ينفي الاستنان فضلاً عن الاستحباب.

ثم تفسيرها ـ كما في المصفى، وفي الحقائق نقلاً عن التمرتاشي ـ أن يكبِّر مستقبل القبلة فيخرّ ساجداً يحمد الله ويسجد، ثم يكبِّر رافعاً رأسه.

تَنْبِيهٌ:

ثم في المصفّى: وثمرة الخلاف تظهر في انتقاض الطهارة فيما إذا نام في سجود الشكر، وفيما إذا تيمّم لسجدة الشكر، هل تجوز الصلاة به؟ انتهى.

قلت: وما ذكره من ظهور ثمرة الخلاف في المسألة الأولى بناءً على ما في الذّخيرة. وذكر شمس الأئمة الحلواني في شرحه: إذا نام في سجود الشكر تنتقض طهارته عند أبي حنيفة ومحمَّد؛ لأن عنده سجدة الشكر قُربة، فصارت كسجدة الصلاة، انتهى. لكن فيها أيضاً، وفي القدُّوري: إذا نام خارج الصّلاة على هيئة الساجد لا ينتقض وضوءه. وعن ابن شجاع: أنه ينتقض. قال القدُّوري: هذا قوله ولم يقل به أحد من أصحابنا. وذكر الحاكم الشهيد أن فيه اختلاف المشايخ عند بعضهم لا تنتقض طهارته، وهو المشهور. وعند بعضهم: تنتقض.

وقد قدَّمنا هذه الجملة في الكلام في النواقض، وذكرنا ثمّة من البدائع أنّ العامة أنه لا يكون حدثاً. ومن التحفة: أنه الأصح. ومن الخلاصة: أنه ظاهر المذهب. وعن عليّ بن موسى القمي تفصيلاً عزاه في المحيط إلى النوادر، وصاحب البدائع أنه الأقرب إلى الصواب، فلا يتمّ أمر ظهور الثمرة في هذه المسألة مطلقاً، بل على قول بعض المشايخ.



وأمّا ظهورها في جواز صلاته بالتيمّم لها عنده خلافاً لهما، فصحيح قولاً واحداً. وقد صرَّح به في الذّخيرة نقلاً من صلاة المستغني، وتظهر أيضاً ثمرة الخلاف في الإثم والثواب على فعلها كما هو الثمرة له في سائر الأحوال، وحينئذ فقد كان التنصيص عليه أجدر، والله سبحانه أعلم بالصواب.

الفصل السابع عشر: في صلاة الجنازة مع ما يكتنفها من سوابق ولواحق لا غنى عنها

أمّا السوابق، فتشتمل على مقدمة وثلاثة مقاصد:

المقدمة:

في أُمور ينبغي الاعتناء بها كل من الإكثار من ذِكْر الموت والاستعداد له بالتوبة، وردّ المظالم، والخروج من التبعات مطلوب، وهو في حق المريض آكد، وطلب الدعاء منه محبوب. ومَنْ حضره الموت وعلامته أن تسترخي قدماه فلا تنتصبان، ويعوج أنفه، وينخسف صدغاه، وتمتدّ جلدة خصيته وجه إلى القبلة، قالوا: وهو السنّة والعُرف العملي، إلا أن قالوا: وضعه مستلقياً على قفاه وقدماه إلى القبلة، قالوا: وهو أيسر لخروج الروح.

ومن المعلوم أن هذا لا يُعلم إلا بالنقل، ولم يؤثروه وهو أسهل التغميضة، وشدّ لحيته عقب الموت، وأمنع لتقويس أعضائه، فإذا وجّه على هذه الكيفية ينبغي أن يُرفع رأسه قليلاً ليصير وجهه إلى القبلة لا إلى السماء.

وفي شرح الزاهدي، قال الزاهدي: وهذا إلا لم يشق عليه، فإن شُقَّ تُرِك على حاله. وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: والأصح أنه يوضع كما تيسر عليه لاختلاف المواضع والأماكن. ولقِّن شهادتي أن لا إلٰه إلا الله وأنَّ محمداً رسول الله بأن يقالا عنده وهو يسمع حتى يقول، ولا يقال له قل، وإذا قالهما لا يُلحّ عليه بتكريرها إذا لم يخض في كلام آخر مخافة تبرُّمه.

وفي الحاوي القدسي: وإيمانه ضمير قلبه، ولا يُحكم بسعادته وشقاوته قطعاً بلفظ بهما أو لا، انتهى. وتحسين ظنّه بالله تعالى متعين، وهو يظنّ أن الله تعالى يرحمه ويرجو ذلك، وجزعه مكروه. وفي [][1] ويُخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب، انتهى.

يعني: إذا كان يُغني عن حضورهم غنى، وهذا على سبيل الأولوية. وعلل إخراج الجنب بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه جُنب. ونصَّ بعضهم على إخراج الكافر، وهو حسن. وحضور أهل

---

(1) كلمة غير مقروءة في المخطوط.

الخير والصلاح مرغوبٌ فيه، ويستحب قراءة سورة يس عنده؛ لقوله ﷺ: «اقرأوا على موتاكم يس» صححه ابن حبان، وقال: المراد به مَنْ حضره الموت.

ورَوى ابن أبي داود عن مجالد، عن الشعبي قال: كانت الأنصار إذا حضروا قرأوا عند الميت سورة البقرة، إلا أن مجالداً مضعَّف. فإذا مات قيل عند رأسه: سلامٌ على المرسلين، والحمد لله رب العالمين، لمثل هذا فليعمل العاملون، وعدٌ غير مكذوب، وغُمِّضت عيناه، قائلاً مُغمِّضه: بسم الله وعلى ملَّة رسول الله ﷺ، اللهمَّ سهِّل عليه أمره، ويسر عليه ما بعده، وأسعده بلقائك، واجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه. ثم سُجِّي وشُدَّ لحياه بعصابة عريضة من فوق رأسه ومُدَّت أطرافه وسُجِّي بثوب، ولا يتكلم مَنْ حضره إلا بخير، وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره أن الملائكة تؤمِّن على ما يقال وقتئذ، ولا يكره إرسال الدموع والبكاء عليه بلا رفع صوت، ولا شقّ ثوب، ولا ضرب خدّ، ونحو ذلك قبل الموت وبعده على الصحيح.

ولا النداء بموته في الأزقّة والأسواق لتكثير المصلِّين عليه والمستغفرين له، والأخذ في الاستعداد للصّلاة عليه وتشييعه، وخصوصاً إن كان ممّن يتبرك به لعلم أو زهد، لكن بنحو الفقير إلى الله تعالى فلان بن فلان من غير تنويه بذكره ولا تفخيم لأمره. وأمّا نَعْيه على ما كان عليه أهل الجاهلية بالضجيج بالويل والنياحة وإعلاء الصوت بالبكاء والندب ونحو ذلك كما يفعله ضعفاء العقل والدِّين من النساء وغيرهنّ، فغيرُ خافٍ أنه مَن المنكرات القبيحة الذي يفترض الكفّ عنها، ومنع تعاطيها ممَّن يقدر على ذلك، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

ثم إن عرض تأخيره خلع ثيابه، وجعل على سرير أو لوح، ووضع على بطنه حديد من سيف أو مرآة أو غيرهما، وسُجِّي بثوب حتى يغسل، وإلا فالمستحب المبادرة إلى جهازه ودفنه كما نطقت به السُّنة. قالوا: ويكره القراءة عليه بعد موته حتى يُغسل، والله أعلم.

المقصد الأول: في غسله

في شرعيته فوائد:

منها: تنبيه العبيد على أن الموتى أكرمهم أحياءً وأمواتاً.

ومنها: أن يعلموا أنّ من تأهَّب للقدوم على مولاه لا يُقدَّم إلا طاهر القلب من المعاصي، متفرغاً عما سوى الله لأنه إذا اعتنى المولى بتطهير جسده يلقى في التراب تنبَّه العبد إلى تطهير ما هو باقٍ، وهو النفس، فإنها تفنى عند أهل السّنة والجمهور.

ومنها: إعلام العبد بالاعتناء به لأنه إذا اعتنى بتطهير الجسد الفاني، فلأن يعتني بتطهير النفس من باب أوْلى، فنسأل ربنا عَزَّوَجَلَّ أن يطهِّر ظواهرنا وبواطننا من رعونات البشر، وأن يفرغ قلوبنا من غيره، ويملأها من ذكره، وأن يقدمنا عليه وهو راضٍ عنا مِن كرامه وإحسانه.

ثم الغسل فرض كفاية بالإجماع، وما في غير ما كتاب من الكتب المذهبية من أنه واجب كما ذكرناه في الكلام عليه في الاغتسال، مرادٌ به هذا. إما لأن الواجب نوعان: ظنِّي، وقطعي وهذا منه. وإما على سبيل المجاز، وإما أنه سنّة ففيه نظر ظاهر كما سلف.

واختُلف في سبب وجوبه، فمحمَّد بن شجاع ومَنْ وافقه: الحدث لأن الموت سبب لاسترخاء المفاصل، وزوال العقل، وعامّة المشايخ نجاسة الموت؛ لأن الآدمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كسائر الحيوانات. ونصَّ في البدائع على أنه الأظهر.

قلت: وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنجِّسوا موتاكم، فإن المؤمن لا يتنجس حياً ولا ميتاً» وقال: صحيح على شرط البخاري ومسلم. وقال الحافظ ضياء الدين في أحكامه: إسناده عندي على شرط الصحيح، فيترجّح الأول. ثم شرائط الوجوب تقدَّمت في الكلام على هذا الغسل في الاغتسال، فليُراجع ثمّة.

ويسقط هذا الواجب بغسلةٍ واحدة سابغة حتى لو غرق في الماء فأُخرج إن كان المُخرج حرَّكه كما يحرَّك الشيء في الماء لقصد التطهير سقط الغسل، وإلا فلا، والتكرار سُنّة. ثم إذا قصد غسله على الوجه المسنون، ينبغي أن يكون في مكان خالٍ لا يدخله إلا الغاسل والمُعين، ولو أكثر من واحد. ثم قيل: الأفضل أن يكون تحت سقف، لأنه أستر. وقيل: تحت السماء لتنزل عليه الرَّحمة. ويوضع على قفاه على تخت ونحوه، قيل: وضع طولاً إلى القبلة، وقيل: عرضاً إليها، والأصح كيف ما تيسَّر.

ثم تُنزع عنه ثيابه، ويجمَّر سريره بأن يدور مَن بيده المجمرة حوله مرة أو ثلاثاً أو خمساً. قال الإسبيجاني: ولا يزاد عليها. وفي الكافي والمبتغى: أو سبعاً. ويستر عورته بخرقة ما بين السرّة إلى الركبة في ظاهر الرواية على ما في البدائع، ومشى عليه الجمّ الغفير. وفي الهداية: ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيراً. وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، والخلاصة أنه ظاهر الرواية.

ثم في البدائع: ولم يذكر في ظاهر الرواية أنه هل يستنجي أو لا؟ وفي صلاة الأثر: يستنجي عند أبي حنيفة، وقالا: لا. وذكر رضي الدين في المحيط أنه يستنجي عندهما. وعند أبي يوسف: لا يستنجي. ومشى عليه في الخلاصة، وزاد: ولا يغسل بيديه لكن يلفّ على يديه خرقة. وفي الظهيرية وغيرها: ولا يغسل السوءة بيده بل يلفّ على يديه خرقة ويغسل بتلك الخرقة كيلا تمس عورته، ثم يوضؤه وضوءه للصلاة إذا كان ممن يعقلها بالغاً كان أو غير بالغ مِن غير مضمضة ولا استنشاق.

نعم، استحبّ للغاسل أن يلفّ على أصبعه خرقة ويمسح بها أسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه كما عليه عمل الناس اليوم، ويبدأ بغسل وجهه ويمسح رأسه على الصحيح، ثم يغسل رأسه ثم

لحيته بالخطمى أو الصابون أو ما أشبهه من غير تسريح، ثم يضجع على شقه الأيسر ويغسل بماء مسخّن قد أُغلي فيه سدر أو خطمى أو أشنان إنْ وُجد، وإلَّا بالماء الخالص حتى يعلم وصول الماء إلى ما يلي التخت منه. ثم يضجع على شقه الأيمن ويُفعل به ذلك، ثم يجلس ويمسح بطنه مسحاً رفيقاً، فإن خرج منه شيء مسحه وغسل ذلك المحل المصاب ثلاثاً، ثم يضجع على شقه الأيسر ويغسل بماء خلط به كافور.

وعن أبي حنيفة في غير رواية: الأصول أنه يقعده ويمسح بطنه أولاً ثم يغسله بعد ذلك ثلاثاً كما ذكرنا. وظاهر الحاوي القدسي: إن مسح بطنه بعد الثالثة، فإن لفظه: ثم يُضجعه على شقّه الأيسر ويصبّ الماء على أيمنه، ويغسله بالماء والسِّدر حتى يرى أن الماء قد وصل إلى ما يلي التحت منه وخرج، ثم يضجعه على شقه الأيمن فيغسله كذلك، وهكذا إلى ثلاث مرات. ثم يجلسه ويشده إليه أو يلقيه على ظهره ويمسح بطنه مسحاً رقيقاً، فإنْ خرج منه شيء غسله ولا يعيد غسله.

ثم كون الغسلة الأولى بما ذكرنا من السِّدر ونحوه إذا وُجد هو المذكور في مبسوط شمس الأئمّة، والهداية، والتحفة، ومحيط رضي الدين وغيرها كون الغسلة الأولى بالماء الخالص، والثانية بالماء والسِّدر ونحوه. وظاهر حديث أُم عطية في الصحيحين يشهد للأول، ثم كون كل غسلة تفعل حتى يعلم وصول الماء إلى ما يلي التحت منه هو المذكور في الهداية وغيرها، والمذكور في التحفة والمحيط والبدائع: حتى يُنقيه. وفي شرح الزاهدي معلّماً بعلامة شمس الأئمة الحلواني: يغسل أولاً بالماء الحار ثلاث مرات، ثم بالماء والسِّدر، ثم بالماء وشيء من الكافور. وفيه إشارة إلى أنه يصبّ الماء عليه عند كل إضجاع ثلاث مرات، وقال: وإن زاد على الثلاث جاز، انتهى. وفي الخانية: وليس في غسل الميت استعمال القطن في الروايات. وعن أبي حنيفة: أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه، وفمه. وبعضهم قالوا: يُجعل في صماخ أذنيه أيضاً. وقال بعضهم: يُجعل في دبره أيضاً، وهو قبيح.

قلت: وهو منقول عن الشافعي وأبي حنيفة أيضاً، ففي الغاية وفي الإسبيجاني عن أبي حنيفة: لا بأس بأن تُحشى مخارقه، كالقبل والدبر والأذنين والفم، انتهى. فإطلاقه أنه قبيح ليس بالصحيح.

ثم في العمدة شرح المنهاج: إذا وضع القطن بين إليتيه لا يدخله في باطنها على الأصح. وقيل: يدخله، وبه جزم البيضاوي، والحاوي الصغير. وقال المتولي: إن كان به علّة توجب ذلك ليمنع ما يخرج أدخله، وإلا فلا.

ثم يُنشَّف بثوب كيلا تبتلَّ أكفانه، ويجعل الحنوط على رأسه ولحيته وهو عطر مركَّب من أشياء طيبة، ولا بأس بسائر الطِّيب فيه غير الزعفران والورس في حق الرجال، ولا بأس بهما في حق النساء، ويدخل فيه المسْك كما هو قول أكثر العلماء. والكافور على مساجده، وهي: الجبهة، والأنف، واليدان، والركبتان، والقدمان. ثم يغسل الذَّكر الذَّكر، والأُنثى الأُنثى لا العكس، إلا

الصبي والصبية اللذين لا يشتهيان، فإنه لا بأس أن يغسلهما الرجال والنساء.

وفي الأصل: فإن قيل: أن يتكلم وإلا فالزوجة فإنه يجوز لها أن تغسل الزوج بعد أن كانت في عدّته لا من نكاح فاسد، ولا من بينونة قبل موته لردّتها أو لتمكينها ابنه أو طلاقه. ومنه ما لو طلق إحداهما ثلاثاً وقد دخل بهما ثم مات قبل البيان، فإنه لا تغسله واحدة منهما لجواز أن تكون تلك، ولا أحدث بعد وفاته ما يوجب البينونة حتى لو ارتدّت بعد موته ثم أسلمت أو مكنت ابنه لا تغسله عندنا، خلافاً لزفر.

وفي هاتين: وكذا لو وُطئت بشبهة بعد موته حتى وجبت عليها العدّة ليس لها أن تغسله خلافاً لزفر، وأن لا تكون محرمة عليه بالوطء بشبهة لمن لا يحل له أن يجمع بينهما؛ كأختها ولا يضر كونها محرمة أو صائمة أو مظاهراً منها؛ ولأن الغاسل حائض أو جنب يُكره ذلك.

نعم، كما ذكره قاضي خان وغيره. وفي البدائع: وعن أبي يوسف أنه كُره للحائض الغسل لأنها لو اغتسلت بنفسها لم يعتدّ به، فكذا إذا غُسِّلت، انتهى.

ولا يخفى أن هذا التوجيه لا يتمشى في الجنب. نعم يتمشى في النفساء أيضاً. ثم إنما يتمشى فيهما قبل انقطاع دمهما، ولا يضرّ أيضاً كونه كافراً، ولا شك في كراهته. ولا ينبغي أن يمكَّن من ذلك إلا إذا لم يوجد غيره ذكراً في حق المسلم، أو أنثى في حق المسلمة. ويستحبّ أن يكون الغاسل أميناً طاهراً أقرب الناس إلى الميت، فإنْ لم يوجد فمِنَ الأجانب أهل الأمانة والورع. وقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر مرفوعاً: «ليغسل موتاكم المأمومون» إلا أن إسناده ضعيف.

وإذا رأى خيراً ذَكَره، وإذا رأى غيره ستره؛ لأنه ثبت الأمر بالكفّ عن مساوىء الموتى كما رواه أبو داود وصححه ابن حبان. قيل: إلا أن يكون مبتدعاً مظهراً لبدعته أو مجاهراً بالفسق والظلم فيُذكر ذلك ليكون زاجراً لمن هُو في مثل حاله عن فعله.

فإنْ فُقِد الماء أو كان الميت رجلاً ولا رجل ولا زوجة يباح لها غسله، أو امرأة ولا امرأة تُيمِّم، وقد تقدَّم بيانه في الاغتسال.

ثم هذا كله إذا لم يكن الميت خنثى، فإن كان خنثى فقد سلف الكلام فيه ثمّة بحمد الله وعونه، فليراجع.

المقصد الثاني: في تكفينه

وهو فرض كفاية بالإجماع من جميع ما تركه خالياً من تعلق حق الغير بعينه، فإنْ لم يوجد فعلى من تجب عليه نفقته في حالة حياته، غير أنه اختُلف في الوجوب على الزوج للزوجة، فقال محمَّد: لا يجب عليه، وإنما تجب على من عداه لانقطاع الزّوجية بالموت. وقال أبو يوسف: تجب

عليه. قالوا: وعليه الفتوى.

ثم الخانية في جملة من الكتب المعتبرة مصرّحة بالوجوب عليه، سواءكان لها مال أو لا. وظاهر التحفة ومحيط رضي الدين والبدائع وغيرها يفيد أن محلّ الخلاف ما إذا لم يكن لها مال. وعليه مشى الإمام نجم الدين النَّسفي، وصاحب المجمع.

ثم لقائلٍ أن يقول: ينبغي أن يكون محل الخلاف أيضاً ما إذا لم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك. وأنها إذا ماتت في العدّة منه وهي ممن تلزمه نفقتها وكسوتها أن يجب عليه تجهيزها إذا كانت معسرة على قول أبي يوسف. ولم أقف عليه مصرحاً فيما وصل إليه النظر من كتب المذهب فيما أظن وقت الكتابة لهذا.

ثم في شرح الزاهدي: ولا رواية فيه عن أبي حنيفة، انتهى. ومن ثمّة ذكرها النَّسفي في باب قول أبي يوسف على خلاف قول محمَّد، ولا قول لأبي حنيفة، لكن ذكر صاحب الفرائض السراجيةفي شرحه أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسف، فإن لم يكن له مال ولا من تجب عليه نفقته من ذي رحم محرم ولا زوج إن كانت أنثى، فعلى المسلمين. وفي جوامع الفقه: فإن لم يكن له شيء من ذلك سألوا من الناس ما يواريه، وإن لم يوجد غُسل ودُفن وجُعل عليه إذخر ويصلَّى على قبره، انتهى.

ويكفَّن الميت كفن مثله، قيل: وهو المتوسط الذي لا يتدبر فيه ولا يقتنى، وفسَّره في الخانية والخلاصة وغيرهما بأن ينظر إلى ثيابه في حياته لخروج الجمعة والعيدين، فذلك كفن مثله، ونقله في الجامع الأصغر عن نصر، وزادوا إلى المرأة: ماذا تلبس إذا خرجت إلى زيارة أبويها وإذا زارها أبوها ماذا تلبس وتقعد بين يديه، ومشى عليه غيره، وقال الفقيهان أبو جعفر وأبو الليث: كفن المثل أن ينظر إلى ما يلبسه الإنسان في الغالب، فيكون مثل ذلك الثوب في الكفن.

ثم يُعلم من هذا بطريق اللزوم الشرعي أنه إنما يُكفَّن فيما يجوز له لبسه في حالة الحياة من قطن، وكتان، وصوف، وحرير. ثم الأفضل فيه البياض، قالوا: والجديد والغسيل سواء. وقد ثبت في صحيح مسلم عنهﷺ: «إذا كفَّن أحدكم أخاه، فليحسن كفنه». وروى أبو داود بسندٍ لم يضعفه عنهﷺ: «لا تغالوا في الكفن، فإنه يسلب سلباً سريعاً»، وجمع بين الحديثين بأنّ المراد بتحسينه بياضه ونظافته، لا كونه ثميناً.

ثم كفن السُّنّة للرجل قميص، وإزار، ولفافة، وقد تغير عنها بالرداء كما في محيط رضيّ الدين، وجوامع الفقه وغيرهما. وفي الحاوي القدسي: الإزار والرداء واللفافة بمعنى واحد، وهو ثوب طويل عريض يستر البدن من القدم إلى القرن. والقميص والدرع واحد، وهو ثوبٌ يستر من الكتف إلى الكعب من خلفه وقدّامه، انتهى.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام، ومحيط رضيّ الدين وغيرهما: لكن لا يجعل له

دخريص؛ لأن ذلك مما يحتاج إليه الأحياء ليتسع أسفله للمشي، ولا بجيب إنما الجيب خزانة الأحياء.

قلت: وقد يظهر من هذا أن ليس المراد به ما يسبق من الثوب ليدخل فيه الرأس نازلاً به إلى العنق أو يقطع كماً عساه يظن كما هو ظاهر قول شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وكونه بلا جيب بعيد، إلا أن يراد بالجيب الشقّ النازل على الصدر، انتهى. بل ظنّ ذلك من العجب، فإنه لا يبالي لبس القميص على الوجه المذكور بدون الجيب مراداً به هذا المعنى. ثم كونه بغير هذا الشق الذي ذكره شيخنا ثانياً كما يفعله بعض الأحياء حسن، سواء كان مراداً من إطلاق الجيب أم لا، ولا سيما في حقّ المرأة لما فيه من زيادة الستر لما يلي أصل رقبتها وصدرها.

ثم زاد فخر الإسلام: ولا يكفّ أطرافه؛ لأن ذلك للصيانة ولا حاجة إليه، ولا كمَّيْن. ثم قد يقال: إذا كان الدليل على أن من الكفَنِ القميص أن النبيَّ ﷺ كُفِّن في قميصه الذي كان عليه في حالة الحياة بعد أن غُسِّل فيه كما رُوي، فمِنْ أين أنه بلا دخريص ولا كمين؟

وأخرج محمَّد بن الحسن في الموطإ عن ابن عون: سمعت محمد بن سيرين يقول: يستحبّ أن يكون قميص الميت مثل قميص الحيّ مكففاً مزرراً، قال: فحدثت به حماد بن يزيد فقال: أنا درت على ابن عون قميصه وألبسته.

ثم في الذخيرة: وفي كتاب الخنثى لعصام: تكفين الرجل زيادة على ثلاثة أثواب إلى خمسة أثواب ليس بمكروه، ولا بأس به. ووجه بأنّ ابن عمر كَفَّن ابنه واقد في خمسة أثواب: قميص، وعمامة، وثلاث لفائف، وإزار العمامة إلى تحت حنكه؛ رواه سعيد بن منصور. وأوصى أنس لابن سيرين أن يغسِّله فغسله وكفَّنه في خمسة أثواب، أحدها العمامة، وطلاه بالمسك من قرنه إلى قدمه؛ رواه حرب في مسائله.

ومن ثمّة استحسن العمامة في الكفن بعض المشايخ، ثم منهم مَنْ قال: كان ابن عمر يُعمِّم الميت ويرسل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حالة الحياة، فإنه يرسل ذنبها من قِبَل القفا؛ لأن ذلك لمعنى الزينة، وقد انقطع ذلك بالموت، وهذا هو المذكور في البدائع.

ومنهم مَنْ قال: لأن ابن عمر أوصى بذلك، وكان يُعمِّم مَنْ هلك مِن أقاربه ويذنب ويلفّ ذنبه على كورة من قِبَل يمينه، ويعمّم يميناً، وهذا هو المذكور في شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام.

وفي الفتاوى الظهيرية: إن كان عالماً معروفاً أو من الأشراف يعمّم، وإن كان من أوساط الناس لا يُعمَّم، انتهى.

وكرهها بعض مشايخنا لما في الصحيحين عن عائشة قالت: كُفِّن رسول الله ﷺ في ثلاثة أثواب سحولية، ليس فيها قميص ولا عمامة. ولأنّ الكفن يصير بها سفعاً. ونصَّ في شرح الزاهدي

على أنه الأصح، ولا يعرى عن تأمّل.

وكفن الكفاية له قميص ولفافة على ما في الخانية، والظهيرية، والخلاصة. وإزار ولفافة على ما في التحفة، ومحيط رضيّ الدين، والبدائع، والمفيد، والمرتدّ، والينابيع، والكافي. ونصَّ السروجي على أنه الصحيح؛ لقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته دابَّته: «اغسلوه بماءٍ وسدر وكفِّنوه في ثوبين» رواه البخاري ومسلم.

وكفن السُّنّة للمرأة خمسة: الثلاثة المتقدّمة أولاً، وخمار، وخرقة تربط على الثديين إلى الركبتين، وقيل: عند الصدر فوق الثديين، وعلى هذا مشى في التحفة والمحيط والكافي. وقيل: فوق ثدييها وبطنها، وعليها مشى في الخانية والبدائع. وقال زفر: تربط الخرقة على فخذيها.

وكفن الكفاية لها على ما في التحفة، والمحيط، والبدائع، والإيضاح، والحاوي القدسي: خمار وإزار ولفافة. وعلى ما في الخانية، والخلاصة: قميص وإزار ولفافة.

وكفن الخنثى كالمرأة، والمراهقة كالبالغين. وفي البدائع: وإن كان صبياً لم يراهق، فإن كُفِّن في خرقتين إزار ورداء، فحسن. وإن كُفِّن في إزار ورداء واحد جاز، ولا بأس بأن تُكفَّن الصغيرة في ثوبين. وفي المبسوط: والطفل الذي لم يتكلّم إن كُفِّن في خرقتين إزار ورداء فحسن، ويجوز في إزار واحد. والسَّقط والمولود ميتاً يُلفّ في خرقة. وفي الخانية والخلاصة: والطفل الذي لم يبلغ حدَّ الشهوة الأحسن أن يُكفَّن فيما يكفَّن به البالغ، وإن كُفِّن في ثوبٍ واحد جاز، انتهى.

والمحرم كالحلال، والمنبوش الطري يُكفَّن كمن لم ينتفخ يُدفن بخلاف المنتفخ، فإنه يكفيه ثوبٌ واحد. والشهيد يُكفَّن في ثيابه، إلا أنه يُنزع عنه ما ليس من جنس الكفن؛ كالفرو، والحشو والسلاح، ويراعَى فيه كفن السُّنّة من نقصٍ أو زيادة.

ثم في الخلاصة والخاينة: فإنْ كان بالمال كثرة، وبالورثة قلّة فكفَنُ السُّنّة أوْلى. وإن كان على العكس، فكفن الكفاية أوْلى.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام: وذكر الجصاص في كتاب التجهيز أنه ينبغي أن يخمر بالذي هو كفن الكفاية إذا كثرت الورثة، وقلَّ المال بوسعه على الورثة وهذا أحسن عند مشايخنا. وإن لم يُرْوَ ذلك عن السلف، انتهى.

ولقائلٍ أن يقول: فعلى هذا إذا كان له ثلاثة أثواب وهو لابسها ليس له غيرها وعليه دَيْن ينبغي أن يقتصر على ثوبين منها، ويباع الآخر في الدَّيْن، وكيف لا والثالث ليس بواجب؛ بل هو يحصل للسُّنة في الكفن، ووفاء الدَّيْن واجب، والواجب مقدَّم على غير الواجب؛ لكن صريح الخلاصة وغيرها يفيد أنه يُكفَّن فيها كما لو أفلس في حال الحياة، وله ثلاثة أثواب هو لابسها ليس تبرع عنه منها شيء، فيُباع في الدَّيْن. وقد أشار شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا البحث، ثم قال: ولا يبعد الجواب،

والله تعالى أعلم بالصواب.

وأمّا النقصان عن كفن الكفاية، فمكروه حالة السِّعة والاختيار غير مكروه حالة الاضطرار. ثم كيفية التكفين أن يخمِّر الأكفان وتراً. قال في البدائع: مرة، أي مرة أو ثلاثاً أو خمساً، ولا يزيد عليه، انتهى.

وأخرج البيهقي بسندٍ صحيح عن النبيِّ ﷺ: «خمِّروا كفن الميت ثلاثاً». ثم يبسط اللفافة ثم الإزار فوقها ثم يقمص ويوضع عليها، ثم يوضع عليه الإزار من قِبَل اليسار ثم من قِبَل اليمين، ثم اللفافة كذلك.

وأما المرأة، فبعد أن يقمص يجعل شعرها ضفيرتين ثم يوضع على صدرها مُسْدَلين من الجانبين فوق القميص. وفي الحاوي القدسي: غير مضفورتين، ثم تخمر فيوضع الخمار على رأسها منشوراً فوق القميص، ثم توضع على الإزار واللفافة ويُفعل بها كما تقدَّم، ثم تربط الخرقة فوق الأكفان كما سلف بيانه، ويعقد الكفن بشيء إن خيف انتشاره، فإذا وضع في القبر حلَّت العقدة.

هذا وفي شرح الزاهدي نقلاً من الإسبيجاني في ظاهر الرواية: يؤزر الميت أولاً، ثم يقمص كحال الحياة. وعن محمَّد أنه يُقمَّص أولاً ثم يؤزر فوق القميص ثم اللفافة. والأصح يبسط الإزار طولاً، وقيل: عرضاً، انتهى. وما عزاه إلى ظاهر الرواية، والله تعالى أعلم به.

والجمّ الغفير على ما عزاه إلى محمَّد، وهو ظاهر الترتيب الذكري فيما أخرجه محمَّد بن الحسن في موطئه عن عبد الله بن عمرو بن العاص؛ أنه قال في الميت: يُقمّص ويؤزر، ويُلفّ بالثوب الثالث. وإن لم يكن له إلا ثوبٌ واحد كُفِّن فيه. قال محمَّد: الإزار أن يجعل لفافة مثل الثوب الآخر أحبُّ إلينا من أن يؤزر. ولا يعجبنا أن ينقص الميت من ثوبين في كفنه إلا من ضرورة، وهو قول أبي حنيفة، انتهى.

ولشيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ مَيْل إلى بسط الإزار عرضاً، حيث قال: وأنا لا أعلم وجه مخالفة إزار الميت الحيّ من السنّة، وقد قال ﷺ في ذلك المحرم: «كفِّنوه في ثوبيه» وهما ثوبا إحرامه: إزاره ورداؤه. ومعلوم أن إزاره من الحقو، وكذا أعطى اللاتي غسلن ابنته حقوة، انتهى.

المقصد الثالث: في جملة مع حمله مما يلائمه من المسائل

يُقدَّم الرأس في حمل الجنازة، لأنه أشرف وهو المتوارث، ويرفعونه أخذاً باليد لا وضعاً على العنق كما تُحمل الأثقال، ذكره الفقيه أبو الليث في شرح الجامع الصغير.

ثم السُّنّة في حملها أن يحملها أربعة نفر من جوانبها الأربعة، كما أخرجه ابن أبي شيبة، وابن ماجه عن ابن مسعود، ومحمَّد بن الحسن عن منصور بن المعتمر، قالوا: ولو حملها اثنان يتقدَّم

أحدهما، فيضع جانبي الجنازة على كتفيه ويتأخر الآخر فيفعل مثل ذلك ـ كما قال به الشافعي ـ كان مكروهاً. قال رضيّ الدين في المحيط: نصَّ عليه في المجرد.

ثم مَنْ أراد كمال السُّنّة في حملها ينبغي أن يحملها من الجوانب الأربعة كما رواه عبد الرزاق، وابن أبي شيبة عن ابن عمر، وهوالمذكور في الجامع الصغير بلفظ محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة رحمهم الله في حمل الجنازة، قال: تضع مقدّمها على يمينك، ثم مؤخرها على يمينك، ثم مقدمها على يسارك، ثم مؤخرها على يسارك. قال يعقوب: رأيت أبا حنيفة أنه قال: هكذا، وصنع هكذا. وفي الذّخيرة: قال محمَّد: ورأيت أبا حنيفة أنه قال: هكذا، وصنع هكذا. دليلُ تواضعه، انتهى.

قال فخر الإسلام: وتفسير ذلك أن يرفعها أربعة نفر، ثم يتناوبون فيبدأ في ابتداء النوبة بيمين الميت المقدّم، وذلك يمين الحامل أيضاً. ثم يتحوَّل إلى يمينه المؤخر، وذلك يمين الحامل. قال أيضاً: ثم يتقدم من خلفه، فيدور إلى يساره المقدم فيضعه على يساره ثم إلى يساره المؤخر فيضعه على يساره. ثم قال: وفي الترتيب الذي قلنا يبدأ به باليمين وتأخر عن الجنازة من غير حاجة إلى التقدّم. وفي البدائع وغيرها: وينبغي أن يحمل من كل جانب عشر خطوات لما رُوي في الحديث «من حمل جنازة أربعين خطوة كَفَّرت أربعين كبيرة»، انتهى. وهذا الحديث بهذا اللفظ عن رسول الله ﷺ عزاه في الغاية إلى رواية أبي بكر النجاد، وعُزي في غيرها إليه بلفظ: عن ثوبان، عنه ﷺ: «مَنْ تَبع الجنازة فأخذ بجوانب السرير الأربعة غفر الله له أربعين ذنباً، كلها كبيرة» انتهى.

ولعمر الله إن هذا على كِلا التقديرين لفضيلةٍ عظيمة، وغنيمة جسيمة.

هذا، وفي النهاية ما حاصله: في حمل الجنازة سُنّتان نفس السنّة وهو حملها بقوائمها الأربع على طريق التعاقب من كلّ جانب عشر خطوات، وهذا يتحقق في حق الجميع، وكمال السُّنّة وهو لا يتحقق إلا في حق حامل واحد، وهو أن يبدأ الحامل بحمل الأيمن من المقدّم، وليس في ذلك إلا يمين واحد، وكذا لا يكون البداءة بها إلا للواحد، وإلى هذا أشار شمس الأئمة في المبسوط أيضاً، حيث قال: ومَنْ أراد كمال السُّنّة في حمل الجنازة ينبغي أن يحملها من الجوانب الأربعة يبدأ بالأيمن المقدَّم ثم بالأيمن المؤخر، ثم إنما يبدأ بالأيمن المقدّم لأن النبيَّ ﷺ كان يحبُّ التيامن في كل شيء، والمقدَّم أيضاً أول الجنازة، والبداءة بالشيء إنما يكون من أوّله. ثم إنما يتحول إلى الأيمن المؤخر لأنه لو تحوّل إلى الأيسر المقدَّم احتاج إلى المشي أمامها، والمشي خلفها أفضل، فلما مشى خلفها وبلغ الأيمن المؤخر حمله لأن له رجحان التيامن. ثم بَقِي الأيسر المقدَّم والأيسر المؤخر، فيختار تقديم الأيسر المقدّم لأنّ له فضلاً على المؤخر لسبقه عليه، والسبق من أسباب الترجيح، ولأن في تقديمه حتماً بالأيسر المؤخر والختم به أوْلى ليبقى بعد الفراغ خلف الجنازة لما أن المشي خلفها أفضل.

قلت: ثم غيرُ خافٍ أنّ كون كمال السُّنّة إنما يتحقق في حق حامل واحد إنما هو بالنسبة إلى الأربعة الحاملين إذا داروا عليها من جوانبها الأربعة، وهذا هو المراد بقولهم، لا أنه إنما يتحقق لحامل واحد مطلقاً، فتنبَّه له.

ثم الأفضل في حمل الصبي والصبيّة أن يحملها الرجال على الوجه الذي ذكرناه، ويُكره أن يُحمل على الظهر أو على دابّة. ثم في الينابيع وغيرها: الرضيع والفطيم أو فوق ذلك قليلاً لا بأس أن يحمله رجل واحد على يديه أو يحمله على يديه وهو راكب. وفي البدائع وغيرها: وعن أبي حنيفة في الرضيع والفطيم لا بأس بأن يُحمل في طبق يتداولونه على أيديهم.

ويندب أن ينعش جنازة المرأة، أي يوضع عليها النعش، وهو كما قال في المغرب، شبه النجفة مشبك يطبق على المرأة إذا وُضعت على الجنازة، انتهى. وأوّل مَنْ حُمِل جنازتها في الإسلام على هذه الصفة فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورضي عنها، ثم بعدها زينب بنت جحش كما جزم به ابن عبد البرّ.

ثم يكون المشي بالجنازة على سبيل الاقتصاد لا على وجه العجلة، بحيث يضطرب الميت، ويشقّ على المشيِّعين، ولا على سبيل الإبطاء بحيث يدبّ بها دبيباً، فإنه خلاف المستحب، والمشي أفضل كما ذكرناه آنفاً. وأمامها جائز بلا كراهة، إلا أن يتقدَّمها الكل، فيُكره. ثم المشي أفضل من الركوب، وإذا ركب كُرِه أن يتقدَّمها، نصَّ عليه في شرح مختصر الكرخي، والبدائع، والخانية وغيرها.

وفي الذّخيرة، ومحيط رضيّ الدين نقلاً من نوادر المعلّى عن أبي يوسف، قال: رأيت أبا حنيفة يتقدَّم أمام الجنازة وهو راكب، ثم يقف حتى تأتيه. ثم زاد في الذّخيرة قبل هذا: إذا بَعُد عن الجنازة، أمّا إذا قَرُب منها لأن السبيل في اتباع الجنازة أن يكون بطريق التذلّل، لا بطريق التكبر.

فعلى قول هذا، القائل يحمل فعل أبي حنيفة على أنه كان بعيداً عن الجنازة، وفي المسألة دليل عليه، فإنّ أبا يوسف قال: ثم يقف حتى تأتيه، وينبغي لمتبّع الجنازة أن يكون متخشعاً متفكّراً في مآله متّعظاً بالموت وما يصير إليه مطيلاً للصمت، ولا يتحدث بأحاديث الدنيا ولا يضحك. وسمع ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ رجلاً يضحك في جنازة، فقال له: أتضحك وأنت في جنازة؟ لا كلَّمتك أبداً؛ رواه سعيد بن منصور.

وإذا ذُكر الله تعالى أو قُرىء القرآن، فلْيَكن في نفسه ويُكره رفع صوته بهما، فقد قال قيس بن عباد: كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون رفع الصوت عند ثلاث: عند القتال، وعند الجنازة، وعند الذِّكر؛ رواه البيهقي. وقال ابن المنذر: ذكر الحسن البصري عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم يستحبُّون خَفْض الصوت عند الجنائز، قال: وكره الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وإبراهيم

النخعي، وإسحاق بن راهويه قول القائل خلف الجنازة: استغفروا الله له، ثم قال ابن المنذر: ونحن نكره مِن ذلك ما كرهوا، انتهى.

وهل الكراهة تحريمية أو تنزيهية؟ هما قولان لبعض مشايخ المذهب. ولا ينبغي للنساء اتباعها، وفي الصحيحين عن أُم عطية: نُهينا عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا. وهذا يدلّ على أنه نهي تنزيه، لكن ذلك كان في ذلك الزمان. أما في هذا الزمان، فاتّباعهنّ بها على ما اعتدنه من شقّ الجيوب، ورفع الصوت بالبكاء والويل وما يقترن بذلك من الأمور المنكرة حرام قطعاً. ثم ذكر الإسبيجاني، والمرغيناني، وقاضي خان وغيرهم: إن كان في الجنازة صائحة أو نائحة زُجرت، فإن لم تنزجر فلا بأس بأن تتبع الجنازة معها ولا يمتنع لأجلها؛ لأن اتباع الجنازة سُنّة، فلا تترك ببدعة من غيره، انتهى. وهو موافق لما عن حسن البصري، فإنّ عنه أنه كان يطردهنّ، فإذا لم يرجعن لم يرجع ويقول: لا تدع حقاً لباطل. وهو أوْلى ممن عن مسروق أنه كان يحثي في وجوههن التراب ويطردهن، فإنْ رجعن وإلا رجع. قالوا: ولا يقوم لها إذا مرَّت بين يديه إلا أن يريد اتباعها ليصلي عليها أو يحضر دفنها، والأمر بالقيام لها مطلقاً منسوخ كما دلَّ عليه حديث عليّ في صحيح مسلم وغيره.

ثم في الخانية، والخلاصة وغيرهما: وإن كان القوم في المصلّى فجيء بالجنازة، قال: بعضهم يقومون لها إذا رأوها قبل أن توضع من الأعناق، وقال بعضهم: لا يقومون، وهو الصحيح. وهذا شيءٌ كان في ابتداء الأمر ثم نُسخ، ولا يعزي عن تأمّل.

ثم في البدائع وغيرها: ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلّي؛ لأن الاتباع كان للصلاة عليها، ولا يرجع قبل حصول المقصود. ونقله في المحيط من النوادر.

واعلم أنه وقع في بعض نسخ الجامع الصغير محمَّد عن يعقوب، عن أبي حنيفة رحمهم الله، قال: لا بأس بالإذن في صلاة الجنازة، فقيل: معناه إذن الولي للناس في الرجوع بعد الفراغ من الصّلاة عليه، فإنهم إذا فرغوا منها، فعليهم أن يمشوا خلف الجنازة إلى أن ينتهوا إلى القبر، ولا يرجع أحد بلا إذن الولي؛ لقول النبيّ ﷺ: «أميران وليسا بأميرين: المرأة في هودجها ـ أي في السفر ـ للغير الرحيل دونها فهي كالأمير عليهم، وولي الجنازة لا يرجع الناس إلى منازلهم دون إذنه، فهو كالأمير عليهم» كذا في الكافي.

فعلى هذا الرجوع بعد الصلاة من غير استئذان الولي إذا كان ثمّة ولي مكروه، كما صرَّح به شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ. والظاهر أنها تنزيهية.

وفي محيط رضيّ الدين، وفي المنتقى: ولا ينبغي لمن صلّى على الجنازة أن يرجع إلا بإذن أهل الجنازة.

ثم إذا وُضعت للصلاة توضع عرضاً للقبلة، هكذا توارثه الناس. وأمّا كيفية وضعها للدَّفن، فسيأتي في اللواحق إن شاء الله تعالى.

وأمّا الصّلاة عليه، فهي فرض كفاية بالإجماع على كل مسلم مات بعد الولادة غير باغ ولا قاطع ولا حاله تمثل حال أحدهما، فلا صلاة على كافر، ولا على مولود لم يستهلّ، فإن خرج أكثره حياً ثم مات أو وجد أكثر إنسان علمت حياته غُسِّل وصُلِّي عليه؛ لأن للأكثر حكم الكل، ولو وجد الأقل منه أو النصف لم يغسل، ولم يصلّ عليه؛ ذكره القدُّوري في شرح مختصر الكرخي.

وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان: وإن كان الكل مشقوقاً بنصفين لا يُصلَّى على أحد الجانبين إلا إذا كان مع أحد النصفين الرأس، فيصلَّى على ذلك النصف الذي معه الرأس.

وفي الذّخيرة في سياق نقله من شرح الطحاوي: إذا وجد الميت أقل من النصف وليس فيه الرأس لا يُصلَّى عليه. وهذا إشارة إلى أنه لو كان معه الرأس يُصلَّى عليه، انتهى. ولا صلاة على باغٍ ولا على قاطع طريق إذا قُتِلا، ثم عن محمَّد: أنه لا فرق في ذلك بين أن يُقتلا في الحرب، أو بعدَ أن تضع الحرب أوزارها. ومشى على هذا الإطلاق غير واحد، وفي محيط رضيّ الدين: وذكر في النوادر والنوازل: أهل البغي إن قُتلوا في الحرب لم يُصلَّ عليهم، وإنْ قُتلوا بعد ما وضعت الحرب أوزارها صُلِّي عليهم؛ لأنهم تركوا البغي. وكذا قطّاع الطريق إن قُتلوا في حربهم لا يُصلَّى عليهم، وإنْ أخذهم الإمام وقتلهم صُلِّي عليهم لأنهم تركوا القطع وندموا على ما فعلوا، انتهى. ومشى على هذا الصَّدر الشهيد في واقعاته، وقاضي خان، وصاحب الكافي.

ويظهر من هذا أن كلاً منهما لو مات حتف أنفه قبل أَخْذه أو بَعْدَ أخذه أنه يُصلَّى عليه، ولم أقف عليه مصرّحاً به. ثم في المحيط، والذّخيرة وغيرهما: ومشايخنا جعلوا حكم المقتولين بالعصبية حكم أهل البغي على هذا التفصيل، انتهى.

وألحقوا أيضاً بالبغاة وقطاع الطريق في عدم الصلاة كلَّ مَنْ قُتل بالسَّعي في الأرض بالفساد؛ كالمكابرين بالسلاح في المصر، ومن يقتل الناس خنقاً لأخذ المال أو غيره، والأول منقول في البدائع وغيرها عن أبي يوسف، والثاني عن أبي حنيفة.

وفي جوامع الفقه، والمبتغى ـ بالمعجمة ـ: ومن قتل والديه لا يُصلَّى عليه إهانةً له. وفي المحيط أيضاً، وذكر في المنتقى: مَنْ قُتل مظلوماً صُلِّي عليه ولم يُغسَّل، ومَنْ قتل ظالماً يُغسَّل ولم يُصل عليه؛ لأنه ساعٍ بالفساد. ونقله في الخلاصة من العيون عن محمَّد، ومشى عليه في الذّخيرة والخانية، وهو يفيد أنه لا يصلّي على من قُتل قصاصاً؛ لأنه قُتل ظالماً لا مظلوماً، لكن المصرَّح به في كثير من الكتب المعتبرة أنه يغسَّل ويصلَّى عليه، بل في الروضة: والمقتول بحدٍّ أو قصاص أو تعزير يغسل ويصلَّى عليه بالإجماع. وألحق أبو يوسف أيضاً بالبغاة في عدم الصلاة مَنْ قتل نفسه

عمداً، وقالا: يغسل ويصلَّى عليه. ونصَّ الحلواني على أنه الأصح، وأنه يقبل توبته من ذلك. ونصَّ السعدي على أن الأوَّل أصح، وأنه لا تُقبل توبته.

أمَّا لو قتل نفسه خطأ، بأن ضرب العدوّ بالسيف فأخطأ وأصاب نفسه فمات؛ غُسِّل وصُلِّي عليه. قال في الذخيرة: وهذا بلا خلاف. وفي الخانية: غُسِّل في قول محمَّد، ولا يغسَّل في قول أبي يوسف.

وسببها المسلم الميت على الوصف الذي فرغنا من بيانه، وشرط صحتها ما تقدَّم من شروط سائر الصلوات من الطهارة الحقيقية بدناً وثوباً ومكاناً والحكمية وستر العورة، واستقبال القبلة، والنيّة، وتزيد هذه بإسلام الميت وطهارته إلا عند الضرورة، فإنه إذا دُفن بلا غسل ولم يمكن إخراجه إلا بالنبش سقط هذا الشرط، وصلِّي على قبره بلا غسل، وكونه موضوعاً أمام المصلى.

ومن هنا قالوا: لا يجوز الصّلاة على غائب مطلقاً، ولا على حاضر محمول على دابّة أو غيرها، ولا على موضوع على الأرض تقدَّم الإمام عليه.

وركنها التكبيرات إلا تكبيرة الإحرام، فإنها شرط على قياس قول الجمهور كشرطيتها في مطلق الصلاة، والقيام، والدعاء للميت، هذا هو المفهوم من كلامهم كما ذكره شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأمّا ما في شرح الزاهدي: وأما الثناء والصلاة على النبيِّ ﷺ والدعاء والسلام، فسُنّة، انتهى. ففيه نظر ظاهر بالنسبة إلى الدعاء، وكيف لا وقد صرَّحوا عن آخرهم بأنّ صلاة الجنازة هي الدعاء للميت أو هو المقصود منها، فلو صلّى راكباً أو قاعداً بلا عذر لم يجز، ولو تعذّر النزول لطينٍ أو مطر جازت راكباً، ولو كان الولي مريضاً فيصلِّي قاعداً وصلَّى الناس خلفه قياماً أجزأهم عند أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: يجزىء الإمام لا المأموم.

وكيفيّتها: أن يقوم الإمام حذاء الصدر من الرجل والمرأة في ظاهر الرّواية، وحذاء وسط المرأة في رواية الحسن عن أبي حنيفة. وينوي الصلاة على الميت، وإن كان مأموماً نواها مع الاقتداء، ويكبّر تكبيرة الإحرام برفع يديه فيها، ويثني على الله تعالى بعدها. قال في البدائع: وهو أن يقرأ (سبحانك اللهمّ وبحمدك) إلى آخره. وذكر الطحاوي أنه لا استفتاح فيه، ولكن النفل والعادة أنهم يستفتحون بعد تكبيرة الافتتاح كما يستفتحون في سائر الصلوات، ونقله في التحفة والمحيط عن الحسن عن أبي حنيفة، قالوا: ولو قرأ الفاتحة بنيّة الثناء، فلا بأس به؛ لا بنيَّة القراءة.

ثم يكبِّر ثانية، ويأتي بالصلاة على النبيِّ ﷺ، قال في البدائع: وهي الصّلاة المعروفة، وهي أن يقول: اللهمَّ صلِّ على محمَّد وعلى آل محمَّد ـ إلى قوله ـ حميد مجيد. ثم يكبِّر ثالثة ويدعو بعدها لنفسه وللميت وللمسلمين، ولا توقيت في الدعاء، والأحسن المأثور، ومنه ما في موطإِ الإمام مالك عمّن سأل أبا هريرة: كيف يصلَّى على الجنازة؟ فقال أبو هريرة: أنا لعمر الله أخبرك اتبعها

مِنْ عند أهلها، فإذا وُضِعت كبَّرت، وحمدت الله، وصلَّيت على نبيِّه، ثم أقول: اللهمَّ عبدك وابن عبدك،وابن أمَتِك كان يشهد أن لا إله إلا أنت، وأنّ محمَّداً عبدك ورسولك، وأنت أعلم به. اللَّهمّ إن كان مُحسناً فَزِدْ في إحسانه، وإن كان مسيئاً فتجاوز عن سيئاته. اللّهمّ لا تحرمنا أجره، ولا تفتنَّا بعده. وأخرجه محمَّد بن الحسن في موطأيْه بهذا اللفظ عنه، ثم قال: قال محمَّد: وبهذا نأخذ لا قراءة على الجنازة، وهو قول أبي حنيفة، انتهى.

ومنه ما في مسند أبي حنيفة وغيره عن أبي هريرة أيضاً؛ أنّ النبيَّ ﷺ كان يقول إذا صلّى على الميت: «اللهم اغفر لحيِّنا وميتا، وشاهدنا وغائبنا، وصغيرنا وكبيرنا، وذكرنا وأُنثانا»، زاد أحمد والترمذي وابن ماجه: «اللهمَّ مَنْ أحْيَيْته منّا فأَحْيِه على الإسلام، ومَنْ توفَّيْته فتوفّه على الإيمان»، ووقع في رواية أبي داود، وابن حبان: «اللهمَّ مَنْ أحييته منَّا فأَحْيِه على الإيمان، ومَنْ توفَّيْته منا فتوفّه على الإسلام».

ومنه ما في صحيح مسلم وغيره عن عوف بن مالك: صلَّى رسول الله ﷺ على جنازةٍ فحفظت من دعائه، وهو يقول: «اللهمَّ اغفر له، وارحمه، وعافِهِ، واعف عنه، وأَكْرِم نُزُله، ووسِّع مدخله، واغسله بالماء والثلج والبَرَد، ونقِّه من الخطايا كما نقَّيْت الثوب الأبيض من الدَّنَس، وأبْدِلْه داراً خيراً من داره، وأهلاً خيراً من أهله، وزوجاً خيراً من زوجه، وأدخله الجنّة، وأعِذْه من القبر، وعذاب النار» حتى تمنَّيْت أن أكون أنا ذلك الميت.

وفي البدائع: والدعاء أن يقول: اللهمَّ اغفر لحيِّنا وميّتنا إن كان يُحسنه، وإن لم يكن يُحسنه يذكر ما يدعو به في التشهّد: اللهمَّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات... إلى آخره، هذا إذا كان بالغاً. فأما إذا كان صبياً، فإنه يقول: «اللهمَّ اجعله لنا فَرَطاً وذخراً أو شفِّعه فينا»؛ كذا رُوي عن أبي حنيفة، وهو المرويّ عن النبيِّ ﷺ، انتهى.

وفي محيط رضيّ الدين: ويستغفر للميت في الثالثة ولأموات المسلمين إلا إذا كان الميت صبياً أو مجنوناً، فيقول: اللهمَّ اجعله لنا فرطاً، اللهمّ اجعله لنا ذخراً، اللهمّ اجعله لنا شافعاً مشفّعاً، ولا يستغفر لأنه لا ذنب له، انتهى. وكذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان، وعزاه إلى أبي حنيفة أيضاً.

وفي المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ ويستحبّ أن يرفع يديه عند الدعاء بحذاء صدره، ثم يكبّر رابعة. قالوا: وليس بعدها دعاء سوى السلام. وفي البدائع: وقد اختار بعض مشايخنا ما يختم به سائر الصلوات: اللهمَّ ربنا آتنا في الدنيا حسنة... إلى آخره. وكذا حكاه قاضي خان في شرح الجامع الصغير، وحكاه في المبسوط بلفظ: اللهمَّ ربّنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك عذاب النار، وعذاب القبر، وسوء الحساب.

وذكر الإسبيجاني، والمرغيناني، وقاضي خان في فتاواه: ويسلّم بعد التكبيرة الرابعة، ولا يقول: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ [البقرة: 201] الآية، ثم يسلّم تسليمة عن يمينه، وتسليمة عن يساره.

واختلفوا في أنه هل ينوي الإمام الميت؟ فقال المرغيناني، وقاضي خان: لا ينويه فيهما، بل ينوي مَنْ عن يمينه في الأولى، ومَنْ عن يساره في الثانية. ثم في المحيط: ويخافت في الكل إلا التكبير، هكذا فعل السَّلف والخلف.

وفي الذّخيرة: ولا يجهر في صلاة الجنازة بشيءٍ من الحمد والثناء والصّلاة على النبيِّ ﷺ؛ لأن هذا كله ذِكر. والإخفاء في الذكر أوْلى كما في أذكار الصلوات. ومشايخ بلخ يقولون: السُّنة أن يسمع الصف الأول والصف الثاني، وكذا الصف الثالث والرابع. وقد رُوي عن أبي يوسف أنه قال: لا يجهرون كل الجهر، ولا يُسرُّون كل السر، وينبغي أن يكون بين ذلك.

وفي البدائع: وهل يرفع صوته بالتسليم في صلاة الجنازة؟ لم يُذكر ذلك في ظاهر الرواية، وذكر الحسن بن زياد أنه لا يرفع؛ لأن رفع الصوت مشروع للإعلام، ولا حاجة إلى الإعلام بالتسليم عقيب التكبيرة الرابعة؛ لأنه مشروع عقيب التكبير بلا فصل. ولكن العمل في زماننا شاهداً يخالف ما يقوله الحسن.

ثم ظاهر الرواية أنه لا يرفع يديه في التكبيرات الثلاث الأخيرة، وكثير من أئمّة بلخ اختاروا رفعهما في كل تكبيرة منها. وسُئل أبو القاسم عن ذلك، فقال: أنا أفعل ذلك وأقيس ثانيه بأوّله؛ لأنه ركنٌ كله. وكان محمَّد بن سلمة، ومحمَّد بن الأزهر، وعبد الله بن المبارك، وعصام بن يوسف يرفعون. ونصير بن يحيى، ومحمَّد بن مقاتل ربما يرفعان، وربما لا يرفعان. وفي جوامع الفقه: والمختار تركه.

ثم لو كان الرجل جنب يجزئه الدخول مع الإمام، فكبَّر الإمام الأُولى ولم يكبّر هو لغفلته أو تردَّد في النية لا ينتظر التكبيرة الثانية بالاتفاق، بل يكبّر ويدخل معه، وليس عليه قضاء شيءٍ بالاتفاق. وإن لم يكبِّر حتى كبَّر الإمام الثانية كبَّر الثانية مع الإمام، ولم يكبِّر الأولى حتى يسلِّم الإمام؛ لأنه لو كبَّر الأُولى كان قضاءً، والمقتدي لا يشتغل بقضاء ما سبق قبل فراغ الإمام. وإن لم يكبِّر مع الإمام حتى كبَّر الإمام أربعاً كبَّر هو الافتتاح قبل أن يسلِّم الإمام، ثم يكبِّر ثلاثاً قبل أن تُرفع الجنازة متتابعاً لا دعاء فيها. وإذا رُفعت الجنازة من الأرض يقطع التكبير.

وعن أبي حنيفة: إذا لم يكبِّر حتى كبَّر الإمام أربعاً فاته صلاة الجنازة؛ كذا في الخانية. وذكر رضيّ الدين في المحيط: أنّ الأول قول أبي يوسف، وعليه الفتوى.

ولو كبَّر مع الإمام التكبيرة الأُولى، ولم يكبِّر الثانية والثالثة يكبِّرهما، ثم يكبِّر مع الإمام.

ولو حضر رجل وقد كبَّر الإمام الأُولى، فعند أبي يوسف: يكبِّر حين حضر للافتتاح ثم يتابع الإمام في الثانية، وما صار مسبوقاً بشيءٍ. وعندهما: لا يكبِّر حتى يكبِّر الإمام الثانية، فيكبِّر معه الثانية وتكون هذه التكبيرة تكبيرة الافتتاح في حقِّ هذا الرجل، ويصير مسبوقاً بتكبيرة، ثم يتابع الإمام فيما بقي، ثم إذا سلم الإمام يأتي بما سبق، فإن جاء وقد كبَّر الإمام تكبيرتين؛ فعند أبي يوسف: يكبِّر للافتتاح، ولا يكبّر في الثانية ثم يتابعه في الثالثة والرابعة، ثم يأتي بالتكبيرة الثانية بعد سلام الإمام. وعندهما: لا يكبِّر للافتتاح ما لم يكبّر الإمام الثالثة، فإذا كبَّر الثالثة تابعه هذا الرجل ويكبِّر للافتتاح، ويكون مسبوقاً بتكبيرتين يأتي بهما بعد سلام الإمام.

وعلى هذا القياس إذا حضر بعد ما كبَّر الإمام ثلاثاً، ولو جاء بعد ما كبَّر الإمام الرابعة قبل أن يسلِّم لم يكبِّر عندهما، وقد فاتته الصلاة. وعند أبي يوسف: يكبّر، فإذا سلّم قضى ثلاث تكبيرات. وفي المحيط قالوا على قول محمَّد: يكبّر هنا أيضاً؛ لأنه لو انتظر الإمام هنا فاتته الصّلاة بخلاف ما لو أدركه بعد الثالثة؛ لأنه لا تفوته الصلاة أصلاً، لأنه يكبّر الإمام بعدها. وجزم بأن هذا عند محمَّد أيضاً عصام بن يوسف على ما في البدائع.

ثم هنا تتمات لهذا المطلوب:

إحداها: الجماعة فيها ليست بشرط حتى لو صلَّى الإمام بجماعة، وكان على طهارة دونهم لا تُعاد؛ لأن حقَّ الميت تأدى بصلاة الإمام، وبالعكس تعاد لأن صلاته غير جائزة، فكذا صلاتهم لأنها بناء على صلاته.

ثم حَسُنَ بالإمام فيها أن يجعلهم وراءه ثلاثة صفوف إذا أمكن، فعن مرثد اليزني عن مالك بن هبيرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يموت فيصلّي عليه ثلاثة صفوف من المسلمين إلا أوجب»، قال: وكان مالك إذا استقلّ أهل الجنازة جزّأهم ثلاثة صفوف للحديث؛ أخرجه أبو داود ـ واللفظ له ـ وابن ماجه، والترمذي وقال: حديث حسن، ورواه أحمد بلفظ: «فقد غُفِر له»، والحاكم بهما، وقال: صحيح على شرط مسلم.

وما زعمه بعض المتأخرين من أن المراد من قوله: ثلاثة صفوف، فالكثرة لا مجرّد الصفوف حتى لو اجتمع في صفٍّ مائة نفس مثلاً وكان في ثلاثة صفوف ثلاثون لكان ما يتحصّل من بركة أهل الصفّ الواحد وشفاعتهم للميت أكثر مما يتحصل من الصفوف الثلاثة لقلّة عددهم بالنسبة إلى الصفِّ الواحد المشتمل على مائة نفس، وهذا مما لا ينازع فيه.

تعقيب: لأن الراوي فَهِمَ منه تعدُّد الصفوف، وهو موضع تأمل.

ثم في القنية: ثم إنْ كان القوم سبعة قاموا ثلاثة صفوف يتقدّم أحدهم، وخلفه ثلاثة، وخلفهم اثنان، وخلفهما واحد، انتهى.

قلت: ويشهد له ما عن عطاء بن أبي رباح أن النبيَّ ﷺ صلَّى على جنازةٍ، فكانوا ستّة، فجعل الصفّ الأوّل ثلاثة، والثاني اثنين، والثالث واحد. ولولا هذا لقلنا بكراهة جعل الواحد صفاً لأمره ﷺ للمنتبذ وراء الصف في الصلاة المطلقة بإعادتها كما تقدَّم في موضعه، اللهمَّ إلا أن يقال: إنّ ذلك أيضاً إذا لم يكن فيه تحصيل مصلحة مقصودة منها، وهو السعي في حصول المغفرة للميت كما أخبر به الشارع.

هذا، وعن أحمد أنه كَرِه أنه يكون الواحد صفاً، قيل: ولو علم في هذا حديثاً لم يعدل إلى غيره. وفي القنية أيضاً: أفضل صفوف الرجال في الجنازة آخرها. وفي غيرها: أوّلها إظهاراً للتواضع لتكون شفاعته أسرع إلى الإجابة.

قلت: ويطرقه إطلاق ما ثبت في صحيح مسلم وغيره عنه ﷺ: «خير صفوف الرجال أوّلها، وشرّها آخرها»، وإظهار التواضع لا يتوقف على التأخر.

ثم كون الشفاعة في مثل هذا المقام أقرب إلى الإجابة إنما هو بالتحقق بالتواضع والخضوع، ثم ذلك موقوف على المتجه الرياء لا على التأخر قطعاً، فيعمل بالإطلاق المذكور ما لم يوجد مخصص له صحيح، لا هذا الذي جعل، والله سبحانه أعلم.

تَنْبِيهٌ:

ثم في الغاية، والمبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: جُهِّز الميت صبيحة يوم الجمعة يُكره تأخير الصلاة عليه ودفنه إلى وقت صلاة الجمعة ليصلّي عليه جمع عظيم بعد الجمعة.

التتمَّة الثانية: اجتمعت الجنائز إن شاؤوا صلُّوا عليَّ كلّ على حِدّة، وحينئذ الأَوْلى أن يقدِّم الأفضل فالأفضل، وإن شاؤوا صلُّوا عليهم دفعة واحدة. وحينئذٍ، فإن كان الكل جنساً واحداً، فإنْ شاؤوا جعلوهم صفاً واحداً طولاً كما يصفُّون في حال حياتهم. ثم حينئذٍ إنْ وضع رأس كل بحذاء رأس صاحبه فحسن، وإن وضعوهم شبه الدرج وهو أن يكون رأس الثاني عند منكب الأول فحسن، وإن شاؤوا وضعوهم واحداً بعد واحدٍ مما يلي القبلة ليقوم الإمام بحِذاء الكل. ثم إن تساووا في التجزئة والفصل وقف الإمام عند أسنّهم على التقدير الأوّل، وجعله مما يليه على التقدير الثاني والثالث. وإن اختلفوا في التجزئة والفصل، فالمشهود تقديم الجزء وجعله مما يلي الإمام.

وعن أبي حنيفة وأبي يوسف: يجعل الأفضل مما يلي الإمام كائناً مَنْ كان، ثم التخيير المذكور ظاهر الرواية. وعن أبي حنيفة في غير رواية: الأصول أن الثاني أوْلى؛ لأن السنّة قيام الإمام بحذاء الميت، وهو يحصل في الثاني دون الأوّل.

وإن اختلف الجنس يوضع الرجل مما يلي الإمام، ثم الصبي، ثم الخنثى، ثم المرأة، ثم الصبية.

التتمة الثالثة: دفن من تُفرض الصّلاة عليه بغير صلاة صلّى على قبره ما لم يتفسّخ وتتفرق أجزاؤه، قالوا: لأنّ الصّلاة مشروعة على البدن، وهو لا يبقى مع التفسخ والتفرّق. ثم الصحيح في مناط الحكم بتفسخه ـ على ما في الهداية والبدائع والخلاصة وغيرها ـ كون غالب الرأي أنه تفسخ لا مضي ثلاثة أيام كما هو روايات عن علمائنا الثلاثة لتفاوت عروض ذلك له بتفاوت الأبدان والزمان والمكان.

هذا، ونقل الإمام السروجي في الغاية من المبسوط أنه يصلِّي عليه ما لم يعلم أنه تفرَّق، وتعقبه بأن هذا يشير إلى أنه إذاشكّ في تفرُّقه وتفسخه فصلَّى عليه، وقد نصَّ الأصحاب على أنه لا يصلّي عليه مع الشك في ذلك؛ ذكره في المفيد والمريد، وجوامع الفقه وعامّة الكتب، انتهى.

قلت: وعلَّله رضيّ الدين في المحيط فقال: لوقوع الشكّ في الجواز، انتهى.

وغيرُ خافٍ أنّ ما تقدّم من الكتب المذكورة يشير إلى هذا الذي تعقب به السروجي لما في المبسوط أيضاً، فإن تمّ ينبغي أن يكون المناط للترك الشكّ في التفسّخ لا غَلَبة ظنّه، لكن عند التحقيق لا يعرى هذا عن نظر. ولعلَّ الأشبه ما في الكتب المذكورة دلالة وإشارة، فليُتأمَّل.

تَنْبِيهٌ:

ثم لم يختلفوا في شرعية الصّلاة على قبره إذا دُفن وأُهيل عليه التراب من غير صلاة عليه، بعد أن يكون قد غُسِّل. وإن كان ذلك قبل أن يغسّل أيضاً، فاتفقوا على أنه لا يُنبش. ثم ذكر الصّدر الشهيد أنه يصلَّى على قبره، ولم يُحْكَ خلافاً. وذكر رضيّ الدين في المحيط: أنه لا يصلَّى على قبره. وعن محمَّد في النوادر: أنه يصلّى على قبره؛ لأن الطهارة إنما شُرطت عند القدرة لا عند العجز، وقد تحقق العجز بسبب فسقط الغسل.

وجه ظاهر الرواية أن الصلاة بدون الغسل غير مشروعة، ولا وجه إلى الغسل لأنه يتضمن أمراً حراماً وهو نبش القبر، مع أن الغسل بعد النبش مشكوك فيه؛ لأنه ربما يكون على صفة لا يمكن إخراجه من القبر وغسله، فيسقط الغسل والصلاة، انتهى.

فعلى هذا ما ذكره الشهيد ماشٍ على ما عن محمَّد، وعليه مشينا نحن أيضاً فيما تقدَّم؛ لأنه الأشبه إن شاء الله تعالى، فاعلمه.

التتمة الرابعة: تُكره الصلاة على الميت في مسجد جماعة إذا كان الميت والإمام والقوم في المسجد، وإن كان الميت في المسجد والقوم خارجه، فعامَّة المشايخ على أنه يُكره أيضاً؛ ذكره في الخانية.

وإن كان الميت والإمام وبعض القوم خارج المسجد، وباقيهم في المسجد؛ ففي الفتاوى

الصغرى نقلاً من فتاوى نجم الدين النَّسفي: الصّلاة غير مكروه بالاتفاق، ومشى عليه في جوامع الفقه. بل وكلام شمس الأئمّة السَّرخسي يفيد أنه المذهب عندنا كما ستسمعه. وفي محيط رضيّ الدين: وهكذا رُوي عن أبي يوسف في النوادر.وعزاه في الخانية إلى بعضهم معللاً بأنّ سبب الكراهة إدخال الميت في المسجد، أو اختلاف المكانين بين الإمام والميت،ولم يوجد كلٌّ منهما. ثم قال قاضي خان: وبعضهم كرهوا على كل حال؛ لأن العادة جرت في السَّلف لصلاة الجنازة بإعداد موضع على حِدَة، فلو لم يكن ذلك لما أعدُّوا لها موضعاً على حِدَة. ونُقل في الخلاصة من الفتاوى الصغرى أن المختار أنه يُكره، وفيه بحث.

وفي التتمّة أيضاً نقلاً من فتاوى النسفي: وإن كانت الجنازة وحدها خارج المسجد، فقد اختلف المشايخ فيه، بعضهم قالوا: يُكره منهم الإمام السند أبو شجاع، لما أن المسجد بُني لآداءِ المكتوبات.

قلت: بل عزى في الخانية إلى عامّة المشايخ، ومشى عليه في الينابيع، ونصَّ في الصغرى على أنه المختار.

لكن لا يخفى ما في التعليل المذكور، فقال بعضهم: لا يُكره؛ لأن الموضع الموجب للكراهة، وهو احتمال تلويث المسجد مفقود.

قلت: وعلى هذا مشى شمس الأئمّة السرخسي مفيداً أنه المذهب، فإنه قال: إذا كانت عندنا الجنازة خارج المسجد لم يُكره أن يصلّوا الناس عليها في المسجد، إنما الكراهة في إدخال الجنازة المسجد، انتهى. هذا ونُقل في الدراية عن أبي يوسف رواية أنه لا يُكره صلاة الجنازة في المسجد إذا لم يخف خروج شيء يلوث المسجد. فعلى هذا إذا أُمِنَ ذلك لم يُكره على سائر الوجوه المتقدّمة، وهو في بعضها بطريق أَوْلى حينئذ، كما هو غيرُ خافٍ.

ثم الظاهر أنّ مراد أبي يوسف بذلك الإباحة المجرّدة، وأما أنها تسنّ أو تستحبّ كما هو ظاهر غير خاف. ثم الظاهر ما ذهب إليه النووي في الروضة من أن الصّلاة على الميت في المسجد أفضل، فلا. واستقراء السُّنة وتتبُّعِها في هذه المسألة يشهد بذلك.

ثم اختلفوا في الكراهة، فقيل: تحريم، وقيل: تنزيه. ورجحه شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولا يبعد منه ذلك. ثم هذا كله إذا لم يكن عذر، فإنْ كان فلا يُكره. ومن الأعذار الاعتكاف ـ كما هو مذكور في المبسوط ـ والمطر، كما في الخانية.

ثم مصلَّى العيد والموضع المتخذ لصلاة الجنازة ليس لها حكم المسجد في الأصح، إلا في جواز الاقتداء، كما نصَّ عليه غير واحد. ونصَّ في مختصر المحيط على أن المدرسة ليس لها حكم المسجد، انتهى. وهو حسنٌ ظاهر.

تَنْبِيهٌ:

ثم في البدائع وغيرها: قال أبو حنيفة: ولا ينبغي أن يصلِّي على ميت بين القبور، وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك. وإن صلُّوا أجزأهم لما رُوي أنهم صلُّوا على عائشة وأُمّ سلمة بين مقابر البقيع. والإمام أبو هريرة، وفيهم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، انتهى. ولا يعرى هذا عن بحث، وتقدَّم في الكلام على الأوقات المكروهة أنها تُكره عند طلوع الشمس وزوالها وغروبها لما ثبت في صحيح مسلم وغيره من النهي عنها في هذه الأوقات، فراجعه.

التتمة الخامسة: في مَنْ هُو أوْلى بالإمامة في الجنازة؟ إمام الحيّ الذي يصلِّي بالأحياء، ويوافقه ما في الذخيرة، ومحيط رضيّ الدين والبدائع وغيرها أنّ محمَّداً ذكر في صلاة الأصل أن إمام الحيّ أوْلى بالصّلاة على الميت. زاد في المحيط: فإن لم يكن فالوليّ. وفي الذخيرة أيضاً: وذكر الحسن في كتاب صلاته عن أبي حنيفة أنّ الإمام الأعظم وهو الخليفة أوْلى إن حضر، وإن لم يحضر فإمام المصر، فإن لم يحضرها فالقاضي أوْلى، فإن لم يحضر فصاحب الشرط أوْلى، فإن لم يحضر فإمام الحيّ، فإن لم يحضر فالأقرب من ذوي قرابته. وبهذه الرواية أخذ كثير من مشايخنا، ومِنَ المشايخ مَن قال: لا اختلاف بين الروايتين، فما ذُكر في كتاب الصلاة محمول على ما إذا لم يحضر الإمام الأعظم، ولا واحد مما ذُكر في رواية الحسن. أمّا إذا حضر الإمام الأعظم، فهو أوْلى باتفاق الروايات؛ لأن في التقدُّم على السلطان ازدراء، ونحن أُمرنا بالتوقير، فإن لم يحضر الإمام الأعظم فأمير المصر أوْلى، لأنه في معنى الإمام الأعظم من حيث أنّا أُمرنا بتوقيره، وبعده القاضي أوْلى لما ذكرنا في أمير المصر، وبعده صاحب الشرط، وبعده خليفة الوالي، وبعد هؤلاء إمام الحيّ، وبعده خليفة القاضي، وبعد هؤلاء إمام الحيّ أوْلى لأنه يرضي الميت حال حياته، فيكون هُو أوْلى بالصّلاة عليه. وإنما ذكر محمَّد إمام الحي أوْلى في كتاب الصّلاة؛ لأنّ السلطان لا يوجد في كل موضع.

وفي الخانية، والخلاصة: قال الفقيه أبو جعفر: إذا حضر السلطان تقدّمه الأولياء، فيصلِّي عليها. وإن حضر والي المصر والقاضي، فالوالي أوْلى أن يُقدَّم. فإن لم يحضر القاضي ولا الوالي وحضر صاحب الشرط وإمام الحيّ، فصاحب الشرط أوْلى بالتقديم. وإن كان لوالي المصر خليفة فلم يحضر الوالي، فخليفته أوْلى بالتقديم من القاضي ومِنْ صاحب الشرط. وإن لم يحضر الوالي، ولا خليفته، ولا القاضي ولا صاحب الشرط، وحضر الأولياء وإمام الحي ينبغي للأولياء أن يقدِّموا إمام الحيّ. وإن لم يحضر إمام الحيّ وحضر المؤذّن، فليس على الأولياء تقديمه. وإن حضر الولي أو خليفته، والقاضي وصاحب الشرط وإمام الحيّ، والأولياء، فأبى الأولياء أن يُقدِّموا أحداً من هؤلاء وأرادوا أن يتقدَّموا، فلهم ذلك، ولهم أن يقدِّموا مَن شاؤوا ولا يتقدَّم أحد من هؤلاء إلا بإذنهم؛ وهذا كله قياس من قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، وزفر، وبه أخذ الحسن.

ثم فيهما أيضاً: رجلٌ صلَّى على جنازة والولي خلفه، ولم يأمره بذلك؛ إن تابَعه وصلَّى خلفه

لا يُعيد، وإن لم يتابعه فإن كان المصلِّي سلطاناً، أو الإمام الأعظم، أو القاضي، أو والي المصر، أو إمام حيّه ليس للولي أن يُعيد في ظاهر الرواية. وإن كان غيرهم، فله الإعادة، انتهى. واللفظ للخانية.

وهذا يشير إلى أنه في غير ظاهر الرواية للولي أن يُعيد إذا كان المصلِّي أحد هؤلاء، وهو الذي يُعطيه قوة كلام الهندواني السابق، وما في الخلاصة. وذكر في غريب الرّواية: أنّ الحقَّ للوليِّ وهو يُقدَّم على السلطان أو غيره، ولم يذكر الخلاف، انتهى. ولا يبعد أن يكون هذا أيضاً هو المراد بما ذكروا عنه من أن الولي عنده أوْلى بكلِّ حال؛ لأن الذي يظهر أن على هذا القول تقديم الولي لغيره من سلطان، وقاضي، وإمام حيّ من باب الأوْلى لعارض السلطنة، وهو ملحق بها من إمارةوقضاء ورضي بإمامة ذلك الغير في حال حياته، بخلاف تقديم السلطان ومَنْ جرى مجراه على القول.

وحينئذ فتظهر ثمرة الخلاف بين القولين في حقّ جواز إعادة الولي الصّلاة وعدم جوازها إذا صلّى السلطان أو مَنْ بعده إلى إمام الحي بغَيْر إذن الولي مع حضوره، ولو في البلد. فعلى أن الحق في ذلك ثابت ابتداء للسلطان فمَنْ بعده إلى إمام الحيّ ليس للولي الإعادة، وهذا هو الذي عزاه قاضي خان إلى ظاهر الرواية كما رأيت.

وعلى أن الحق للولي، وأنه لا يكون لغيره الولاية إلا بتوليته له الإعادة، وهذا هو الذي يظهر من الهندواني، ومِن غريب الرواية. وأما أنه قول أبي يوسف، فظاهر.

وحينئذٍ فلقائلٍ أن يقول ما في غاية البيان: إذا صلّى إمام الحيّ على الميت بلا إذن الولي يُعيد الولي إن شاء لكونه أوْلى، وإذا صلّى السلطان لا يعيد؛ لأن في الإعادة يلزم الازدراء بالسلطان، وذلك لا يجوز، انتهى مختصر ليس جميعه بماشٍ على قول واحد من القولين المذكورين.

ويمكن أن يقال: بل هو ماشٍ على ما في غريب الرواية، وإنما قال: ليس له الإعادة فيما إذا صلّى السلطان للعارض المذكور من لزوم الازدراء الذي أُمرنا بضدّه.

وحاصله: أنه إذا لم يكن للولي الإعادة إذا صلّى السلطان بغير إذنه؛ لأن المفروض من قضاء حق الميت الذي هو المقصود من الصّلاة قد وُجِد، وبقاء حق المشروعية له للولي ليست في حقه مشروط بما إذا لم يعارضه حصول مفسدة يترجح تركها على حصول مصلحة بقاء حق المشروعية له، وقد وُجِد هنا هذا العارض على تقدير الإعادة، وهو الاستخفاف بالسلطان، فإنَّ تركه مقدَّم على استيفاء الولي حقّه لا غير من ذلك.

ثم يتأتى أن يقال: إنما يلزم وجود هذا العارض إذا أعادها الولي على وجه الإشهار، أما لو أعادها خفية، فلا إثم. ثم إذا كان ذلك هو المانع، فينبغي أن يقع فيه هذا التفصيل.

وتظهر ثمرة الخلاف أيضاً بين القولين المذكورين فيما لو صلّى الولي والسلطان أو إمام الحيّ أو مَنْ بينهما حاضر ولم يتابعه، فإنه ينبغي ـ على ما في غريب الرواية ـ لا يعيدها أحد من

هؤلاء؛ لأنه لم يكن لهم حق التقدُّم ابتداء، وإنما كان لهم حق أن يقدّموا، وقد سقط هذا [][1] شرعية بما هو متعلق هذا الحق، فإنّ المذهب عند أصحابنا أن التنقل بها غير مشروع. وعلى هذا يتخرّج ظاهر قول القدُّوري: فإنْ صلَّى الولي لم يجز لأحد أن يصلِّي بعده. حتى قال في غاية البيان: هذا على سبيل العموم حتى لا يجوز الإعادة لا للسلطان ولا لغيره، انتهى.

وعلى ما هو معزو إلى ظاهر الرواية ينبغي أن يكون لذلك الحاضر أن يُعيدها، ووجهه ظاهر. وينبغي أن تظهر ثمرة الخلاف المذكور أيضاً فيما إذا حضر السلطان أو مَنْ جرى مجراه، وقدم أجنبياً بلا إذن الولي، فإنه ينبغي ـ على ما في غريب الرواية وما وافقها ـ أنه لا يكون له ذلك، وعلى ما هو معزوٌّ إلى ظاهر الرواية أنه يكون له ذلك. ثم لولا تصريحهم بأنّ تقديم السلطان واجب، وتقديم إمام الحيّ مستحبّ لقلنا بظهور ثمرة الخلاف في تقديم إمام الحيّ ذلك أيضاً، لكنهم حيث صرَّحوا بأن تقديم إمام الحيّ مستحب لا يتأتى ظهور هذه الثمرة في تقديمه المذكور؛ لأنه حينئذٍ كأكبر الأخوين الشقيقين إذا قدّم أجنبياً فيكون للولي منعه، كما للأصغر ذلك.

هذا على أن الذي في شرح المجمع لمصنفه: وإنما يستحب تقديم إمام مسجد حيّه على الولي إذا كان أفضل منه؛ ذكره العتابي في الفتاوى، انتهى. ويوافقه ما في شرح الزاهدي. وعن البقالي: إذا كان الولي أفضل من إمام الحيّ سقط اعتبار إمام الحيّ، انتهى. وهو حسن.

ثم الأولياء هم العصبات، وتقدم الأقرب منهم فالأقرب بالاتفاق فيما بين الابن بالنسبة إلى الأب، حتى إن الأب أوْلى من الأخ بالإجماع؛ كما نصَّ عليه في الذّخيرة.

واختُلف في أنّ ابن الميت أوْلى من أبيه؛ ففي كتاب الصّلاة من الأصل الأب أوْلى، فمِن مشايخنا مَن قال: هذا قول محمَّد.

قلت: ويُؤيّده نصَّ هشام في نوادره عن محمَّد بهذا، وأفاد في الخلاصة: أن الإمام السرخسي جعل قول أبي حنيفة مع محمَّد في هذا. وقال في الذّخيرة: وأمّا على قول أبي حنيفة: الابن أوْلى، وعلى قول أبي يوسف: الولاية لهما، إلا أنه يقدّم الأب احتراماً له.

وردّ هذا القائل هذه المسألة إلى مسألة النكاح ومسألة النكاح على هذا الخلاف، ومنهم مَنْ قال: بل ما ذُكر في صلاة الجنازة أن الأب أوْلى قول الكل؛ لأن للأب زيادة فضيلة وسنّ ليس للابن، وللفضيلة أثر في استحقاق الإمامة، فيترجح الأب بذلك بخلاف النكاح؛ لأنه لا أثر للفضيلة هناك في إثبات الولاية، فلا يثبت الترجيح.

ونصَّ رضيّ الدين في المحيط على أن هذا هو الأصح، ولو ترك ابناً واحداً فالولاية للابن

---

(1) غير واضح في المخطوط.

دون الزوج؛ لأن الزوجية تنقطع بالموت دون القرابة، لكن يُكره للابن أن يتقدَّم أباه. وينبغي أن يُقدِّمه مراعاةً لحُرمة الأبوّة.

وفي البدائع: وله في حكم الولاية أن يُقدِّم غيره؛ لأن الولاية له، وإنما مُنع عن التقدّم حتى لا يستخفَّ بأبيه، فلم تسقط ولايته بالتقديم.

وإن كان لها ابن من زوج آخر، فلا بأس بأن يتقدَّم على هذا الزوج؛ لأنه هو الولي. وتعظيم زوج أُمه غير واجب عليه، وسائر القرابات أوْلى من الزوج، وكذا مولى العتاقة، ومولى الموالاة لما ذكرنا من أن السبب قد انقطع فيما بينهما.

ولو مات العبد وله أب وابن حرّان، فالمولى أحقّ بالصّلاة منهما؛ لأنه مات على حكم ملكه. وكذا المكاتب إذا مات من غير وفاء، فإنْ ترك وفاء إن أُدِّيت كتابته أو كان المال حاضراً لا يخاف عليه التلف. ففي الخانية: فالابن أحقّ بالصّلاة، ويُكره أن يتقدَّم جدّه، وهو أبو المكاتب، انتهى.

وقد عرفت أن هذا قول بعض المشايخ، وأن الأصح أن الأب أحقّ عند الكل. وإن كان المال غائباً، فالولي أحقّ بالصّلاة عليه. ولو مات ابن المكاتب أو عبده ومولاه حاضر، فالولاية للمكاتب لكنه تقدّم مولاه احتراماً له.

وعن أبي يوسف: أَمَة ماتت وحضر جنازتها الزوج وابن المولى، والمولى حاضر في المصر لم يحضر جنازتها، فابن المولى أحقّ من الزوج، ولو وجد وليان متساويان في الدرجة والقرب أصغر وأكبر، فأكبرهما أوْلى، إلا أنه ليس للأكبر أن يُقدِّم أجنبياً إلا بإذن الأصغر، فإن قُدِّم بلا إذنه فللأصغر منعه. بخلاف ما لو قَدَّم كلٌّ منهما أجنبياً، فإن الذي قدَّمه الأكبر أوْلى، وبخلاف ما إذا قدّم الأقرب أجنبياً مع وجود الأبعد، فليس للأبعد منعه. ولو كتب الأقرب أن يتقدّم فلان إن مات فلان فللأبعد منعه، حتى كان له أن يتقدَّم بنفسه أو يُقدِّم مَنْ شاء؛ لأنّ الغائب بمنزلة المعدوم. وحدا لعينه فيه أن لا يقدر على أن يقدم فيُدرك الصلاة، ولا ينتظر الناس قدومه؛ ذكره في الخانية.

والمريض في المصر بمنزلة الصحيح يُقدِّم مَنْ شاء، وليس للأبعد منعه؛ لأن ولايته قائمة. ألا ترى أنّ له أن يتقدّم مع مرضه، فكان له حقّ التقديم.

ثم في شرح الزاهدي: والزوج أحقّ من الأجنبي، والجار أحق من غيره. وفي الخلاصة وغيرها: أوصى بأن يصلّي عليه فلان؛ ذكر في العيون: أن الوصية باطلة. وفي نوادر ابن رستم: أنها جائزة. ويؤمر فلان بأن يصلي عليه. قال الصّدر الشهيد: الفتوى على الأول. وهو المذكور في المنتقى أيضاً على ما في محيط رضيّ الدين، ونقله ابن قدامة عن أبي حنيفة، ومالك، والشافعي. ثم معناه كما في الروضة أنه ليس له أن يتقدَّم إلا برضى الأولياء، وكذا الوصية بغسله وإدخاله القبر. ومذهب أحمد: أنّ أحقَّ الناس بالصّلاة عليه مَنْ أوصى أن يصلِّي عليه. ونقل ابن قدامة إجماع

الصّحابة على ذلك، ثم بيَّنه بوصايا وقعت فيما بينهم بذلك لغير الأولياء، فتقدّموا عليهم وانتشرت تلك القضايا ولم يظهر بها مخالف، فكانت إجماعاً؛ يعني سكوتياً، وأجاب النووي عنه بأنّ الأولياء أجازوا تلك الوصايا.

قلت: ولا يخفى أنه لو طالبه المخالف بنقل ثابت بذلك لاحتاج إلى إبدائه، فإنَّ مجرد الاحتمال غيرُ كافٍ في الاستدلال، وإبداؤه غير يسير، والله الميسّر سبحانه لكل عسير.

وأمّا اللواحق، ففي الدفن، وكيفيته، ومسائل مناسبه له:

الدَّفن فرض كفاية إذا أمكن بالإجماع، حتى لو مات في سفينة ولم يمكنهم الخروج إلى أرض يباح دفنه فيها غُسِّل وكُفِّن وصُلِّي عليه وأُلقي في البحر. والظاهر أن ما في محيط رضيّ الدين، والخانية، ومُنية المفتي وغيرها من إطلاق أنه إذا مات في السّفينة غُسِّل وكُفِّن وصُلِّيَ عليه ورُمي بالبحر محمول على ما هو الغالب مِنْ حال مَنْ بالسفينة مِن عدم تيسُّر الخروج إلى شاطىء البحر لدفنه بأرضٍ يباح دفنه بها.

وفي توضيح المالكية: مَنْ مات في البحر غُسِّل وكُفِّن وصُلِّيَ عليه وانتظر به البرّ إن طمع في إدراكه في اليوم وشبهه ليدفنوه، وإن كان البرّ بعيداً أو خافوا عليه التغيّر رُمي في البحر مستقبل القبلة محرفاً على شقِّه الأيمن. قال ابن حبيب: وتُشدُّ عليه أكفانه. قال ابن القاسم، وأصبغ: ولا يثقلوا رحلته بشيءٍ كما يفعل مَنْ لا يعرف. وقال سحنون: يثقل بشيء إن قدروا. واحتجَّ مَنْ لم ير التثقيل بأنه ربما ألقاه البحر إلى الساحل، فيدفنه المسلمون. وفي تثقيله قطعٌ لما يُرجى له من الدَّفن، انتهى.

وعن أحمد مثل ما عن سحنون، وقال به غير واحد من الشافعية: إن كان قريباً من دار الحرب، وإلا جُعِل بين لوحين ليقذفه البحر فيُدفن. وفي مُنية المفتي وغيرها: ولا ينبغي أن يُدفن الميت في الدار لأنه سنّة الأنبياء خاصة، انتهى. بل ينقل إلى مقابر المسلمين في البلد الذي مات فيه، وإنْ كان ذلك غير بلده. واختلفوا في كراهة نقله إلى بلد آخر. ونصَّ غير واحد على أنّ الحامل غير آثم. ولا يعرى المقام عن بحثٍ للمتأمِّل.

ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار، فإنْ كان بالمسلمين علامة يتميَّزون بها، فلا إشكال في إجراء أحكام المسلمين عليهم مِنَ الغُسل والتكفين والصّلاة والدَّفن في مقابر المسلمين، وإن لم يكن لهم علامة والمسلمون كُثُر غُسِّلوا وكُفِّنوا ودُفنوا في مقابر المسلمين بعد الصّلاة عليهم، وينوي بالدعاء المسلمين.

وإن كان الكفار أكثر؛ ففي شرح مختصر الطحاوي للإسبيجاني: لا يُصلَّى عليهم، لكن يُغسّلون ويُكفّنون ويُدفنون في مقابر المشركين. وإن كانوا على السَّواء، فلا إشكال أنهم يُغسَّلون.

واختُلف في الصّلاة عليهم، فقيل: لا يُصلَّى عليهم؛ لأن ترك الصّلاة على المسلم أوْلى من الصّلاة

على الكافر؛ لأن الصّلاة على الكافر غير مشروعة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ [التوبة: 84]، وترك الصّلاة على المسلم مشروعة في الجملة؛ كالبغاة وقطاع الطريق. وقيل: يُصلَّى عليهم وينوي بالصلاة والدعاء للمسلمين؛ لأنهم إن عجزوا عن تعيين العمل للمسلمين لم يعجزوا عن تمييز القصد وتعيينه لهم؛ ذكره في البدائع.

قلت: فعلى هذا ينبغي أن يصلِّي عليهم في الحالة الثانية أيضاً، وقد قال بها على هذا الوجه مِنَ النيَّة الأئمّة الثلاثة في هذه الأحوال الثلاث وهو أوجه؛ لأن فيه قضاء حق المسلمين من غير ارتكاب منهيّ عنه فيتعين، لأنه حيث كان المنوي بالصّلاة هم المسلمون، وكان الدّعاء فيها إنما هو لهم لا غير لم يكن مصلّياً على الكفار في ضمن صلاته على المسلمين، فيقع التعارض ويترجح الترك كما قاله المانعون، وإلّا لم يجز عليهم في الحالة الأولى أيضاً، والاتفاق على شرعيتها عليهم في الحالة الأولى.

وقد ظهر من هذا أيضاً ما قيل في تعليل المنع في الحالة الثانية؛ لأن العبرة للغالب، فتأمّله.

ثم في البدائع: وأما الدَّفن، فلا رواية فيه في المبسوط، وذكر الحاكم الجليل في مختصره: أنهم يُدفنون في مقابر المسلمين. وقال بعضهم: في مقابر المشركين. وقال بعضهم: يتخذ لهم مقبرة، فتسوى قبورهم ولا يسمّ، وهو قول الفقيه أبي جعفر الهندواني، وهو أحوط. وأصل الاختلاف في كتابية ذمية تحت مسلم حبلت ثم ماتت وفي بطنها ولد مسلم؛ لا يُصلَّى عليها بالإجماع، ولكن تُغسَّل وتُكفَّن. واختلف الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ في الدَّفن، قال بعضهم: تُدفن في مقابر المسلمين ترجيحاً لجانب الولد.

قلت: وهو مرويّ عن عمر، فقد روى الدارقطني والبيهقي عنه أنه أمر في ذمية ماتت وفي بطنها جنين مسلم بذلك.

وقال بعضهم: في مقابر المشركين؛ لأن الولد في حكم جزءٍ منها ما دام في البطن. وقال واثلة بن الأسقع: يُتخذ لها مقبرة على حِدَة، وهذا أحوط. وفي بعض كتب المالكية والشافعية: ويُجعل ظهرها إلى القبلة؛ لأن وجه الجنين إلى ظهرها. ثم الظاهر كما أفصح به بعضهم أنّ المسألة مصوّرة فيما إذا نفخ فيه الروح، فإنْ كان قبله دُفِنت في مقابر المشركين إن لم يكن لها مَنْ يدفع إليه من أمر دينها.

وفي البدائع أيضاً ما ملخصه: وُجد قتيل في دار الإسلام أو الحرب وعليه سيماء المسلمين، والصحيح فيما إذا كان في دار الإسلام أنه يفعل به ذلك، وفيما إذا كان في دار الحرب أنه لا يُفعل به ذلك. والحاصل أنه لا يشترط الجمع بين السيماء ودليل المكان، بل يُعمل بالسيماء وحده بالإجماع، وفي العمل بدليل المكان وحده، روايتان؛ الصحيح أنه يُعمل به لحصول غلبة الظنّ

عنده. ولا يُكره الدَّفن ليلاً عند أكثر أهل العلم، وهو الصحيح.

ثم بعد أن أفاد في الذّخيرة أن السُّنّة في القبر أن يُعمَّق لما في سنن الأربعة أن النبيَّ ﷺ قال لهم يوم أُحد: «احفروا وأوسعوا وأعمقوا»، وقال الترمذي: حسن صحيح. أفاد أن في بعض النوادر عن محمَّد أنه قال: ينبغي أن يكون مقدار العمق إلى صدر الرجل، ويبسط القامة. قال: وكلما ازداد فهو أفضل. وعن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: يعمّق القبر إلى صدر الرجل، فإن عمَّقوا مقدار قامة الرجل فهو أحسن.

قلت: ولفظه ما رواه ابن أبي شيبة، وابن المنذر: «أعمقوا إلى قدر قامة وبسطة». وعلى هذا، فالأحسن هذا لا ما تقدَّم، ولا كون مقدار عمقه نصف قامة كما نقله في الغاية من الروضة، إلا أنه فيها لم يذكر أنه الأحسن، فلعلَّه محمول على أنه أدنى الحسن.

ثم السُّنّة فيه اللَّحد إذا أمكن، بأن كانت الأرض صلبة. وصفته أن يحفر القبر ثم يحفر في جانب القبلة منه حفرة، فيوضع فيه الميت ويُجعل ذلك كالبيت المسقف. وإن كانت الأرض رخوة، فلا بأس بالشقّ.

وصفته أن يحفر في وسط القبر حفيرة، ويوضع فيها الميت، ولذا اختاره أهلُ بخارى لرخاوة أراضيهم وتوارد نقل غير واحد عن الشيخ الإمام أبي بكر محمَّد بن الفضل البخاري أنه جوَّز اتخاذ التابوت فيها، وقال أيضاً: ولو اتخذ تابوت من حديد لا بأس به، لكن ينبغي أن يفرش فيه التراب ويطيِّن الطبقة العليا مما يلي الميت، ويجعل اللبن الخفيف على يمين الميت ويساره ليصير بمنزلة اللَّحد.

والمراد بقوله: ينبغي: يسنّ؛ كما أفصح به فخر الإسلام وغيره.

بل وفي الينابيع: والسُّنّة أن يفرش في القبر التراب، ثم لم يتعقبّ. والرخصة في اتخاذ التابوت من حديد بسيء، ولا شكَّ في كراهته كما هو ظاهر الوجه.

ثم في الغاية: ويكون التابوت من رأس المال إذا كانت الأرض رخوة أو ندية مع كون التابوت في غيرها مكروهاً في قول العلماء قاطبةً.

ويُكره أن يُدفن في القبر الواحد أكثر من واحد إلّا لضرورة، فإن وُجِدت جازت الزيادة عليه، فقد صرَّحوا بأنه لا بأس حينئذ بأن يُدفن اثنان أو الثلاثة أو الخمسة في قَبْرٍ واحدٍ، وحينئذٍ يقدَّم الأفضل فالأفضل إلى جهة القبلة فيما إذا اتخذ الجنس، ويجعل الرجل مما يلي القبلة، ثم خلفه الغلام، ثم الخنثى، ثم المرأة إذا اختلف الجنس. ويجعل بين كل اثنين حاجز من تراب إن أمكن، وبهذا يُعرف كراهة الدَّفن في الفساقي المعروفة في قطرنا بالخشخاشات من غير ضرورة داعية إلى ذلك، وخصوصاً إن كان فيها ميت لم يَبْلَ. وأمَّا ما يفعله الجهلة الأغبياء من الحفّارين وغيرهم في

المقابر المسبلة العامة وغيرها من نبش القبور التي لم تبل أربابها، وإدخال أجانب عليهم فهو من المنكر الظاهر الذي ينبغي لكلٍّ واقفٍ عليه إنكار ذلك على متعاطيه بحسب الاستطاعة، فإن كفَّ وإلا رُفع إلى أولياء الأمور، وفَّقهم الله تعالى ليقابلوه بالتأديب.

ومن المعلوم أن ليس مِنَ الضَّرورة المبيحة لجمع الميتين فصاعداً ابتداء في قبرٍ واحد قصد دفن الرجل مع قريبه أو ضيق محل الدَّفن في تلك المقبرة مع وجود غيرها، وإن كانت تلك المقبرة مما يتبرك بالدفن فيها لبعض مَنْ بها مِنَ الموتى، فضلاً عن كون هذه الأمور وما جرى مجراها مبيحة للنَّبش وإدخال البعض على البعض قبل البلاء مع ما يحصل في ضمن ذلك من هتك حُرمة الميت الأوّل، وتفريق أجزائه، فالحذر من ذلك.

نعم، الضرورة المبيحة لجمع الميتين فصاعداً ابتداء في قبرٍ واحد عُسْر دفن كلٍّ من الموتى في قبرٍ إما لقلّة الدافنين، أو لضعفهم أو اشتغالهم بما هو أهمّ من ذلك، والله سبحانه أعلم.

ثم السُّنّة لمتبعي الجنازة أن لا يقعدوا قبل وضعها على الأرض، أما بعد وضعها عليها فلا بأس، مع أنّ الأفضل أنهم لا يجلسون ما لم يسوَّ عليه التراب؛ ذكره في محيط رضيّ الدين، والحاوي القدسي.

ثم توضع الجنازة على شفير القبر من جهة القبلة، بحيث لو كان القبر ذا لحد تكون موضوعة على سقف اللحد. ثم يتناول الميت مَنْ في القبر مستقبل القبلة، فإنه السُّنّة، ولا بأس بكون المتناول وتراً وشفعاً، وليس سنّة عند أصحابنا سلّ الميت وهو أن يوضع رأس الميت عند رجل القبر، وهو طرفه الذي يكون فيه رجل الميت، ثم يسيل من قبل رأسه سلاًّ رفيقاً، ولا أن يكون المتناول وتراً وذوا الرحم المحرم أوْلى بوضع المرأة. ثم المحرم الذي ليس بذي رحم، ثم ذوا الرحم الذي ليس بمحرم، ثم أهل الصّلاح من الجيران وغيرهم.

ولا يدخل القبر امرأة ولا كافر، ولو كانا قريبين للميت، قالوا: ويقول الواضع: بسم الله وعلى ملَّة رسول الله، وهو كذا في لفظ لابن ماجه. وفي لفظ للترمذي لكن بزيادة: وبالله، بعد قوله: بسم الله. وفي لفظ آخر لابن ماجه لكن بزيادة: وفي سبيل الله، بعد قوله: بسم الله. وقد ذكر في البدائع أن الحسن ذكر في المجرَّد عن أبي حنيفة أنه يقول هكذا. وأخرج أبو داود عن عمر أن النبيَّ ﷺ كان إذا وضع الميت في القبر قال: «بسم الله، وعلى سُنّة رسول الله»، ثم قالوا: معنى قولهم: بسم الله وعلى ملَّة رسول الله: بسم الله وضعناك، وعلى مِلّة رسول الله سلَّمناك. ثم قال الإمام أبو منصور الماتريدي: وليس هذا دعاء للميت؛ لأنه إذا مات على ملّة رسول الله ﷺ لم يجز أن تبدّل عليه حاله. وإن مات على غير ذلك لم تبدل إلى ملة رسول الله ﷺ، قال: ولكن المؤمنون شُهداء الله في الأرض يشهدون بوفاته على الملّة، وعلى هذا جرت السُّنّة.

ويوضع على شقِّه الأيمن، موجَّهاً إلى القبلة، ولا يُكبُّ لوجهه، ولا يلقى على ظهره، ويحلّ عقدة كفنه ويُسنَد من ورائه بتراب ونحوه حتى لا ينقلب. وفي كتب الشافعية والحنابلة: يُجعل تحت رأسه لَبِنة أو حجر. قال السروجي: ولم أقف عليه عن أصحابنا. ويُكره أن يوضع في القبر مصرية أو مخدّة أو حصير أو نحو ذلك. ويستحي قبر المرأة بثوبٍ ونحوه حتى يغطّى باللبن لا قبر الرجل إلّا لعذرٍ من مطرٍ أو ثلج أو حرّ يُصيب الداخلين فيه.

ثم عبارة غير واحد: ويسوِّي اللبن على اللحد. وفسَّره بعض شرّاح المجمع بأن يسدّ اللَّحد من جهة القبر، ويقام اللبن فيه، انتهى. ويظهر أنه لا يخالفه التعبير عنه بالتسريج نقلاً عن أبي حنيفة كما أفاده في التحفة، حيث قال فيها: ولو وضعوا في اللحد ميتاً إلى غير القبلة أو على يساره ثم تذكروا؛ فإنّ أبا حنيفة قال: إن كان بعد تسريج اللبن قبل أن يُهال التراب عليه أزالوا ذلك، ويُوجَّه إلى القبلة عن يمينه، فإن أهالوا التراب لم ينبش القبر؛ لأن التوجه إلى القبلة سنّة، والنبش حرام، انتهى. ومشى عليه في البدائع، وفي المفتي: فإن في المغرب تسريج اللبن بنصيده، وضم بعضه إلى بعض. وفي جنائز الإيضاح: سرِّجوا اللبن، وذلك أن يوضع الميت في اللحد ثم يقام اللبن قائمة بينه وبين الشقّ، انتهى.

وكرهوا الآجر وألواح الخشب، وقال الإمام التمرتاشي: هذا إذا كان حول الميت. وإن كان فوقه لا يُكره؛ لأنه يكون عصمة من السبع، وهذا كما اعتادوا التسنيم باللبن صيانةً عن النَّبْش، ورأوا ذلك حسناً.

وفي شرح الجامع الصغير لفخر الإسلام وغيره: وإن جعل خلف اللبن الآجر فقد رخّص فيه بعض مشايخنا، وبذلك أوصى الشيخ الإمام إسماعيل الزاهدي، ومشى عليه في الخانية والخلاصة. وقال مشايخ بخارى: لا يُكره الآجر في بلدتنا لمساس الحاجة إليه لضعف الأراضي.

وتقدَّم عدم كراهة التابوت من الخشب إذا كانت الأرض رخوة أو ندية، فكذا اتخاذ رفوف الخشب كذلك.

وتسدّ الفرجة التي بين اللبن بالمدر والقصب لئلا ينزل التراب منها على الميت، ونصُّوا على استحباب القصب فيها؛ كاللبن. وقد روى البيهقي في الشعب، وابن عبد البرّ في ترجمة سيرين ـ بالمهملة ـ أخت مارية القبطية أنها قالت: رأى النبيّ ﷺ في قبر ولده إبراهيم فرجة فأمر بها فسُدَّت، وقال: «إنها لا تضرّ ولا تنفع، وإن العبد إذا عمل شيئاً أحبَّ الله منه أن يُتقنه». وروى ابن أبي شيبة عن الشعبي أنّ رسولَ الله ﷺ جعل على قبره طن من قصب، وهو الحزمة منه. وأسند ابن سعد في الطبقات إلى أبي ميسرة أنه أوصى عمر وابن شرحبيل الهمداني أن يُجعل على لحده طنّ من قصب، وقال: إني رأيت المهاجرين يستحبون ذلك.

قلت: ونقول عند الأخذ في تسوية اللبن على اللحد: اللّهمَّ أَجِرْها من الشيطان، ومن عذاب القبر. اللهمَّ جاف الأرض عن جنبها، وصعِّد روحها، ولقِّها منك رضواناً. فقد أخرج ابن ماجه عن سعيد بن المسيّب عن ابن عمر أنه قاله حينئذ، وأنه قال له: يا ابن عمر! أشيءٌ سمعته مِنْ رسولِ الله ﷺ، أم قلته برأيك؟ قال: إني إذاً لقادرٌ على القول، بل شيءٌ سمعته من رسول الله ﷺ. ثم يصبُّ التراب عليه.

وفي النهاية: وكثير من الصحابة أوصوا بأن يرمسوا في التراب رمساً؛ أي يُدفنون من غير شقّ، ولا لحد؛ قالوا: ليس جنبنا الأيسر أوْلى من الأيمن في التراب، وكانوا يرمسون في التراب رمساً ويُهال عليهم التراب، إلا أن الوجه يوقى من التراب بلبنتين أو ثلاث؛ كذا في المحيط ـ يعني البرهاني ـ.

قلت: والظاهر أن يقال: ليس جنبنا الأيمن أوْلى من الأيسر بالتراب.

ومن الموصين بالرمس في التراب عمرو بن العاص كما في صحيح مسلم، ولفظه في ذلك: وشنّوا عليَّ التراب شنّاً، فإنّ جنبي الأيمن ليس بأحقّ بالتراب من جنبي الأيسر. وأبو موسى الأشعري كما في صحيح ابن حبان، ولفظه في ذلك: ولا تجعلوا على لحدي شيئاً يَحُول بيني وبين التراب.

ثم إذا سوّى التراب عليه يستحبّ لمشيِّعيه أن يقفوا على قبره ويسألوا له التثبيت، لما عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ إذا فرغ من الميت وقف عليه، فقال: «استغفروا لأخيكم، واسألوا له بالتثبيت، فإنه الآن يُسأل» رواه أبو داود والحاكم، وقال: صحيح الإسناد.

ثم هل التلقين في هذه الحالة للمكلف مشروع؟ فقيل: غير مشروع، وهو ظاهر الكافي وغيره. ونصَّ الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام على أنه بدعة، وقيل: مشروع. ونقلوا من تلخيص الأدلة للإمام الزاهد الصفّار: أنه مذهب أهل السنّة، وأن عدمه مذهب المعتزلة. وفيه نظر.

ثم ظاهر قول شمس الأئمّة الحلواني: لا يؤمر به ولا يُنهى عنه. ثم قول قاضي خان: إن كان التلقين لا ينفع لا يضرّ أيضاً، فيجوز أنه مباح. وظاهر ما في الحقائق: قال صاحب الغياث: سمعت أستاذي قاضي خان يحكي عن ظهير الدين المرغيناني أنه لقَّن بعض الأئمّة بعد دفنه، وأوصاني بتلقينه فلقنته بعد ما دُفِن، انتهى.

يفيد أنَّ فعله راجح على تركه، وقد صرَّح كثير من الشافعيّة باستحبابه، واستدلَّ هؤلاء بما عن أبي أُمامة الباهلي قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا مات أحدكم فسوَّيْتم عليه التراب، فَلْيَقُم أحدكم على رأس قبره، ثم يقول: يا فلان بن فلانة! فإنه يسمع ولا يجيب، ثم ليقل: يا فلان بن فلانة! الثانية، فإنه يستوي قاعداً، ثم ليقل:يا فلان بن فلانة! فإنه يقول: أرشدنا يرحمك الله، ولكنكم لا تسمعون، فيقول: اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأنّ محمَّداً رسول الله، وأنّك رضيت

بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمَّد نبيّاً، وبالقرآن إماماً، فإنَّ منكراً ونكيراً يتأخر كلُّ واحدٍ منهما ويقول: انطلق بنا ما يُقعدنا عند هذا، وقد لُقِّن حجَّته؟ ويكون الله حجَّهما عنه»، فقال رجل: يا رسول الله! فإن لم تُعرف أُمّه؟ قال: «ينسبه إلى أُمِّه حواء» رواه الطبراني في المعجم الكبير، وهو وإن كان ضعيف الإسناد كما ذكر غير واحد من الحفّاظ، لكن قال ابن الصّلاح وغيره: اعتضد بشواهد وبعمل أهل الشام قديماً، وذكر ابن قدامة أن الأثرم قال: قلت لأبي عبد الله ـ يعني أحمد ـ: هذا الذي يصنعون إذا دُفن الميت يقف الرجل على رأسه فيقول: يا فلان بن فلانة! اذكر ما فارقت عليه شهادة أن لا إلٰه إلا الله؟ فقال: ما رأيت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام حين مات أبو المغيرة جاء إنسان فقال ذلك، وكان أبو المغيرة يروي عن أبي بكر بن أبي مريم عن أشياخه أنهم كانوا يفعلونه. وذكر سعيد بن منصور في سننه، عن راشد بن سعد، وضمرة بن حبيب، وحكيم بن عمير؛ أنهم قالوا: إذا سُوِّي على الميت قبره وانصرف الناس عنه كانوا يستحبُّون أن يقال للميت عند قبره: يا فلان! قل لا إلٰه إلا الله ـ ثلاث مرات ـ يا فلان! قل: ربِّي الله، وديني الإسلام، ونبيّ محمَّد، ثم ينصرف.

هذا وفي الخلاصة: والسؤال في القبر، فإن مات ولم يُدفن أياماً بأن جُعل في التابوت ليُحمل من مصرٍ إلى مصر آخر ما لم يُدفن لا يسأل، ويُلَقِّنه الملك أو يُلهمه الله تعالى، انتهى. كما أَلهم الله تعالى عيسى في المهد الجواب، حتى قال: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [مريم: 30] الآية.

ثمّ عن ابن عباس: أنّ الأطفال يُسألون عن الميثاق الأوّل، والله سبحانه أعلم.

ثم السُّنة يسنَّم القبر؛ أي جعل سنامه مرتفعاً عليه كسنام الجمل لا تسطيحه مربعاً، ولا يزاد ارتفاعه من الأرض على شبرٍ إلا قليلاً. ونصُّوا على أنه يُكره تجصيصه، وتطيينه. وعلى الأثر يأتي فعل ذلك من الخانية عن أبي حنيفة أيضاً، وقالوا أيضاً: وكَرِه أبو حنيفة البناء على القبر، وأن يُعلَّم بعلامة. وكَرِه أبو يوسف الكتابة عليه.

والدليل على كراهة التجصيص والبناء ما في صحيح مسلم عن جابر، قال: نهى رسول الله ﷺ أن يُجصَّص القبر، وأن يُبنى عليه. ثم في الخانية والخلاصة قالوا: أراد بالبناء السفط الذي يُجعل على القبور في ديارنا. زاد في الخانية: لما رُوي عن أبي حنيفة أنه قال: لا يُجصَّص القبر ولا يُطيَّن، ولا يُرفع عليه بناء أو سقط، انتهى.

وفي المغرب: السفط واحد الأسفاط وهو ما يعبّأ فيه الطيب وما أشبهه من الآلات، ويستعار للتابوت الصغير، ومنه: لو أن صبياً حُمِل في سفط، انتهى.

وعلى كراهة الكتابة عليه ما في رواية للترمذي وغيره: وأن يُكتَب عليها، ثم قال: حسن صحيح. ورواها الحاكم ثم قال: حديث صحيح على شرط مسلم، والكتابة لفظة صحيحة غريبة، وكأنهم ألحقوا التطيين بالتجصيص، أو لما عزا ابن مسعود أنه ﷺ قال: «لا يزال الميت يسمع الأذان ما لم يُطيَّن

قبره». وأُلحقت العلامة إما بالبناء، وإما بالكتابة لكن لقائلٍ أن يقول في إلحاق التطيين بالتجصيص، وهو التبييض بالجصّ، وهو النورة تأمّل بأنه لا نهي في التطيين بغير الجصّ، والتجصيص زينة، والزينة فيه أكثر، وذلك لا يناسب حالَ الميت، فلا يلحق التطيين بغيره به في الكراهة.

والحديث المذكور معلول الإسناد على أن النجاردي من حديث جعفر بن محمَّد أنهﷺ رفع قبر ابنه إبراهيم شبراً، وطُيِّن بطين أحمر، فإذن لا بأس بالتطيين كما ذهب إليه بعض المشايخ، ومشى عليه في الخلاصة، ونقله الترمذي عن بعض أهل العلم؛ منهم الحسن البصري، ثم الشافعي.

ثم إذا كان لا بأس بالتطيين، فكذا لا بأس برشِ الماء عليه كيلا ينشر بالريح؛ كما مشى عليه قاضي خان وغيره؛ بل بطريق أوْلى، بل ينبغي أن يكون مندوباً؛ لأنهﷺ فعله بقبر ابن سعيد ـ كما رواه ابن ماجه ـ وبقبر ولده إبراهيم ـ كما رواه أبو داود في مراسيله ـ وأمر به في قبر عثمان بن مظعون ـ كما رواه البزار ـ فانتفى ما عن أبي يوسف من كراهته لأنه يشبه التطيين.

وفي إلحاق العلامة بالبناء نظر، وكيف لا وقد أخرج أبو داود بإسناد جيّد أنَّ رسولَ اللهﷺ حمل حجراً فوضعها عند رأس عثمان بن مظعون، وقال: «أتعلّم بها قبر أخي، وأدفن إليه مَنْ مات مِنْ أهلي»، وأخرجه ابن ماجه عن أنس بلفظ: إنّ رسول اللهﷺ أعلم قبر عثمان بن مظعون بصخرة؛ فلا جرم أنه لم يَرَ به بأساً غير واحد من المشايخ، ومشى عليه رضيّ الدين في المحيط وغيره.

هذا وفي محيط رضيّ الدين وغيره: ولا يزيد عليه من غير تراب القبر شيئاً، ذكره الحسن عن أبي حنيفة بلفظ: لا بأس بأن يزاد على تراب القبر. ومشى على الأوّل في التحفة والبدائع معلّلين بأن الزيادة عليه بمنزلة البناء.

قلت: وفي إطلاق هذا التعليل ما لا يخفى، ثم لا حاجة إليه مع ما في رواية لحديث جابر السالف عن أبي داود في سننه: أو يزاد عليه.

نعم، يؤيِّده ما عن محمَّد ما روى الشافعي وغيره، عن جعفر بن محمَّد، عن أبيه أنّ رسولَ اللهﷺ رشَّ على قبر ابنه إبراهيم، ووضع عليه جصاً، وهو مرسل صحيح. فلو جمع بينهما تحمل الكراهة على الزيادة الفاحشة، وأنها مورد النص في حديث جابر المذكور، وحمل عدمها على الزيادة القليلة المبلغة له مقدار شبر أو ما فوقه قليلاً كما ظاهر نصّ وضع الحصباء لم يكن بعيداً، والله سبحانه أعلم.

وأمّا الكتابة، فقد يقال فيها أنه وإن صحَّ مخرج النهي عنها قد وُجد الإجماع العملي بها كما أشار إليه الحاكم، حيث قال بعد أن أخرج النهي عنها من غير ما طريق: هذه الأسانيد صحيحة، وليس العمل عليها، فإنَّ أئمّة المسلمين من المشرق إلى المغرب مكتوبٌ على قبورهم، وهو عمل أخذ به الخلف عن السَّلف، انتهى. ويتقوّى بحديث وضع الحجر السالف، فإنها طريق إلى تعرف

القبر بها كما بالحجر.

نعم، يظهر أن محلَّ هذا الإجماع العملي على الرخصة فيها ما كانت الحاجة في الجملة داعية إليه منها للإعلام فقط، كما أشار إليه رضيّ الدين في المحيط بقوله: وإن احتيج إلى الكتابة حتى لا يذهب الأثر، ولا يمتهن، فلا بأس به. فأمّا الكتابة من غير عذر فلا. انتهى. حتى إنه يُكره كتابة شيء من القرآن عليه أو الشعر أو إطراء مدح له ونحو ذلك، وتُكره الصلاة عليه، وإليه؛ لورود النهي عن ذلك كما تقدَّم في موضعه من هذا الكتاب.

وكراهة قضاء الحاجة عليه من بول أو غائط، بل حُكي الإجماع على تحريمه، وثبت النهي عن الجلوس عليه. ففي صحيح مسلم وغيره، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «لأن يُحبس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده، خيرٌ له من أن يجلس على قبر»، إلا أن الإمام أبا جعفر الطحاوي بعد ذكره لجملة من الأحاديث المشتملة على النهي عن ذلك، منها هذا الحديث قال: قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى هذه الآثار فقلّدوها وكرهوا من أجلها الجلوس على القبور، وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: لم يُنْهَ عن ذلك لكراهة الجلوس على القبور، ولكنه أُريد به الجلوس للغائط والبول، فذلك جائز في اللغة؛ يقال: جلس فلان للغائط، وجلس فلان للبول. واحتجُّوا في ذلك بما ثنا سليمان، ثنا أبي شعيب، ثنا الحصيب، ثنا عمر بن علي، عن عثمان بن حكيم، عن أبي أُمامة؛ أنّ زيد بن ثابت قال: هلمّ يا ابن أخي أخبرك بما نهى النبيّ ﷺ عن الجلوس على القبور لحدثٍ أو غائط أو بول، قال أبو جعفر: فبيّن زيد في هذا الجلوس المنهي عنه في هذه الآثار الأوّل ما هو، وقد رُوي عن أبي هريرة نحو من ذلك، ثم أسند عنه أنه إنما قال رسول الله ﷺ: «مَنْ جلس على قبر يبول عليه أو يتغوَّط، فكأنما جلس على جمرة»، ثم قال: فثبت بذلك أن الجلوس المنهيّ عنه في الآثار الأُوَل هو هذا الجلوس، فأما الجلوس لغير ذلك فلم يدخل ذلك في النهي، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف ومحمَّد. وقد رُوي عن عليّ وابن عمر، ثم أُسند إلى يحيى بن أبي محمَّد أنّ مولًى لآلِ عليٍّ حدَّثه أن عليَّ بن أبي طالب كان يجلس على القبور، انتهى. لكن يخالف ما عزاه إلى أبي حنيفة ما في نوادر المعلى. وقال أبو يوسف: كان أبو حنيفة يكره أن يطأ على قبرٍ أو يقعد عليه، وهو قول إبراهيم، انتهى.

ويوافق هذا ما في التحفة، والبدائع، ومحيط رضيّ الدين وغيرها: وكره أبو حنيفة أن يوطأ قبر أو يجلس عليه أو ينام عليه، أو يقضي عليه حاجة من بولٍ أو غائط. زاد في التحفة والبدائع: لما رُوي عن النبيِّ ﷺ أنه نهى عن الجلوس عن القبر.

ويظهر أن هذا هو الأظهر بدلالة كراهة وطئه، وقد ثبت النهي عنه في حديث جابر كما أخرجه الترمذي، وقال: حديث حسن صحيح. وعن عقبة بن عامر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «لأنْ أمشي على جمرة أو سيف أو أخصف نعلي برجلي أحبُّ إليَّ من أن أمشي على قبر» رواهُ ابن ماجه

بإسنادٍ جيّد، ويطرق ما عن جهالة مولاه على أن كلّاً منهما مما عنه وعن ابن عمر يحتمل أن يكون على قبور غير محترمة، والله سبحانه أعلم.

قالوا: ولا يسع إخراج الميت من القبر بعد دفنه طالت المدّة أو قَصُرت، إلا إذا كانت الأرض مغصوبة أو أُخذت بالشفعة وطلب مالكها إخراجه، ولو أحبَّ أن يسوِّي القبر ويزرع فوقه كان له ذلك أيضاً، ولا بأس على القوم أن ينبشوا القبر ليخرجوا متاعاً لهم وقع فيه من غير تعرض للميت بإخراج.

ثم لا بأس بجلوس أهل الميت للتعزية ثلاثة أيام من غير ارتكاب مأثم قولاً وفعلاً، ونقل النووي عن أبي حنيفة أنه لا يعزَّى أهل الميت بعد الدفن؛ لأنه خاتمة أمره، وهو غير معروف عند أهل المذهب عنه.

نعم، في المبتغى ـ بالغين المعجمة ـ: ويُكره التعزية عند القبر، انتهى. ويشهد له ما أخرج ابن شاهين في كتاب الجنائز عن إبراهيم، قال: التعزية عند القبر بدعة.

ثم التعزية مستحبة قد ندب إليها الشارع في غير ما حديث، ومِن ذلك ما روى ابن ماجه والبيهقي بإسناد حسن، عن عمرو بن حزم، عن النبيِّ ﷺ قال: «مَا مِنْ مُؤْمنٍ يعزِّي أخاه بمصيبة إلا كساه الله عَزَّوَجَلَّ من حُلل الكرامة يوم القيامة».

ثم المقصود منها ذكر ما يسلِّي صاحب الميت، أو يخفِّف حزنه، ويهوِّن مصيبته وما يحضّه على الصبر أو التصبُّر، وحَسُن أن يقرن مع الدعاء له بجزيل الثواب على مصابه، ولميّته بالرحمة والمغفرة، وقد نبَّهنا الشارع على هذا المقصود في غير ما حديث منه ما في سنن ابن ماجه أنهﷺ قال في مرضه: «أيها الناس، إن أحدٌ مِنَ الناس أو من المؤمنين أُصيب بمصيبة فليتعزَّ بمصيبته بي عن المصيبة التي تصيبه بغيري، فإن أحداً من أُمتي لن يصاب بمصيبة بعدي أشدّ عليه من مصيبتي».

ولا حجر في لفظ التعزية، ومن أحسن ما ورد في ذلك ما في الصّحيحين عن أسامة بن زيد، قال: أرسلَتْ إحدى بنات رسول اللهﷺ إليه تدعوه وتخبره أن صبياً أو ابناً لها في الموت، فقال للرسول: «ارجع إليها فأَخْبِرْها أن لله تعالى ما أَخَذ وله ما أعطى، وكل شيءٍ عنده بأجلٍ مسمّى، فمُرْها فلْتَصبر ولْتحتسب».

وقد سُمع من قائل لم يُرَ شخصه قيل: إنه الخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ معزّياً لأهل البيت في النبيِّﷺ: إن في الله سبحانه وتعالى عزاءً من كل مصيبة، وخلفاً من كل هالك، ودركاً من كل فائت، فبالله فَثِقوا، وإياه فارجوا، فإنَّ المصاب من حرم الثواب.

ومِنْ ذلك ما أخرجه ابن شاهين وغيره في تعزية النبيّﷺ معاذاً في ابنه إلى غير ذلك مما يطول إيراده، وقد ندب الشارع المصاب إلى قول: إنا لله وإنّا إليه راجعون، اللهمَّ أجرني في مصيبني،

واعقبني خيراً منها؛ كما رواه مالك في الموطإ وغيره. أو: اللهمَّ عندك أحتسب مصيبتي، فأجِرْني فيها وأبْدِلْني خيراً منها؛ كما رواه أبو داود.

ثم في المبتغى ـ بالمعجمة ـ: اتباع جنازة الغريب أو الجار أو الرَّجل الصالح أفضل من النوافل، وإلا فالنوافل أفضل، انتهى. والله سبحانه أعلم بذلك.

وفي الكتب الستّة عن أبي هريرة، قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ شَهِد الجنازة حتى يُصلَّى عليها فله قيراط، ومَنْ شَهِدها حتى تُدفن فله قيراطان»، قيل: وما القيراطان؟ قال: «مثل الجبلين العظيمين». وفي رواية مسلم وغيره: «أصغرهما مثل أُحد»، وفي رواية البخاري: «مَنِ اتَّبع جنازة مسلم إيماناً واحتساباً وكان معه حتى يُصلَّى عليها ويفرغ من دفنها، فإنه يرجع من الأجر بقيراط».

وفي السنن الصحاح لابن السَّكن عن أبي هريرة مرفوعاً: «مَنْ أُوذن بجنازة فأتى أهلها فعزاهم كتب الله له قيراطاً، فإنْ شيَّعها كتب الله له قيراطين، فإن صلَّى عليها كتب الله له ثلاثة قراريط، فإن شهد دفنها كتب الله له أربعة قراريط، القيراط مثل أُحد».

وأخرج البزار وعبد بن حميد، عن ابن عباس قال: قال رسول اللهﷺ: «إنَّ أوَّل ما يجازى به العبد المُؤمن بعد الموت أن يغفر لجميع مَنْ تَبع جنازته».

ثم إذ قد انتهى بنا الكلام إلى هذا الحديث الجليل المشتمل على هذا الأجر الجزيل من الثواب، رأينا أن نجعله خاتمة هذا الكتاب، فإنّ الاسترسال في فروع هذا الباب مما يزيد في الإطناب، وفي الختم بالمغفرة تفاؤل محبوب مُستطاب، ولله الحَمْد عوداً على بدء ما أنعم وأوْلى، من إفاضة الصواب فيما تضمنه هذا المؤلَّف المبارك من المباحث الشريفة، والتقريرات المتقنة المنيفة، والنكات المستحسنة اللطيفة، والتحقيقات الجلية، والدَّلائل القوية، والتنبيهات السَّنية، والفوائد المهمّة، والعوائد الجمّة، والزّوائد المتمّة، وتقريب المقاصد الرفيعة، وتسهيل الغوامض المنيعة، وإزالة الحجاب وكشف النقاب، عن خدائر أبكار من بنات الأفكار، ورغائب الأسفار، ويشهد بحسنها ذو البصائر والأبصار.

ثم ما كان منها من فتح ربّ الأرضين والسماوات على هذا العبد الفقير إلى رحمته التي وسعت سائر البريّات، وقد تميَّز عما سواه نقلت أو أقول، أو قال العبد الضعيف أو بغير ذلك من العبارات، وقد تميَّز عند فَقْد القرائن اللفظية بقرائن معيونة لا تخفى على ذوي الأنظار في الكتب المشهورات، أنها من الخصوصيّات، وإن ساقها العبد الضعيف مساق الأمور المبذولات، مع أنّ هذا النوع ربما كان ضعف عشر مرات. وأما توجيه المرام، وجودة تمهيد سياقه، وترصين الكلام، وحسن صوغ مساقه، فكونه مما عنى به العبد القاصر من الأمور الواضحات. ثم الملتمس من مكارم أخلاق الواقف على هذا الكتاب، أنْ لا ينسى مؤلفه من دعائه الصالح المستجاب، وأن يستثبت فيما يظنّ

في بادي الرأي أنه من زلّة القدم، أو طغيان القلم، ولا يقضي بذلك إلا بحجّة بيِّنة، ثم يدرأ السيّئة منه بالحَسَنة، على أن العبد الحقير، معترف بالعجز والتقصير، والله المسؤول في أن يجعل سعي فيه لوجهه خالصاً، وأن يثيبني من كرمه سبحانه عليه جزيل الثواب في الدَّارَيْن، ولا سيما إذا الظل في القيمة أضحى قالصاً، وأن ينفع به كافة المسلمين، ويجعله مورداً عذباً للواردين، ولسان صدقٍ في الآخرين، وأن يعيذنا من شرور أنفسنا، وسيِّئات أعمالنا، ومن شرِّ الحاسدين، والغائبين، وأن يغفر ذنوبنا، ويستر عيوبنا، ويتوب علينا توبة نَصُوحاً، إنه سبحانه ذو الفضل العظيم، والكرم العميم، وأن يصلِّي ويبارك على سيِّدنا ونبيِّنا محمَّد، عبده ورسوله، وحبيبه، وخليله، وعلى كافّة إخوانه من الأنبياء والمرسلين، وعلى آل كل وسائر الصّالحين، أفضل صلواته، وعدد معلوماته، وسلامٌ على المرسلين، والحمد لله ربّ العالمين.

قال المؤلّف نفع الله به وبعلومه المسلمين وخُتِم له بخير في عاقبته بلا محنة: وقد اتفق الفراغ من تبييض هذا السِّفر المبارك في يوم الاثنين السابع والعشرين من شهر ربيع الأول من سنة سبع وستين وثمانمائة، على يد مؤلِّفه بمنزله بالمدرسة الحلاوية النورية بحلب المحروسة، لا زالت رباعها بالفضائل مأنوسة. اللهمَّ آتِ نفوسنا تقواها، وزكِّها أنت خيرُ مَنْ زكّاها، أنت وليُّها ومولاها، وحَسْبُنا الله ونِعم الوكيل، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله العليِّ العظيم، وصلَّى الله على رسوله سيِّدنا محمَّد وآله وصحبه وسلَّم.



فهرس المحتويات


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



فهرس المحتويات

تذييل للشارح ينطوي على فصول مهمة ذوات فوائد جمَّة تتعلَّق بصلوات متعددات، ما بين مفروضات وواجبات ومندوبات، مُكَمِّلة للكتاب


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



ḤALBAT AL-MUJALLĪ WA BUǦYAT AL-MUHTADĪ ŠARḤ MUNYAT AL-MUṢALLĪ FĪ AL-FIQH AL-ḤANAFĪ

MUHAMMED BEN MUHAMMED AL-KASHGHRI
(D. 705H.)

BY
IBN AMIR HAJ
(D.879H.)

EDITED BY
AHMAD BEN MUHAMMED AL-GHALAYINI






رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com